JEAN-PAUL SARTRE

A lét és a semmi

Rezonőr

Sorozatszerkesztő:
Boros Gábor

KÁROLI KÖNYVEK
MŰFORDÍTÁS, FORRÁS

Sorozatszerkesztő:
Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:
Boros Gábor, Csanády Márton, Csoma Mózes, Fabiny Tibor,
Furkó Péter, Homicskó Árpád, Jakab Éva,
Kendeffy Gábor, Literáty Zoltán, Mészáros József,
Pap Ferenc, Tóth J. Zoltán

JEAN-PAUL SARTRE

A lét és a semmi

Egy fenomenológiai ontológia vázlata

Fordította: Seregi Tamás

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM – L'HARMATTAN KIADÓ
BUDAPEST, 2025

Eredeti mű:
Jean-Paul Sartre: L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique,
Párizs, N.R.F., 1943.

Első kiadás: Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi,* L'Harmattan Kiadó, 2006

Második, átdolgozott fordítás: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan
Kiadó, 2025

Fordította: Seregi Tamás

Kontrollfordítók:
Angyalosi Gergely
Dékány András
Moldvay Tamás
Szabó Zsigmond

Felelős kiadó:
Trócsányi László, a KRE rektora és Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója

Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060
Fax: 455-9062

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2025
© L'Harmattan Kiadó, 2025

ISBN 978-963-646-138-6
ISSN 1786-4410

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-70-554-3177
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés
A LÉT NYOMÁBAN

I. A fenomén eszméje 13
II. A létfenomén és a fenomén léte 16
III. *A* prereflexív *cogito és a* percipere *léte* 18
IV. *A* percipi *léte* 25
V. Az ontológiai bizonyíték 28
VI. Az önmagában való lét 30

Első rész
A SEMMI PROBLÉMÁJA

Első fejezet: A tagadás eredete 39
I. A kérdezés 39
II. A tagadások 42
III. A semmi dialektikus felfogása 48
IV. A semmi fenomenológiai felfogása 52
V. A semmi eredete 58

Második fejezet: A rosszhiszeműség 83
I. Rosszhiszeműség és hazugság 83
II. A rosszhiszemű magatartásmódok 91
III. A rosszhiszeműség „hite” 105

Második rész
AZ ÖNMAGÁÉRT-VALÓ-LÉT

Első fejezet: Az önmagáért-való közvetlen struktúrái 111
I. Az önmagánál való jelenlét 111
II. Az önmagáért-való fakticitása 117
III. Az önmagáért-való és az értékek léte 123
IV. Az önmagáért-való és a lehetőségek léte 134
V. Az én és az ipszeitás köre 142

Második fejezet: Az időbeliség 145
I. Az idő három dimenziójának fenomenológiája 145
II. Az időbeliség ontológiája 169
III. Eredendő időbeliség és pszichikai időbeliség: a reflexió 190

Harmadik fejezet: A transzcendencia 213
I. A megismerés mint az önmagáért-való és az önmagában-való közötti viszony egyik típusa 214
II. A meghatározás mint tagadás 222
III. Minőség és mennyiség, potencialitás, eszközszerűség 228
IV. A világidő 247
V. A megismerés 259

Harmadik rész
A MÁSIKÉRT-VALÓ

Első fejezet: A másik létezése 265
I. A probléma 265
II. A szolipszizmus csapdája 267
III. Husserl, Hegel, Heidegger 277
IV. A tekintet 298

Második fejezet: A test 350
I. A test mint önmagáért-való-lét: a fakticitás 353
II. A másikért-való-test 387
III. A test harmadik ontológiai dimenziója 400

Harmadik fejezet: A másikhoz fűző konkrét viszonyok 409
I. A másikkal szembeni első magatartásmód: a szeretet,
a nyelv, a mazochizmus 412
II. A második magatartásmód a másikkal szemben:
a közömbösség, a vágy, a gyűlölet, a szadizmus 428
III. Az „együtt-lét" *(Mit-Sein)* és a „mi" 463

Negyedik rész
BIRTOKOLNI, CSINÁLNI ÉS LENNI

Első fejezet: Lenni és csinálni: a szabadság 486
I. A cselekvés előfeltétele a szabadság 486
II. Szabadság és fakticitás: a szituáció 536
III. Szabadság és felelősség 612

Második fejezet: Cselekedni és birtokolni 616
I. Az egzisztenciális pszichoanalízis 616
II. Csinálni és birtokolni: a birtoklás 635
III. A minőségről mint a lét feltárójáról 661

KONKLÚZIÓ

I. Önmagában-való és önmagáért-való:
metafizikai megjegyzések 681
II. Erkölcsi perspektívák 690

Castornak

Bevezetés

A LÉT NYOMÁBAN

I.
A FENOMÉN ESZMÉJE

A modern gondolkodás jelentős lépést tett azzal, hogy a létezőt azoknak a megjelenéseknek a sorozatára redukálta, amelyekben megmutatkozik. Ezzel felszámolni kívánt néhány dualizmust, amelyek akadályozták a filozófiát, és a fenomén monizmusával akarta ezeket felcserélni. Sikerült-e mindez?

Attól a dualizmustól mindenképpen megszabadultunk, amely a létezőben szembeállít egymással egy külsőt és egy belsőt. Nincs már külsője a létezőnek, ha ezen egy felületet értünk, amely elrejti tekintetünk elől a tárgy valódi természetét. S ez a valódi természet sem létezik már, ha a dolog rejtett valóságát értjük rajta, amelyet megsejthetünk vagy feltételezhetünk ugyan, de soha nem érhetünk el, minthogy az a dologhoz képest „belső". A létezőt megmutató megjelenések se nem belsők, se nem külsők: minden megjelenés ugyanannyit ér, mint a többi, mindegyik csupán más megjelenésekre utal, s egyik sem kitüntetett a másikhoz képest. Az erő például nem egy metafizikai és ismeretlen *„conatus"*, amely a hatásai (gyorsulás, elhajlás stb.) mögött rejtőzne, hanem a hatások összessége. Hasonlóképpen, az elektromos áramnak sincs semmilyen titkos fonákja: csupán fizikai-kémiai események halmaza (elektrolízisek, egy karbonszál izzása, a galvanométer mutatójának kimozdulása stb.), amelyekben megmutatkozik. Egyik esemény sem elég ahhoz, hogy teljesen feltárja, mégsem utalnak semmire, ami *mögöttük* lenne: önmagukra utalnak és a sorozat egészére. S ebből nyilvánvalóan következik az is, hogy a lét és a megjelenés dualizmusa már nem nyerhet magának polgárjogot a filozófiában. A megjelenés a megjelenések teljes sorozatára utal és nem egy rejtett valóságra, amely a létező egész *létét* felszívná önmagába. A megjelenés pedig nem csupán e lét összefüggéstelen megnyilvánulása. Amíg hittünk a noumenális valóságokban, a megjelenést tiszta negativitásként mutattuk be. A megjelenés az volt, „ami nem a lét"; csak az illúzió és a tévedés létével bírt. S ez a lét maga is kölcsönkapott volt, hamis látszat csupán, s a legnagyobb nehézséget az jelentette, hogy a megjelenés számára megfelelő kohéziót és létezést biztosítsunk, hogy ne oldódjon fel önmagától a nem-fenomenális létben. Ha azonban egyszer megszabadultunk attól, amit Nietzsche „a mögöttes világ illúziójának" nevezett, s már nem hiszünk a megjelenés-mögöttiben, akkor a megjelenés teljes pozitivitássá változik, lényege a „megjelenni" lesz, amely már nem szemben áll a lennivel, hanem épp ellenkezőleg, annak mértékét jelenti. Minthogy egy létező *léte* pontosan az, amiként *megjelenik*. Így

jutunk el a *fenomén* eszméjéhez, ahogyan azzal például Husserl vagy Heidegger „fenomenológiájában" találkozhatunk, a fenoménhez, avagy a relatív-abszolúthoz. A fenomén relatív marad, mivel a „megjelenni" lényegénél fogva feltételez valakit, akinek megjelenik. Viszont nem rendelkezik már a kanti *Erscheinung* kettős relativitásával. Nem utal egy mögötte lévő valódi létre, amely az abszolútum lenne. Abszolút módon az, ami, mivel úgy tárul fel, *ahogyan van*. A fenomén tanulmányozható és leírható mint olyan, mert *abszolút módon önmagára utal*.

Ugyanezzel azonban a potencia és aktus dualitása is megdől. Minden aktualitásban van. Az aktus mögött nincs sem potencia, sem *„hexis",* sem önálló képesség. El kell majd utasítanunk azt, hogy például „zseni" alatt – abban az értelemben, ahogy azt mondják, Proustnak „zsenije volt" vagy Proust zseni „volt" – bizonyos művek létrehozására való egyedi potenciát értsünk, amely tulajdonképpen nem merül ki azok létrehozásában. Proust zsenije nem az önmagában tekintett életmű, s nem is az annak előállításához meglévő szubjektív képesség, hanem az életmű egy személy megnyilvánulásainak összességeként tekintve. Így végül a jelenség és a lényeg dualizmusa is elutasíthatóvá válik. A jelenség nem elrejti a lényeget, hanem feltárja azt: a lényegként *van*. Egy létező lényege többé nem egy hatóerő a létező mélyén, hanem az a megmutatkozó törvényszerűség, amely megjelenései egymásra következését irányítja, vagyis a sorozat értelme. Poincaré nominalizmusával, amely egy fizikai valóságot (például az elektromos áramot) különböző megnyilvánulásainak *összegeként* határozott meg, Duhem joggal szegezte szembe saját elméletét, amelyben ezen megnyilvánulások *szintetikus egységének* fogalmával dolgozott. S persze a fenomenológia egyáltalán nem nominalizmus. A lényeg mint a sorozat értelme végeredményben csak a megjelenések összekapcsolódása, vagyis maga is megjelenés. Ez szolgál magyarázatul arra, hogy létezhet olyasvalami, mint a lényegekre vonatkozó szemlélet (például a husserli *Wesenschau*). Így tehát a fenomenális lét megnyilvánul, lényegét éppúgy kinyilvánítja, mint létezését, és semmi más nincs ezeknek a megnyilvánulásoknak a szorosan összekapcsolt sorozatán kívül.

Azt jelenti-e mindez, hogy a létezőt megnyilvánulásaira redukálva *mindenfajta* dualizmuson sikerült túllépnünk? Úgy tűnik, csak egy újfajta dualizmussá alakítottuk át a régieket: a véges és a végtelen dualizmusává. A létező nem redukálható megnyilvánulások *véges* sorozatára, mivel azok mindegyike egy folyvást változó szubjektummal áll viszonyban. Egy *tárgy* ugyan adódhatna csupán egyetlen *„Abschattung"*-on keresztül is, a *szubjektum* létének puszta ténye azonban az „Abschattung"-ról adódó nézőpontok megsokszorozásának lehetőségével jár. Mindez elegendő ahhoz, hogy a végtelenségig sokszorozzuk az adott „Abschattung"-ot. Azonkívül, ha a megjelenések sorozata véges lenne, ez azt

jelentené, hogy a korábbi megjelenéseknek nem lenne lehetőségük *újra megjelenni*, ami elképzelhetetlen lenne, vagy hogy azok mindegyike egyszerre adódhatna, ami még nagyobb képtelenség. Be kell látnunk, hogy a fenoménnel kapcsolatos elméletünk a dolog *valóságát* a fenomén *objektivitásával* cserélte fel, s hogy az utóbbit a végtelen segítségével alapozta meg. Ennek a csészének az a valósága, hogy itt *van*, s hogy az *nem én vagyok*. Ez világosabban úgy fogalmazható meg, hogy a megnyilvánulások sorozatát valamilyen *értelem* köti össze, amely nem az én tetszésemtől függ. Egy olyan megjelenés, amelyet önmagára redukálunk, s amely azon sorozat nélkül létezne, melynek részét képezi, csak egy szubjektív szemléleti teljesség lenne: az a mód, ahogyan a szubjektum afficiálódik. Ha a fenoménnek *transzcendensként* kell feltárulnia, elengedhetetlen, hogy a szubjektum maga transzcendálja a megjelenést a teljes sorozat felé, melynek az az egyik tagját alkotja. Elengedhetetlen, hogy a vörös benyomásán keresztül *a* vöröset ragadja meg. *A* vöröset, vagyis a sorozat értelmét; az elektrolízisen keresztül *az* elektromos áramot stb. De ha a tárgy transzcendenciája azon a szükségszerűségen alapul, hogy a megjelenésnek mindig transzcendálttá kell válnia, ebből az következik, hogy a tárgy megjelenéseinek sorozata eleve végtelenként tételeződik. Így tehát a megjelenés, amely *véges*, önmagára utal végességében, de ugyanakkor azt is megköveteli, hogy úgy ragadjuk meg, mint annak-megjelenését-ami-megjelenik, a végtelen felé túllépő lét megjelenéseként. Így a lét és a látszat dualizmusát a „véges és végtelen", vagy inkább „a végtelen a végesben" újabb ellentéte váltja fel: ami megjelenik, az valójában csak a tárgy egy *aspektusa*, a tárgy teljesen *benne* van ebben az aspektusban, ugyanakkor teljesen kívül is van rajta. Teljes egészében *belül*, amennyiben ebben az aspektus*ban* mutatkozik meg: önmagára utal mint a megjelenés struktúrájára, amely ugyanakkor a sorozat értelme is. Teljes egészében *kívül*, mivel maga a sorozat soha nem jelenik meg, s nem is képes megjelenni. Így tehát a kívül újra szemben áll a belüllel, s a lét-ami-nem-jelenik-meg a megjelenéssel. Hasonlóképpen egy bizonyos „potencia" is újra tábort ver a fenoménben, amely annak transzcendenciáját biztosítja: a valós vagy lehetséges megjelenések egy sorozatában kialakult lét potenciája. Proust zsenije, még a létrehozott művekre redukálva sem egyenlő azon lehetséges nézőpontok végtelenségével, amelyeket az életművel kapcsolatban felvethetnénk – ezt a prousti életmű „kimeríthetetlenségének" nevezhetnénk. S ez a kimeríthetetlenség, amely transzcendenciát és végtelenséget von maga után, vajon nem egy *„hexis"* abban a pillanatban, mikor azt a tárgyon éppen megragadjuk? Végül pedig a lényeg is radikálisan elválasztódik az egyes megjelenéstől, amely azt megmutatja, minthogy a lényegnek eleve az egyedi megnyilvánulások végtelen sorozata révén kell megnyilvánulnia.

Nyertünk vagy vesztettünk azzal, hogy a különböző ellentéteket egyetlen egységes dualitással helyettesítettük, amin az összes alapszik? Mindjárt meglátjuk. Egyelőre „a fenomén elméletének" első következményét abban a kijelentésben vonhatjuk le, hogy a megjelenés nem oly módon utal a létre, ahogy a kanti fenomén utal a noumenonra. Mivel mögötte nincs semmi, s csak önmagára utal (és a megjelenések sorozatára), nem *hordozhatja* más lét, csak a sajátja, a semminek a legvékonyabb hártyája sem létezhet, ami elválasztaná az abszolút-létet a szubjektív-léttől. Ha a megjelenés lényege egy olyan *„megjelenni"*, ami immár semmilyen *lét*nek nem mond ellent, legitim módon felvetődhet a *megjelenés létének* problémája. Ezzel a problémával fogunk most foglalkozni, s ez szolgál majd kiindulópontul a lét és a semmi kutatásában.

II.
A LÉTFENOMÉN ÉS A FENOMÉN LÉTE

A megjelenés nem alapul semmilyen tőle különböző létezőn: saját *léttel* bír. Az első lét tehát, amivel ontológiai kutatásaink során találkozunk, a megjelenés léte. De vajon e lét maga is megjelenés? Először annak tűnik. A fenomén az, ami megnyilvánul, s a lét valamilyen módon mindenkinek megnyilvánul, minthogy beszélni tudunk róla s bizonyos megértéssel rendelkezünk vele kapcsolatban. Lennie kell tehát egy *létfenoménnek*, a lét valamilyen megjelenésének, amely önmagában is leírható. A lét a közvetlen tapasztalaton keresztül lepleződik majd le számunkra, mint amilyen az unalom, az undor stb., az ontológia ennek a létfenoménnek a leírása lesz, úgy ahogy az megmutatkozik, vagyis minden közvetítő nélkül. Mégis szükséges feltennünk egy előzetes kérdést minden ontológiával kapcsolatban: vajon az így elért létfenomén azonos a fenomének létével? Vagyis: a lét, amely számomra feltárul, amely nekem *megjelenik*, vajon ugyanolyan természetű, mint azoknak a létezőknek a léte, amelyek nekem megjelennek? Látszólag nincs itt semmi probléma: Husserl megmutatta, hogyan hajtható végre minden esetben egy eidetikus redukció, vagyis hogyan tudunk minden esetben eltávolodni a konkrét fenoméntől annak lényegéhez, Heidegger számára pedig az „emberi valóság" ontiko-ontologikus, vagyis mindig képes túllépni a fenoménen annak létéhez. Az egyedi tárgytól a lényeghez vezető út azonban a homogéntől a homogénig vezető út. Vajon ugyanilyen út vezet a létezőtől a létfenoménig is? A létezőn túllépni a létfenoménhez csupán azt jelenti, hogy az adott létező *saját* létéhez lépünk túl, ahogy az egyes vörösön annak *saját* lényegéhez? Nézzük meg ezt kicsit alaposabban!

Egy egyedi tárgyban mindig elkülöníthetünk minőségeket, amilyen a szín, a szag stb. S ezekből kiindulva mindig meghatározhatunk valamilyen lényeget, amit ezek a minőségek maguk után vonnak, ahogy a jel maga után vonja a jelentést. A „tárgy – lényeg" együttese szerves egészet alkot: a lényeg nem a tárgy*ban* van, hanem a tárgy értelmét alkotja, azon megjelenések sorozatának eredője, amelyek a tárgyat feltárják. De a lét nem a tárgy egy megragadható minőségét alkotja a sok közül, s nem is a tárgy értelme. A tárgy nem úgy utal a létre, mint egy jelentésre: a létet lehetetlen lenne például *jelenlétként* meghatározni – minthogy a *távollét* szintén feltárja a létet, mivel nem *itt* lenni, az még mindig lenni. A tárgy nem *birtokolja* a létet, s létezése nem *részesülés* a létből, s nem is valami egyéb viszony. *Van*, ez az egyetlen mód létmódja meghatározására; hiszen a tárgy nem rejti el a létet, de nem is tárja fel azt: nem rejti el, mert hiába próbálnánk a létező bizonyos minőségeitől eltekinteni, hogy azok mögött megtaláljuk a létet, a lét mindegyiknek egyformán léte – a tárgy nem tárja fel azt, hiszen hiába fordulnánk a tárgyhoz létének megértése céljából. A létező fenomén, vagyis minőségek szerves egészének mutatja magát. Saját magát, nem pedig létét. A lét egyszerűen minden feltárulás feltétele: feltáró-lét és nem feltárult lét. Mit jelent akkor az ontológia felé való túllépés, amiről Heidegger beszél? Az biztos, hogy túl tudok lépni ezen az asztalon vagy ezen a széken azok léte felé, és fel tudom tenni az asztal-létre vagy a szék-létre vonatkozó kérdést. Ám ebben a pillanatban elfordítom tekintetemet az asztal fenoménjétől, hogy a lét fenoménjére irányítsam azt, ami már nem minden feltárulás feltétele, hanem maga is egy feltárult valami, egy megjelenés, s aminek mint olyannak a maga részéről szintén szüksége van egy létre, amelynek alapján fel tud tárulni.

Ha a fenomének léte nem válik létfenoménné, s ha mégis csak akkor tudunk a létről bármit is *mondani*, ha ezt a létfenomént vizsgáljuk, mindenekelőtt azt a meghatározott viszonyt kell megalapoznunk, ami a létfenomént és a fenomén létét egymással egyesíti. Mindezt könnyebben megtehetjük, ha tekintetbe vesszük, hogy az előző megjegyzések egészét közvetlenül a létfenomén feltáró szemlélete inspirálta. Minthogy a *létet nem* a feltárulás feltételének tekintettük, hanem megjelenésnek, mely fogalmakban rögzíthető, ezért mindenekelőtt azt láttuk be, hogy a megismerés önmagában nem adhat számot a létről, vagyis hogy a fenomén léte nem vezethető vissza a létfenoménre. Egyszóval a létfenomén „ontológiai" abban az értelemben, ahogy Szent Anzelm vagy Descartes bizonyítékát *ontológiainak* nevezzük. A létfenomén a lét hívása; mint fenomén egy olyan alapot követel, ami transzfenomenális. A létfenomén a lét transzfenomenalitását követeli meg. Ez nem azt jelenti, hogy a létre a fenomének *mögött* rejtőzve találhatnánk rá (láttuk, hogy a fenomén nem képes elrejteni a létet) – sem azt, hogy a fenomén olyan megjelenés, amely egy tőle különböző létre utal

(a fenomén annyiban van, *amennyiben megjelenés*, vagyis a lét alapján nyilvánul meg). Az előző okfejtésekből mégis az következik, hogy a fenomén létének, bármennyire egyidejű létezés is a fenoménnel, el kell szakadnia a fenomenális állapottól – amely csak annyiban létezik, amennyiben feltárul –, s meg kell haladnia azt, minthogy csak ő alapozhatja meg a fenoménekre vonatkozó ismereteinket is.

III.
A PREREFLEXÍV *COGITO ÉS A* PERCIPERE *LÉTE*

Talán azt válaszolják majd, hogy a fent említett nehézségek mindegyike a lét egy bizonyos felfogásához kötődik, az ontológiai realizmusnak egy olyan fajtájához, ami teljességgel összeegyeztethetetlen már magával a *megjelenés* fogalmával is. A megjelenés létének valójában az a mércéje, hogy *megjelenik*. S mivel a realitást a fenoménre korlátoztuk, ezért a fenoménről azt állíthatjuk, hogy *van*, mivel *megjelenik*. Miért ne tágítanánk a gondolatot a végletekig és mondanánk azt, hogy a megjelenés léte saját megjelenése? Ezzel azonban egyszerűen csak új kifejezéseket keresnénk, hogy Berkeley régi *„esse est percipi"*-jét új köntösbe öltöztessük. S ugyanezt teszi Husserl, amikor a fenomenológiai redukció végrehajtása után az *irreális* noémát kezdi tárgyalni, s kijelenti róla, hogy annak *„esse"*-je egy *„percipi"*.

Berkeley híres formulája nem tűnik kielégítőnek számunkra. Méghozzá két alapvető okból, az egyik a *percipi* természetéből ered, a másik pedig a *percipere*-jéből.

A „percipere" *természete*. – Ha minden metafizika feltételez egy ismeretelméletet, minden ismeretelmélet is feltételez egy metafizikát. Ez azt jelenti, többek között, hogy az idealizmusnak, amely a létet nagy gonddal arra az ismeretre redukálja, amellyel arról rendelkezünk, előzőleg valamilyen módon be kell biztosítania a megismerés létét. Ám ha ezzel szemben, úgy kezdünk neki a dolognak, hogy a megismerést adottnak vesszük, anélkül, hogy létének megalapozásával foglalkoznánk, s azután kijelentjük, hogy *„esse est percipi"*, akkor az „észlelő-észlelt" totalitása szintén nem lesz szilárd létre alapozva, hanem összeomlik és semmibe vész. Ekkor a megismerés léte már nem mérhető le a megismerés segítségével; elszökik a *„percipi"* elől.[1] Tehát a *percipere* és a *percipi* létalapja ki kell vonja magát a *percipi* alól: transzfenomenálisnak kell lennie. Visszatértünk kiin-

[1] Magától értetődik, hogy minden olyan próbálkozásunk, amivel a „perciperét" az ember egy másik *megnyilvánulására* akarjuk cserélni, ugyanennyire terméketlen marad. Ha elfogadnánk, hogy a lét a „cselekedni"-ben tárul fel az ember számára, akkor is biztosítanunk kellene a cselekvésen kívül még a cselekedni létét is.

dulópontunkhoz. Ha egyesek egyet is értenek velünk abban, hogy a *percipi* egy olyan létre utal, ami kivonja magát a megjelenés törvényei alól, ennek ellenére kitartanak amellett, hogy ez a transzfenomenális lét a szubjektum léte. A *percipi* így a *percipiensre* utalna – az ismeret a megismerésre, a megismerés pedig a megismerő létre, amennyiben az *van*, nem pedig amennyiben ismert, egyszóval a tudatra. Husserl ezt megértette: mert számára a noéma a noézis irreális korrelátuma, aminek ontológiai törvénye a *percipi*, azonban a noézis *realitásként* jelenik meg nála, amelynek alapvető jellemzője, hogy a reflexiónak, ami *megismeri*, úgy adódik, mint „ami már előzőleg ott volt". Minthogy a megismerő szubjektum léttörvénye a *tudati-lét*. A tudat nem a megismerés egy módja, amit belső érzéknek vagy önismeretnek hívunk, hanem a szubjektum transzfenomenális létdimenziója.

Próbáljuk meg kicsit pontosabban megérteni ezt a létdimenziót. Azt mondtuk, hogy a tudat azért megismerő lét, mert *van*, és nem azért, mert ismert. Ez azt jelenti, hogy ha magát a megismerést akarjuk megalapozni, le kell mondanunk a megismerés primátusáról. S a tudat kétségtelenül képes megismerni és képes önmagát megismerni. Viszont nem egy önmagához visszaforduló megismerés.

Ahogy Husserl megmutatta, minden tudat valaminek a tudata. Ez azt jelenti, hogy nincs olyan tudat, ami ne egy transzcendens tárgy *tételezése* lenne, vagy ha jobban tetszik, a tudatnak nincs „tartalma". Le kell mondanunk az ilyesféle semleges „adottságokról", melyek az éppen választott vonatkoztatási rendszer szerint a „világban" vagy a „pszichében" alakulnának ki. Az asztal nincs a tudat*ban*, még reprezentációként sem. Az asztal a tér*ben* van, az ablak mellett stb. Az asztal létezése a tudat számára egy átlátszatlansági központ; végtelen folyamat kellene hozzá, hogy egy tárgy teljes tartalmát leltárba vehessük. Ha bevezetnénk ezt az átlátszatlanságot a tudatba, a leltározást, amit a tudat végre tud hajtani, a végtelenre utalnánk, a tudatból dolgot csinálnánk, s elutasítanánk a cogitót. A filozófia első lépését tehát az kell alkossa, hogy felszámolja a tudat tárgyait és újraalapozza annak valódi viszonyát a világhoz, vagyis azt, hogy a tudat a világ*nak* a pozicionális tudata. Minden tudat pozicionális, amennyiben transzcendálja magát, hogy elérjen egy tárgyat, s ezen a pozíción kívül semmi egyéb: aktuális tudatom minden *intenciója* kifelé, az asztal felé irányul; minden ítélő vagy gyakorlati tevékenységem, teljes pillanatnyi affektivitásom transzcendálja magát, az asztalt célozza meg és abban oldódik fel. Nem minden tudat megismerés (léteznek affektív tudatmódok például), viszont minden megismerő tudat csak tárgyának megismerése lehet.

Annak szükséges és elégséges feltételét azonban, hogy egy megismerő tudat saját tárgyá*nak* a megismerése legyen, az alkotja, hogy önmaga tudata is legyen,

mint ami ezen megismerésként van. Ez elengedhetetlen feltétel: ha a tudatom nem lenne tudatában annak, hogy asztaltudat, anélkül lenne az adott asztal tudata, hogy tudatában lenne ennek, vagy ha jobban tetszik, olyan tudat lenne, amely nem tudna saját magáról, tudattalan tudat – ami képtelenség. És elégséges feltétel is: hogy valóban rendelkezzem az asztal tudatával, ahhoz elegendő, ha tudatában vagyok, hogy ennek az asztalnak a tudatával rendelkezem. Mindez persze ahhoz az állításhoz már nem elegendő, hogy ez az asztal *önmagában* létezik – de ahhoz igen, hogy létezik *számomra*.

Mi lenne hát a tudatnak ez a tudata? Ezen a ponton általában a megismerés elsőbbségének illúziójába esünk, mert rögtön készek vagyunk a tudat tudatából Spinoza módján egy *idea ideae*-t csinálni, vagyis az ismeret ismeretét. Alain például, miután megfogalmazza az alábbi evidenciát: „Tudni annyi, mint a tudás tudatával rendelkezni", az alábbi formában fordítja le mindezt: „Tudni annyi, mint tudni, hogy tudunk". Ily módon a *reflexiót* avagy a tudat pozicionális tudatát, vagy még pontosabban *a tudat megismerését* határoztuk volna meg. Ez teljes tudat lenne, és olyan dolog felé irányulna, ami nem ő, vagyis a reflektált tudat felé. Transzcendálná tehát önmagát és – mint a világ*nak* a pozicionális tudata – tárgya megcélzásában merülne ki. Csupán ez a tárgy maga is szintén tudat lenne.

A tudatról való tudatnak ez az értelmezése azonban számunkra egyáltalán nem tűnik elfogadhatónak. A tudatnak a megismerésre való redukálása tulajdonképpen azzal jár, hogy a tudatba bevezetjük azt a szubjektum-objektum dualitást, ami a megismerés jellemző jegye. Ha azonban elfogadjuk a megismerő-megismert kettősség törvényszerűségét, szükségünk lesz egy harmadik terminusra, hogy a megismerő is ismertté váljon, s akkor az alábbi dilemmával találjuk szemben magunkat: vagy megállunk a sorozat egy tetszőleges eleménél: a megismert – a megismerő ismerete – a megismerő ismeretének megismerője stb. Ily módon a teljes fenomén az ismeretlenbe zuhanna, vagyis mindig egy önmagáról nem-tudó gondolkodáshoz jutnánk mint végső határhoz – vagy a végtelen regresszió (*idea ideae ideae* stb.) szükségszerű voltát állítanánk, ami pedig értelmetlen. Így a megismerés ontológiai megalapozásának szüksége egy újabbal egészülne ki: az episztemológiai megalapozás szükségével. Vagy talán nem kell bevezetnünk a tudatba a kettősség törvényét? Az öntudat nem kettősség. Ha el kívánjuk kerülni a végtelen regressziót, akkor az öntudatnak önmagának önmagához való közvetlen és nem-megismerő viszonyulásnak kell lennie.

Másrészt a reflexív tudat a reflektált tudatot tárgyként tételezi: a reflexió aktusában ítéleteket hozok a reflektált tudatról, szégyenkezek miatta, büszke vagyok rá, felvállalom vagy elutasítom stb. Viszont az a közvetlen tudat, amelyet észleléskor alkotok, nem engedi meg sem azt, hogy ítélkezzek, sem hogy kiálljak

valami mellett, sem hogy szégyenkezzek. A közvetlen tudat nem *ismeri* az észlelésem, nem *tételezi* azt: minden intenció, ami aktuális tudatomban van, kifelé, a világ felé irányul. Cserében észlelésemnek ez a spontán tudata *konstitutív* észlelő tudatomra nézve. Másszóval minden pozicionális tárgytudatom egyszersmind önmagának nem pozicionális tudata is. Ha a cigarettatárcában lévő cigarettákat számolom, az a benyomásom, hogy ennek a csoport cigarettának valamilyen objektív tulajdonságát tárom fel: *tizenkét cigaretta van*. Ez a tulajdonság világban létező tulajdonságként jelenik meg tudatom számára. Nagyon is képes vagyok semmilyen pozicionális tudattal nem rendelkezni számolásukat illetően. Nem „ismerem magam számolóként". A gyerekek szolgálnak legjobb bizonyítékul erre, akik képesek spontán elvégezni egy összeadást, de nem képesek *megmagyarázni*, hogyan csinálták: Piaget tesztjei, amik ezt jól mutatják, kitűnő cáfolatát adják Alain meghatározásának: tudni annyi, mint tudni, hogy tudunk. Ezzel együtt azonban, abban a pillanatban, amikor a cigaretták tizenkettőnek látszanak, összeadási tevékenységemről nem-tételező tudattal bírok. Ha rám szól valaki, ha megkérdezi, hogy „Ön mit csinál?", azonnal rávágom, hogy „Számolok", s ez a válasz nemcsak arra a pillanatnyi tudatra irányul, amelyet reflexió révén el tudok érni, hanem azokra is, amelyek anélkül múltak el, hogy reflektáltam volna rájuk, azokra, amelyek közvetlen múltamban egyszer s mindenkorra *reflektálatlanok* maradtak. Vagyis semmiféle elsőbbsége nincs a reflexiónak a reflektált tudathoz képest: nem a reflexió tárja fel a reflektált tudatot a reflektáló tudat számára. Épp ellenkezőleg, a nem-reflexív tudat az, ami lehetővé teszi a reflexiót: létezik egy prereflexív cogito, ami a karteziánus cogito feltétele. De a számolás nem-tételező tudata alkotja feltételét összeadó tevékenységemnek is. Ha mindez másként lenne, hogyan lehetne az összeadás különböző tudataim egységesítő témája? Ahhoz, hogy ez a téma irányítsa az egységesítések és jóváhagyások teljes sorozatát, nem dologként, hanem működő intencióként kell jelen lennie önmaga számára, ami csak mint „feltáró-feltárult" képes létezni, hogy Heidegger egyik kifejezését alkalmazzuk. Tehát ahhoz, hogy számoljunk, rendelkeznünk kell a számolás tudatával.

Ez kétségtelen, mondanák, de mindez körkörös. Hiszen ahhoz, hogy tudatában lehessek a számolásnak, vajon nem szükséges, hogy *valóban* számoljak? Ez igaz. Még sincs itt semmilyen körkörösség, vagy ha tetszik, a tudat természete az, hogy „körkörösségben" létezik. Ez az, amit úgy fejezhetünk ki: minden tudatos létezés a létezés tudataként létezik. Most már érthetővé vált, hogy a tudat elsődleges tudata miért nem pozicionális: mivel egységben létezik azzal a tudattal, amelynek a tudata. Egy csapásra észleléstudatként és észlelésként határozza meg magát. A szintaxis szükségszerűségei eddig arra kényszerítettek, hogy a „nem-pozicionális önmagunk*nak* a tudatáról" beszéljünk. Mostantól

azonban már nem használhatjuk ezt a kifejezést, mivel az „*önmagunknak*" még mindig az ismeret eszméjét ébreszti bennünk. (Ezentúl a „nak"-ot zárójelbe tesszük, hogy jelezzük, csak egy grammatikai kényszer folytán van ott.)

Ezt az önmagunk(nak a) tudatát nem kell valamilyen újfajta tudatnak tekinteni, hanem *az egyetlen létezésmódnak, ami lehetséges, hogy valaminek a tudatával rendelkezzünk*. Ahogy egy kiterjedt tárgynak a három dimenzióban kell léteznie, egy intenció, egy tetszés, egy fájdalom is csak önmagá(nak) közvetlen tudataként létezhet. Az intenció léte csak tudat lehet, máskülönben az intenció dolog lenne a tudatomban. Mindezt tehát nem úgy kell értenünk, hogy valamilyen külső ok (egy szervi működési zavar, egy tudattalan benyomás, egy másik *„Erlebnis"*) határozza meg egy pszichikai esemény – például egy öröm – létrejöttét, s hogy másrészt az így meghatározott esemény materiális struktúrájában kényszerítve van arra, hogy önmagá(nak a) tudataként jöjjön létre. Ezzel a nem-tételező tudatot a pozicionális tudat *minőségévé* tennénk (abban az értelemben, hogy az észlelés, ennek az asztalnak a pozicionális tudata még az önmagá(nak a) tudata minőségével is bírna), s így visszazuhannánk a megismerés teoretikus elsőbbségének illúziójába. S ezenkívül mindez a pszichikai esemény dologgá tételét is jelentené, s azt tudatosnak *minősítenénk*, ahogy például ezt az itatóspapírt rózsaszínnek minősíthetjük. Az öröm nem különülhet el – még logikailag sem – az öröm tudatától. Az öröm(nek a) tudata konstitutív az örömre nézve mint létezésének módja, mint az az anyag, amelyből létrejött – nem forma, amely utólag valamilyen hedonista anyaggal töltődne be. Az öröm nem létezhet az örömtudat „előtt" – még a virtualitás vagy a potencialitás módján sem. Egy potenciaként létező öröm csak mint a potencialitásban lét(nek a) tudata létezhet, s a tudat virtualitása csak mint a virtualitás tudata.

Ám ahogy azt az imént megmutattuk, azt is el kell kerülnünk, hogy az örömöt annak a tudatnak a segítségével definiáljuk, amellyel róla rendelkezünk. Ez ugyanis a tudat idealista felfogásába való belezuhanást jelentené, ami épp ellenkező irányból vezetne vissza a megismerés elsőbbségéhez. Az örömnek nem kell feloldódnia a tudat mögött, amellyel önmagá(ról) rendelkezik: nem valamilyen reprezentáció, hanem konkrét, teljes és abszolút esemény. Éppúgy *nem* egy önmagá(nak a) tudatát jellemző minőség, ahogy az önmagá(nak a) tudata sem az öröm egy minősége. Éppúgy *nincs először* valamilyen tudat, amelyet *azután* az „öröm" affekciója érne, mint a vizet, amit az ember megszínez, s nincs először valamilyen öröm (tudattalan vagy pszichológiai), amely azután a tudatos minőségére tenne szert, mintha utólag valamilyen fénynyaláb világítaná meg. Egyetlen oszthatatlan, feloldhatatlan lét van – nem pedig egy szubsztancia, amely a minőségeit mint alacsonyabb szintű létmódokat csupán magán viselné, hanem

egy lét, amely minden részében létezés. Az öröm az önmagam(nak a) tudata létét jelenti, s az önmagam(nak a) tudata az öröm léttörvénye. Ez az, amit Heidegger nagyon pontosan megfogalmazott, amikor azt írta (tulajdonképpen a *Dasein*ról beszélve, nem pedig a tudatról): „E létező 'mi'-jét *(essentia),* amennyire erről egyáltalán beszélni lehet, léte *(existentia)* alapján kell megérteni." Ez annyit jelent, hogy a tudat nem valamilyen absztrakt lehetőség egy egyedi példányaként jön létre, hanem a lét mélyéről felbukkanva maga hozza létre és tartja fenn saját lényegét, vagyis lehetőségei szintetikus rendjét.

Mindez azt is jelenti, hogy a tudat épp ellenkező léttípussal rendelkezik, mint amit az ontológiai bizonyíték tár fel számunkra: minthogy a tudat *nem lehetséges* a lét előtt, viszont léte minden lehetőség forrása és feltétele, ezért létezése vonja maga után lényegét. Amit Husserl nagyon szerencsésen a „tényszükségszerűség" fogalmát használva fejez ki. Ahhoz, hogy az örömnek lényege legyen, előzőleg már ezen örömtudat *tényének* léteznie kell. S hiába hajlanánk arra, hogy a tudat állítólagos *törvényszerűségeit* hangoztassuk, melyek artikulált egysége alkotná annak lényegét: egy törvény a megismerés transzcendens tárgya; ebben csak a törvény tudatával rendelkezhetünk és nem a tudat törvényével. Ugyanezen okokból lehetetlen egy tudatnak más motivációt tulajdonítani, mint saját magát. Hacsak nem kellene elismernünk, hogy a tudat, amennyiben ténylegesen van, nem önmagá(nak a) tudata. Bizonyos értelemben lét(ről való) tudat nélküli létnek kellene lennie. Abba a túl gyakran felbukkanó illúzióba esnénk, aminek köszönhetően a tudatból fél-tudattalan vagy passzív dolgot csinálnak. A tudat azonban minden részében tudat. Csak ő maga képes önmagát behatárolni.

A tudatnak ezt az önmaga általi meghatározottságát nem úgy kell felfognunk, mint egy genezist, mint egy valamivé válást, hiszen akkor fel kellene tennünk, hogy a tudat megelőzi saját létezését. S önmaga létrehozását nem is valamilyen aktusnak kell tekintenünk. Máskülönben a tudat önmagá(nak) mint olyan aktusnak a tudata lenne, ami nincs. A tudat teljes létezés s önmagának ez az önmaga általi meghatározása alapvető jellemzője. Attól is óvakodnunk kell majd, hogy az „önmaga oka" kifejezés megtévesszen minket, s egyfajta folyamatot feltételezzünk, ami az önmaga oka és az önmaga hatása közötti viszonyt jelentené. Sokkal megfelelőbb lenne egyszerűen csak annyit mondani: a tudat önmaga által létezik. S ezen nem azt kellene értenünk, hogy önmagát „a semmiből vonja ki". Nem létezhet a „tudat semmije" a tudat *előtt*. A tudat „előtt" csak egy létteljességet képzelhetünk el, amelynek egyetlen eleme sem utal valamilyen távollévő tudatra. Hogy létezhessen a tudat semmije, ahhoz egy tudatra van szükség, ami már volt, s ami nincs többé, s egy tanúskodó tudatra, ami

a korábbi tudat semmijét a felismerés szintézisébe helyezi. A tudat megelőzi a semmit, s a létből „vonja ki magát".[2]

Talán egy kis fáradságba kerül ezeket a következtetéseket elfogadnunk. De ha jobban megnézzük, teljesen világosnak tűnnek majd: nem az a paradoxon, hogy vannak önmaguk által létező dolgok, hanem hogy csak ilyenek vannak. A passzív lét az, ami igazából elgondolhatatlan, vagyis egy olyan létezés, ami anélkül marad fenn, hogy önmaga létrehozására és önmaga fenntartására képes lenne. Ebből a nézőpontból semmi sem felfoghatatlanabb, mint a tehetetlenség elve. S tulajdonképpen honnan „jönne" a tudat, ha valamiből „jönne"? A tudattalan vagy a pszichikai mélységeiből. Ha azonban belegondolunk, hogy ezek a mélységek hogyan létezhetnek, s honnan vehetik saját létezésüket, újra a passzív létezés koncepciójánál találjuk magunkat, vagyis újra teljesen képtelenek vagyunk megérteni, hogy ezek a nem-tudatos adottságok, melyek nem önmagukból nyerik létezésüket, hogyan képesek a tudatot mégis fenntartani, s főleg erőfeszítést tenni arra, hogy létrehozzák. Ez elég jól megmutatkozik az *„a contingentia mundi"* érve iránt táplált széleskörű rokonszenvben.

Miután tehát visszautasítottuk a megismerés elsődlegességét, felfedeztük a megismerő *létét* s ráleltünk az abszolútumra, arra az abszolútumra, amit a tizenhetedik századi racionalisták a megismerés tárgyaként határoztak meg és logikai úton alkottak meg. Ám éppen azért, mert itt a létezés és nem a megismerés abszolútumáról van szó, az a híres ellenvetés sem merülhet fel, mely szerint egy általunk ismert abszolútum már nem abszolútum, mivel viszonylagossá vált ahhoz az ismerethez képest, amit róla alkottunk. Az abszolútum itt valójában már nem a megismerés területén belüli logikai konstrukció eredménye, hanem a legkonkrétabb tapasztalat tárgya. S egyáltalán nem *relatív* ehhez a tapasztalathoz képest, mivel *ő maga* ez a tapasztalat. S emellett nem-szubsztanciális abszolútum. A karteziánus racionalizmus abba az ontológiai hibába esett, hogy nem vette észre, ha egyszer az abszolútum a létnek a lényeg feletti primátusával határozható meg, akkor nem tekinthetjük szubsztanciának. A tudat egyáltalán nem szubsztanciális, hanem egy tiszta „megjelenés", abban az értelemben, hogy csak annyiban létezik, amennyiben megjelenik. S éppen azért tekinthető abszolútumnak, mivel tiszta megjelenés, mivel totális ürességként (minthogy az egész világ rajta kívül van), éppen mert a megjelenés és a létezés azonos benne.

[2] Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a tudat saját létének alapja. Épp ellenkezőleg, a későbbiekben majd látni fogjuk, hogy a tudat léte teljesen esetleges. Csupán azt kívánjuk jelezni: 1. hogy *semmi* nem oka a tudatnak; 2. hogy ő az oka saját létmódjának.

IV.
A PERCIPI *LÉTE*

Úgy tűnik, kutatásunk végére értünk. A dolgokat a megjelenéseiket összekötő totalitásra redukáltuk, azután megállapítottuk, hogy ezek a megjelenések egy olyan létet követelnek meg, amely maga már nem megjelenés. A *„percipi"* egy *„percipiens"*-hez utalt minket, akinek a léte tudatként tárult fel számunkra. Így elértük volna a megismerés ontológiai alapját, azt az első létet, amely számára minden más megjelenés megjelenik, az abszolútumot, aminek viszonylatában minden fenomén relatív. Ez egyáltalán nem a szubjektum, a szó kanti értelmében, hanem maga a szubjektivitás, az „önmaga" önmagában való immanenciája. Megszabadultunk az idealizmustól: az idealizmus a létet a megismeréssel méri, amely azt a dualitás törvényének rendeli alá; csak *megismert* lét van, legyen szó akár magáról a gondolkodásról: a gondolkodás csak saját termékein keresztül jelenik meg, vagyis mindig csak már kész gondolatok jeleként ragadjuk meg; s a filozófusnak a gondolkodást keresve a már kész tudományokat kell vizsgálnia, hogy mint lehetőségfeltételüket kivonja azokból. Mi viszont egy olyan létet ragadtunk meg, amit nem érint a megismerés és alapjául szolgál annak, egy olyan gondolkodást, ami egyáltalán nem reprezentációként vagy kifejtett gondolatok jeleként adódik, hanem közvetlenül ragadjuk meg, amennyiben létezik – s a megragadásnak ez a módja nem a megismerés fenoménje, hanem a lét szerkezete. Ebben a pillanatban a husserli fenomenológia talaján találjuk magunkat, bár maga Husserl nem mindig maradt hű saját eredeti szemléletéhez. Elégedettek vagyunk tehát? Rátaláltunk egy transzfenomenális létre, de vajon ez az a lét, amihez a létfenomén utal minket, ez a fenomén léte? Másként fogalmazva, a tudat léte elegendő ahhoz, hogy megalapozza a megjelenés létét, amennyiben az megjelenés? Elragadtuk a létet a fenoméntől, hogy azután a tudatnak adjuk, s arra számítottunk, hogy az majd visszaadja neki. Képes lesz-e erre? Ez az, ami a *„percipi"* ontológiai igényeinek tanulmányozására késztet minket.

Jegyezzük meg először is, hogy létezik az észlelt dolog egyfajta léte, amennyiben észlelt. Még ha szubjektív benyomások összességére kívántam is redukálni ezt az asztalt, legalább arra fel kell figyelnem, hogy az asztal ezen a szintézisen keresztül mégiscsak önmagát tárja fel, *mint asztalt*, hogy az asztal ebben a szintézisben a transzcendens határt jelenti, az értelmet és a célt. Az asztal a megismerés előtt van, s nem asszimilálható abba az ismeretbe, amelyet róla alkotunk, máskülönben tudat lenne, vagyis tiszta immanencia, s eltűnne *mint* asztal. S ugyanígy még ha csak azért kellene is elválasztanunk a szubjektív benyomásoknak attól a szintézisétől, amelyen keresztül megragadjuk, hogy értel-

mes lehessen, akkor sem tudna ez a szintézis *lenni*: ezzel az összekapcsolás szintetizáló tevékenységére redukálnánk. Amennyiben tehát a megismert nem oldódhat fel a megismerésben, el kell ismernünk számára valamilyen létet. Ez a lét, azt mondják, a *percipi*. Lássuk be először is, hogy a *percipi* léte nem redukálható pusztán a *percipiens* létére – vagyis a tudatra – éppúgy, ahogy az asztal sem redukálható a reprezentációk kapcsolataira. Sőt, azt is mondhatnánk, hogy *relatív* e lét tekintetében. Ez a *relativitás* azonban nem ment fel a *percipi* létének vizsgálata alól.

Márpedig a *percipi* módja a *passzivitás*. Ha tehát a fenomén léte *percipi*jében áll, akkor ez a lét passzivitás. Relativitás és passzivitás, ezek lennének az *esse* szerkezeti jellemzői, amennyiben az *esse* redukálható lenne a *percipi*re. Mi a passzivitás? Passzív vagyok, amikor egy olyan változáson esem át, amelynek nem én vagyok az eredete – vagyis sem az alapja, sem a létrehozója. Tehát létem olyan létmódot visel magán, aminek nem ő az eredete. Csakhogy ahhoz, hogy ezt magán viselje, léteznem kell, s ebből adódóan létezésem mindig a passzivitáson túl helyezkedik el. A „passzív módon hordozni" egy olyan magatartásmódot jelent például, amit *fenntartok* és ami szabadságomat éppúgy érinti, mint a „határozottan visszautasítani". Ha mindörökre annak kell lennem, „akit-megsértettek", létemben állhatatossá kell válnom, vagyis hatással kell lennem önmagamra létezésem tekintetében. Viszont éppen ezáltal bizonyos értelemben újra felkarolom és vállalom sértődöttségemet, megszűnök passzív lenni vele szemben. Ebből az alábbi alternatíva adódik: vagy nem vagyok passzív létemben, s akkor magam válok affekcióim alapjává, még akkor is, ha először nem is én vagyok annak eredete; vagy a passzivitás egészen létezésem legmélyéig áthat, létem befogadott lét, s akkor minden a semmibe zuhan. A passzivitás így egy kétszeresen relatív fenomén: relatív annak az aktivitásához képest, aki cselekszik, és annak a létezéséhez képest, aki elszenvedi a dolgokat. Ebből az következne, hogy a passzivitás nem vonatkozhatna magának a passzív létezőnek a létére: a passzivitás egy létnek egy másik léthez való viszonya, és nem a létnek a semmihez. Lehetetlen, hogy a *percipere afficiálja* a lét *perceptum*át, mivel ahhoz, hogy afficiálva legyen, a *perceptumnak* már valamilyen módon adva kell lennie, tehát léteznie kell, mielőtt szert tenne a létre. Egyfajta *teremtést* is érthetünk ezalatt, feltéve, hogy a teremtett lét visszavonja magát, újra kiragadja magát a teremtő kezeiből, hogy azonnal önmagába záródjon s magára vegye saját létét: ebben az értelemben létezik egy könyv szerzője *ellenében*. Viszont, ha a teremtő aktusnak meghatározatlan ideig folytatódnia kell, ha a teremtett lét legutolsó részletéig fenntartásra szorul, ha nincs semmiféle egyéni függetlensége, ha *önmagában* semmi, akkor a teremtmény semmiben nem különbözik teremtőjétől, feloldódik abban; egy hamis transzcendenciával lenne így dolgunk,

s a teremtőnek magának sem lehetne az az illúziója, hogy kiléphet saját szubjektivitásából.[3]

Egyébként az elszenvedő passzivitása a cselekvőtől is hasonló passzivitást követel meg – ez az, amit az akció-reakció elvében fejezünk ki: azért tud a kezünk törni, vágni, fogni, mert képesek vagyunk törni, megvágni, megfogni. Mekkora rész passzivitást tulajdoníthatunk az észlelésnek, a megismerésnek? Ezek teljes egészükben aktivitások és spontaneitások. A tudat éppen azért nem tud semmire sem hatni, mert tiszta spontaneitás, mert semmi nem kezdheti ki. Az *esse est percipi* tehát azt követelné, hogy a tudat, ez a tiszta spontaneitás, amely semmire nem képes *hatni*, létet nyújtson egy transzcendens semminek, de közben tartsa fenn benne létének semmijét is: megannyi abszurditás. Husserl úgy próbálta kivédeni ezeket az ellenvetéseket, hogy a passzivitást bevezette a *noézisbe*: ez lenne a *hülé* avagy az élmények tiszta árama és a passzív szintézisek anyaga. De így csak egy újabbal bővítette azoknak a nehézségeknek a számát, amikről említést tettünk. Ezzel újra bevezette azokat a semleges adottságokat, melyek lehetetlenségét az imént mutattuk ki. Ezek kétségtelenül nem a tudat „tartalmai", de ettől csak még felfoghatatlanabbak lesznek. A *hülé* nem lehet a tudatból, máskülönben feloldódna az áttetszőségben, s nem tudná nyújtani azt a benyomásszerű és szilárd alapot, aminek a tárgyhoz kellene vezetnie. De ha nem tartozik a tudathoz, honnan nyeri létét és átlátszatlanságát? Hogyan képes megőrizni egyszerre a dolgok átlátszatlan ellenállását s a gondolkodás szubjektivitását is? *Esse*-je nem eredhet egy *percipiből*, hiszen még csak nem is észlelt, hiszen a tudat a tárgyak felé transzcendálja. De ha csak önmagából nyeri létét, akkor újra a tudat és a tőle független létezők viszonyának megoldhatatlan problémájával találjuk szemben magunkat. S még ha egyet is értenénk Husserllel, hogy van a noézisnek egy hületikus rétege, nem tudnánk megérteni, hogyan képes a tudat ezt a szubjektívet az objektivitás felé transzcendálni. A *hülét* a dolog és a tudat jellemzőivel ellátva, Husserl úgy vélte, megkönnyítette az átjárást az egyiktől a másikhoz, de csak egy hibrid létet sikerült létrehoznia, amit a tudat is elutasít, de nem képezheti részét a világnak sem.

Ezenkívül láthattuk, a *percipi* azt vonja maga után, hogy a *perceptum* létének törvényszerűségét a relativitás alkotja. El tudnánk gondolni, hogy az ismeret léte relatív lenne a megismeréshez képest? Mit jelentene a létrelativitás egy létező számára, ha nem azt, hogy ennek a létezőnek más dologban, nem magában van a léte, vagyis *egy olyan létezőben, ami nem ő*. Persze nem elgondolhatatlan, hogy egy lét kívül legyen önmagán, ha ezen azt értjük, hogy ez a lét *saját* külsőlegessége. De itt nem ez a helyzet. Az észlelt lét a tudattal szemben létezik, a tudat

[3] A szubsztancia karteziánus tana ezért lelt logikus beteljesülésére a spinozizmusban.

nem képes elérni azt, és az nem képes a tudatba behatolni, s minthogy el van szakítva a tudattól, saját létezésétől van elszakítva. Nem ér semmit, ha Husserl módján irreálist csinálunk belőle; még irreálisként is léteznie kell valahogy.

A *relativitás* és *passzivitás*, ami a létmódok két meghatározója lenne, tehát semmiképp sem alkalmazhatók a létre. A fenomén *esse*-je nem lehet a *percipi*-je. A tudat transzfenomenális léte nem alapozhatja meg a fenomén transzfenomenális létét. Láthatjuk, miben tévedtek a fenomenalisták: miután a tárgyat – teljes joggal – a sorozattá összekapcsolódó megjelenéseire redukálták, azt hitték, hogy ezzel a létét is létmódjainak egymásutánjára redukálják, s ezért a tárgyat olyan fogalmakkal magyarázták, amelyek csak a létmódokra alkalmazhatók, hiszen csak egy már létező létsokaság között fennálló viszonyokat jelölnek.

V.
AZ ONTOLÓGIAI BIZONYÍTÉK

Nem adjuk meg a létnek, ami jár: azt hittük, fel vagyunk mentve az alól, hogy a transzfenomenalitást megadjuk a fenomén létének, mivel felfedeztük a tudat létének transzfenomenalitását. Látni fogjuk azonban, hogy maga ez a transzfenomenalitás követeli meg a fenomén létének transzfenomenalitását. Létezik egy „ontológiai bizonyíték", amely nem a reflexív *cogitóból*, hanem a *percipiens prereflexív* létéből ered. Ezt próbáljuk kifejteni a következőkben.

Minden tudat valami*nek* a tudata. A tudatnak ezt a definícióját két meglehetősen különböző értelemben érthetjük: vagy azt értjük alatta, hogy a tudat konstitutív tárgyának létére nézve, vagy azt, hogy a tudat legalapvetőbb természetét illetően egy transzcendens léthez való viszonyulás. Az első megfogalmazás azonban önmagát rombolja le: valami*nek* a tudata lenni annyit jelent, mint egy konkrét és teljes jelenléttel állni szemben, amely *nem* a tudat. Persze lehetünk valami távollévőnek is a tudatában. De ez a távollét szükségszerűen egy jelenlét alapjain jelenik meg. Márpedig, ahogy láttuk, a tudat egy valós szubjektivitás, és a benyomás egy szubjektív teljesség. Ez a szubjektivitás azonban nem léphet ki önmagából, hogy egy transzcendens tárgyat tételezzen, a benyomás teljességével látva el azt. Ha tehát mindenáron azt akarjuk, hogy a fenomén léte a tudattól függjön, akkor a tárgynak nem *jelenléte* révén kell különböznie a tudattól, hanem *távolléte* révén, nem teljessége, hanem semmije révén. Ha a lét a tudathoz tartozik, akkor a tárgy nem a tudat, sem abban az értelemben, hogy egy másik lét, sem abban, hogy egy nem-lét. Ez az a végtelen regresszus, amiről az elején beszéltünk. Husserl számára például a hületikus mag megelevenítése – kizárólag azokkal az intenciókkal, amelyek betöltődésükre *(Erfüllung)* ebben

a hülében lelhetnek rá – nem elegendő ahhoz, hogy kilépjünk a szubjektivitásból. A valódi objektiváló intenciók az üres intenciók, azok, amelyek a jelenbeli és szubjektív megjelenésen túl a megjelenések sorozatának végtelen totalitását célozzák meg. Ezenkívül vegyük észre, hogy ezek az üres intenciók úgy célozzák meg a megjelenéseket, hogy azok soha nem lehetnek adottak egyszerre. Elvi lehetetlenség, hogy egy végtelen számú sorozat elemei a tudat számára egyszerre létezzenek s ugyanakkor valós távollétben is legyenek, kivéve egyet, amely az objektivitás alapját nyújtja. Jelenlévőként a benyomások – legyenek bár végtelen számúak – a szubjektíven alapulnak, s távollétük az, ami objektív létüket biztosítja. Így viszont a tárgy léte puszta nem-lét. *Hiányként* határozódik meg. A tárgy az, ami elrejtőzik, ami elvileg soha nem lehet adott, ami eltűnő, s csak egymásutáni vetületekben nyújtja magát. De hogyan lehet a nem-lét a lét alapja? Hogyan válhat ezáltal objektívvé a távoli és *elvárt* szubjektív? Hogy valamilyen nagy öröm, amiben reménykedem, valamilyen fájdalom, amitől rettegek, ettől a ténytől fogva bizonyos transzcendenciára tesznek szert – ezzel egyetértek. De ettől az immanenciában lévő transzcendencia még nem lép ki szubjektivitásunkból. Igaz, hogy a dolgok vetületekben adódnak számunkra – vagyis egyszerűen megjelenéseik révén. S igaz, hogy minden megjelenés más megjelenésekre utal. De ezek mindegyike már magában is *transzcendens lét*, nem pedig valamilyen szubjektív, benyomásszerű anyag – *létteljesség* és nem hiány, *jelenlét* és nem távollét. Hiába próbálna valaki bűvészmutatványt bemutatni, amivel a tárgy *realitását* a benyomás szubjektív teljességére alapozná, *objektivitását* pedig a nem-létre: az objektív soha nem lépne ki a szubjektívből, sem a transzcendens az immanensből, sem a lét a nem-létből. De, mondják majd, Husserl a tudatot éppen transzcendenciaként határozta meg. Tulajdonképpen ezt tételezi; s ez az ő alapvető felfedezése. Azonban attól a pillanattól fogva, hogy a *noémából* irreálist csinál, a *noézis* puszta korrelátumát, aminek az *esséje percipi*, teljes mértékben hűtlenné válik saját elvéhez.

A tudat valami*nek* a tudata: ez annyit jelent, hogy a transzcendencia a tudat konstitutív struktúrája; vagyis, hogy a tudat egy olyan létre *támaszkodva* születik, ami nem ő. Ezt hívjuk ontológiai bizonyítéknak. Biztosan azt fogják válaszolni, hogy a tudat igénye nem bizonyítja, hogy ennek az igénynek be is kell teljesülnie. De egy ilyen ellenvetés nem érvényes egy olyan elemzéssel szemben, amit Husserl intencionalitásnak nevezett, s aminek ő alapvető jellemzőjét félreértette. Ha azt mondjuk, hogy a tudat valaminek a tudata, ez azt jelenti, hogy a tudat számára nem létezik lét ezen a követelményen kívül, vagyis azon kívül, hogy valaminek, azaz egy transzcendens létnek a feltáró szemlélete legyen. Ha már előzetesen adva van egy tiszta szubjektivitás, akkor az nem pusztán csődöt mond abban, hogy önmagát az objektív tételezés érdekében transzcendálja – egy

„tiszta" szubjektivitás már eleve megszűnne létezni. Amit szubjektivitásnak nevezhetnénk, az egyszerűen a tudat(nak a) tudata. De ez a tudat(nak a) tudata, ha nem semmi, fel kell ruházza magát valamilyen minőséggel, erre pedig csak valamilyen feltáró szemlélet révén képes. Márpedig egy feltáró szemlélet valamilyen feltárultat von maga után. Az abszolút szubjektivitás csak a feltárulttal szemben képes létrehozni önmagát, az immanencia csak egy transzcendencia megragadásában képes önmagát meghatározni. Azt hihetnénk, hogy itt újra az idealizmus kanti elutasítása visszhangzik. De inkább Descartes-ra kell gondolnunk. A lét síkján vagyunk, nem pedig a megismerésén; nem annak megmutatásáról van szó, hogy a belső érzék fenoménjei maguk után vonják az objektív és térbeli fenomének létezését, hanem hogy a tudat létében maga után von egy nem tudati és transzfenomenális létet. Nem annak megfogalmazására szolgál, amit mondtunk, hogy valójában a szubjektivitás maga után vonja az objektivitást, s hogy önmagát az objektívet létrehozva hozza létre: láttuk, hogy a szubjektivitás képtelen létrehozni az objektívat. Ha azt mondjuk, hogy a tudat valami*nek* a tudata, ez annyit jelent, hogy egy olyan lét feltáró-feltárultjaként kell létrejönnie, ami nem ő, s ami már létezőként adódik, mikor feltárja.

A tiszta megjelenéstől indultunk el tehát, s a teljes léthez jutottunk. A tudat egy olyan lét, amelynek létezése tételezi a lényeget, s megfordítva, egy olyan létnek a tudata, aminek lényege a létezést implikálja, vagy aminek megjelenése *létet* követel. A lét van mindenütt. Persze alkalmazhatnánk a tudatra azt a definíciót, amit Heidegger a *Dasein*ra tartott fenn, és mondhatnánk, hogy egy olyan lét, amelynek létében kérdéses saját léte, de ezt ki kellene egészíteni és egy kicsit át kellene alakítani az alábbiak szerint: *a tudat olyan lét, amelynek létében kérdéses saját léte, mivel egy olyan létet von maga után, amely nem ő.*

Ez a lét persze nem más, mint a fenomének transzfenomenális léte, nem pedig egy noumenális lét, ami azok mögött rejtőzik. Ennek az asztalnak, ennek a csomag dohánynak, ennek a lámpának a léte, általánosabban a világnak a léte az, amit a tudat maga után von. S egyszerűen azt követeli, hogy annak a léte, ami *megjelenik*, ne *csak* annyiban létezzen, amennyiben megjelenik. A *tudat számára* létező transzfenomenális lét *önmagában való.*

VI.
AZ ÖNMAGÁBAN VALÓ LÉT

Most már néhány pontosítással szolgálhatunk a *létfenoménre* vonatkozóan, amelyet előzetes megjegyzéseink megalapozására vizsgáltunk. A tudat a létezők feltáró-feltárultja, s a létezőket létük alapján idézi maga elé. Mindazonáltal egy

létező létére az jellemző, hogy nem személyesen *önmagát* fedi fel a tudat számára; egy létezőt nem lehet megfosztani lététől, a lét a létező mindig jelenlévő alapja, mindenhol benne van és sehol sincs ott, nincs olyan lét, amely ne lenne valamilyen létmód léte, s amit ne azon a létmódon keresztül ragadnánk meg, amelyet megnyilvánít s ugyanakkor el is rejt. A tudat mindig túl tud lépni a létezőn, de nem léte, hanem létének *értelme* felé. Ezért nevezhetjük a tudatot ontiko-ontologikusnak, mivel transzcendenciájának alapvető jellemzője, hogy az ontikust az ontologikus felé transzcendálja. A létező létének értelme, amennyiben a tudat számára felfedi magát, a létfenomén. Ennek az értelemnek is van azonban egy léte, amelynek alapján megnyilvánul. Innen érthetjük meg a skolasztika híres érvét, amely szerint minden létre vonatkozó állítás circulus vitiosust tartalmaz, minden létről alkotott ítélet már maga után vonja a létet. Valójában azonban nincs circulus vitiosus, mert nem szükséges, hogy ennek az értelemnek a lététől újra annak értelme felé induljunk el: a lét értelme minden fenomén létére érvényes, beleértve saját létét is. A létfenomén nem a lét, mint azt már megjegyeztük. De jelzi a létet és megköveteli azt – bár igazából nem *speciálisan* és *kizárólag* csak rá érvényes az az ontológiai bizonyíték, amit fentebb említettünk: *egy* ontológiai bizonyíték létezik, amely a tudat egész területére érvényes. Ám ez a bizonyíték elegendő minden olyan tan igazolására, amit a létfenoménből levonhatunk. A létfenomén, mint minden alapvető fenomén, közvetlenül tárul fel a tudat számára. Minden pillanatban birtokában vagyunk vele kapcsolatban valaminek, amit Heidegger preontológiai megértésnek nevez, vagyis valaminek, ami nem merevíthető fogalmakká és nem hozható tiszta formára. Most tehát ennek a fenoménnek a vizsgálata következik, s az, hogy ennek segítségével megpróbáljuk meghatározni a lét értelmét. Meg kell jegyeznünk azonban a következőket.

1. A lét értelmének ez a tisztázása csak a fenomén létére érvényes. Mivel a tudat léte radikálisan eltér ettől, értelme is egy sajátos tisztázást tesz szükségessé, egy másik típusú lét, az önmagáért-való-lét feltáró-feltárultjának mentén, amit később fogunk meghatározni, s ami szembenáll a fenomén önmagában-való-létével.

2. Az önmagában való lét értelmének tisztázása, amit itt megkísérlünk, csak átmeneti lehet. Azok az aspektusok, amik feltárulnak majd, más jelentéseket is maguk után vonnak, melyeket később meg kell ragadnunk és véglegesen rögzítenünk kell. Az előzőekben kifejtett gondolatok két egymástól teljesen eltérő létrégió megkülönböztetését engedték meg: a *prereflexív cogito* létét és a fenomén létét. Azonban, bár a létfogalom a lét sajátosságát két egymás számára közvetíthetetlen régióra hasította szét, meg kell mutatnunk, hogy ez a két terület mégis ugyanabba a rubrikába helyezhető. Mindez e két léttípus vizsgálatát

kényszeríti ki, s nyilvánvalóan csak akkor leszünk képesek az egyiknek vagy a másiknak az értelmét pontosan megragadni, ha a lét általános fogalmával meg tudjuk alapozni a kettő valódi viszonyát és azokat a viszonyokat, amik egyesítik őket. Valójában azonban a nem-pozicionális (ön)tudat vizsgálata révén már megállapítottuk, hogy a fenomén léte semmiképp sem képes *hatni* a tudatra. Ezáltal eltértünk a fenomén és a tudat viszonyait leíró *realista* koncepciótól. De a nem-reflexív cogito spontaneitásának vizsgálata révén azt is megmutattuk, hogy a tudat nem tudna kilépni saját szubjektivitásából, ha az már előzőleg adva lenne, és hogy nem tudna hatni a transzcendens dolgokra, sem pedig cselekedni anélkül, hogy ellent ne mondana a passzivitás azon szükségszerű összetevőinek, amelyek segítségével egy transzcendens lét létrehozható: ily módon eltértünk a probléma *idealista* megoldásától. Úgy tűnik, minden ajtót elreteszeltünk, s arra vagyunk ítélve, hogy a transzcendens létet és a tudatot két zárt s érintkezésre képtelen totalitásnak tekintsük. Rá kell majd világítanunk, hogy a probléma a realizmuson és az idealizmuson túl egy másik megoldási lehetőséget is magában hordoz.

Mégis rendelkezésünkre áll bizonyos számú jellemző, amely közvetlenül rögzíthető, mivel a többségük egyenesen következik abból, amit az imént mondtunk.

A létfenomén tiszta szemléletét gyakran elhomályosítja egy nagyon elterjedt előítélet, amit kreacionizmusnak fogunk nevezni. Minthogy feltételezték, hogy Isten adta a létet a világnak, ezért a létet mindig egy bizonyos passzivitás látszott beszennyezni. Egy *ex nihilo* teremtés azonban nem képes megmagyarázni a lét felbukkanását, hiszen ha a lét egy szubjektivitáson belül kerül megragadásra, még ha az isteni szubjektivitás is, akkor mindenképp intraszubjektív létmód marad. Ebben a szubjektivitásban az objektivitásnak még a *reprezentációja* sem létezhetne, következésképp nem lenne képes önmagát az objektív teremtésének *akaratára* sem késztetni. Egyébként ha a lét a megvilágosodás által, amiről Leibniz beszél, hirtelen a szubjektíven kívülre helyeződne is, önmagát mint létet csak saját teremtőjével szemben és ellenében tudná állítani, máskülönben feloldódna abban: a folyamatos teremtés elmélete megvonta a léttől azt, amit a németek *„Selbstständigkeit”*-nak neveznek, s az isteni szubjektivitásban oldotta fel. Ha a lét Istennel szemben létezik, maga jelenti saját maga támaszát, s éppen ezért az isteni teremtés legkisebb nyomát sem hordozhatja magán. Egyszóval még ha teremtett is, az önmagában-való-lét *megmagyarázhatatlan* a teremtéssel, mert azon túl saját létét magához ragadja. Ez egyenlő annak állításával, hogy a lét nem teremtett. De ebből nem kellene arra következtetnünk, hogy a lét önmagát teremti, amivel feltételeznénk, hogy megelőzi önmagát. A lét nem lehet *causa sui* a tudat módján. A lét *önmaga*. Ez annyit jelent, hogy nem is

aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom *emberi*, és az emberi magatartásmódokat vagy az emberi magatartásmódok eszközeit jelöli. Akkor van aktivitás, ha egy tudatos lét az eszközöket egy cél érdekében mozgósítja. S passzívnak nevezzük azokat a tárgyakat, amelyekre aktivitásunk irányul, mivel azok spontán módon nem célozzák meg azt a célt, amire használjuk őket. Egyszóval az ember aktív, s azokat az eszközöket mondjuk passzívnak, amelyeket felhasznál. Ha ezeket a fogalmakat az abszolútumra alkalmazzuk, elveszítik minden jelentésüket. Különösen a lét nem nevezhető aktívnak: ahhoz, hogy legyen valamilyen cél vagy eszköz, már léteznie kell a létnek. S passzív még kevésbé lehet, mivel ahhoz, hogy passzív legyen, lennie kell. A lét önmagában-való-fennmaradása túl van mind az aktívon, mind a passzívon. Túl van a tagadáson és az állításon is. Az állítás mindig valami*nek* az állítása, vagyis az állító aktus megkülönbözteti magát az állított dologtól. De ha feltételezünk egy olyan állítást, amelyben az állított az állító helyébe lépett és összekeveredett azzal, ez az állítás már nem tudná önmagát állítani ebben a teljességben és a noémának a noésishez való közvetlen kapcsolódása révén. S pontosan ez jelenti a létet, ha a fogalmak világosabbá tétele érdekében, a tudathoz való viszonyában határozzuk meg: a lét a noéma a noésisben, vagyis az önmagához legcsekélyebb távolsággal sem rendelkező kapcsolódás. Ebből a nézőpontból nem kellene „immanenciának" neveznünk, hiszen az immanencia, mindent leszámítva is, önmagához való *viszonyulás*, a legkisebb távolság, amit önmagunktól képesek vagyunk felvenni. De a lét nem önmagához való viszony, az *önmaga*. Egy olyan immanencia, amely nem képes megvalósulni, egy állítás, amely nem képes önmagát állítani, egy aktivitás, amely nem tud cselekedni, mivel önmagát tartja fogva. Úgy tűnik, mintha ahhoz, hogy kiszabadítsuk az önmagát állítást a lét belsejéből, a lét nyomásának csökkenésére lenne szükség. Ezt ne úgy értsük, hogy a lét *egyetlen* differenciálatlan önmagát állítás: az önmagában-való differenciálatlansága túl van az önmagát állítások végtelenén, amennyiben az önmagát állításnak végtelen módja létezik. Első adódó eredményeinket úgy foglalhatnánk össze, hogy *a lét önmagában van*.

Ha azonban a lét önmagában van, ez azt jelenti, hogy nem vonatkozik önmagára, mint az (ön)tudat: *önmaga*, akként van. Olyannyira az, hogy a folyamatos reflexió, amely az önmagát alkotja, egy identitásban oldódik fel. Ezért a lét alapvetően túl van az *önmagá*n, s ezen első megfogalmazásunk csak megközelítő jellegű lehetett a nyelv adta szükségszerűségek miatt. A lét valójában átlátszatlan saját maga számára, éppen azért, mert saját magával van kitöltve. Ezt pontosabban úgy fejezhetjük ki, *a lét az, ami*. Ez a megfogalmazás látszólag szigorúan analitikus. Valójában azonban messze van attól, hogy az identitás elvére, amennyiben az identitás minden analitikus ítélet feltétlen elvét jelenti,

visszavezethető lenne. Először is a lét egy egyedi régióját jelöli ki: az *önmagában való lét*et. Látni fogjuk, hogy ezzel szemben az *önmaga számára való* létet úgy határozhatjuk meg, hogy az, ami nem, és nem az, ami. Itt tehát egy regionális, s mint ilyen, szintetikus elvről van szó. Azonkívül az önmagában való létet, ami az, ami, szembe kell állítanunk a tudat létével: a tudat valójában, mint látni fogjuk, az *annak kell lennie*, ami. Mindez megvilágítja azt a speciális értelmet, amit a „van"-nak kell adnunk abban a mondatban, hogy a lét *(est)* az, ami. Abban a pillanatban, amikor léteznek olyan létek, amelyeknek annak kell lenniük, amik, a létezés ténye, hogy vannak, már egyáltalán nem egy tisztán axiomatikus jellemző, hanem az önmagában való lét egy esetleges elve. Ebben az értelemben az identitás elve, az analitikus ítéletek elve szintén a lét egy regionális szintetikus elve. Az önmagában-való-lét átlátszatlanságát jelöli. Ez az átlátszatlanság nem az önmagában-valóhoz képest elfoglalt pozíciónkhoz tartozik, abban az értelemben, hogy kénytelenek lennénk *tudomást szerezni* róla és *vizsgálni*, mivel „kívül" vagyunk rajta. Az önmagában-való-lét egyáltalán nem rendelkezik valamiféle *belsővel*, ami szemben állna valami *külsővel*, s hasonló lenne egy ítélethez, egy törvényhez, egy öntudathoz. Az önmagában-valónak nincs semmilyen titka: az *tömör*. Bizonyos értelemben szintézisként is jelölhetjük. De ez a legfeloldhatatlanabb minden szintézis közül: önmagának önmagával való szintézise. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy a lét mindentől el van választva létében, s hogy nem lép semmilyen viszonyra azzal, ami nem ő. Az átmenetek, az alakulások, minden, amire azt mondhatnánk, hogy a lét még nem az, ami majd lesz, s hogy már az, ami még nem, mindez eleve meg van tagadva tőle. Hiszen a lét az alakulás léte is, s ebből adódóan túl van minden alakuláson. Az, ami, ez azt jelenti, hogy önmaga által még csak arra sem lenne képes, hogy ne legyen az, ami nem; láttuk, hogy tulajdonképpen semmilyen tagadást nem foglal magában. Teljes pozitivitás. Nem ismeri tehát *a másságot* sem: sosem tételezi önmagát *másnak* egy másik léthez képest; semmiféle kapcsolatot nem képes fenntartani a másikkal. Végtelenül saját maga, és kimerül abban, hogy van. Ebben a tekintetben, mint majd látni fogjuk, mentes a temporalitástól. Van, s mikor megszűnik, még csak azt sem mondhatjuk, hogy nincs többé. Vagy legalábbis egy tudat képes csak tudattal rendelkezni róla mint nem létezőről, éppen azért, mert a tudat időbeli. Ott, ahol volt, nem hiányként létezik: megszűnése helyén a teljes létpozitivitás újraalkotta magát. Volt és most más létek vannak: ez minden.

Végül pedig – ez lesz harmadik jellemzőnk – az önmagában-való-lét *van*. Ez annyit jelent, hogy a létet nem lehet sem a lehetőségből származtatni, sem a szükségszerűre visszavezetni. A szükségszerűség az ideális állítások kapcsolatára vonatkozik, és nem a létezőkére. Egy fenomenális létező soha nem lehet más

létezőből levezetett, amennyiben létező. Ezt hívjuk majd az önmagában-való-lét *esetlegességének*. De az önmagában-való-lét nem lehet egy *lehetőség*ből származtatott sem. A lehetőség az *önmagáért-való* egyik struktúrája, vagyis más létrégióhoz tartozik. Az önmagában-való-lét soha nem lehet sem lehetséges, sem lehetetlen, az *van*. A tudat ezt úgy fejez ki – antropomorf kifejezésekkel élve –, hogy az *felesleges*, vagyis hogy a tudat az abszolút *semmiből* nem képes származtatni, sem egy másik létből, sem egy lehetőségből, sem egy szükségszerű törvényből. Mivel teremtetlen, létokkal nem rendelkezik, minden viszonyt nélkülöz más létfajtákkal, az önmagában-való-lét felesleges az örökkévalóságig.

A lét van. A lét önmagában való. A lét az, ami. Íme a három jellemző, amit a fenomének létével kapcsolatban a létfenomén átmeneti vizsgálatával kijelölhettünk. Itt lehetetlen messzebbre jutni ezekben a vizsgálódásokban. Nem az önmagában való – ami mindig csak az, ami – vizsgálata biztosítja ugyanis számunkra, hogy megalapozzuk és kifejtsük azokat a viszonyokat, amik azt az önmaga számára valóhoz fűzik. A „megjelenésektől" indultunk tehát, és lassan a lét két típusának tételezéséhez jutottunk: az önmagában és az önmaga számára valóhoz, amelyekről még csak felületes és tökéletlen ismerettel rendelkezünk. Kérdések egész serege maradt megválaszolatlanul: mi e két léttípus mélyebb *értelme*? milyen okból tartozik az egyik és a másik a *léthez* általában? mi a lét értelme, amennyiben ezt a két radikálisan elkülönülő létrégiót magában foglalja? Ha a realizmus és az idealizmus is csődöt mondott azoknak a viszonyoknak a magyarázatában, amik ezeket a de jure összeegyeztethetetlen régiókat de facto egyesítik, milyen más megoldást adhatunk a problémára? S hogyan lehet a fenomén léte transzfenomenális?

Jelen mű azért született, hogy megkíséreljen választ adni ezekre a kérdésekre.

Első rész

A SEMMI PROBLÉMÁJA

Első fejezet
A TAGADÁS EREDETE

I.
A kérdezés

Kutatásaink a lét belsejébe vezettek minket. De zsákutcába is vezettek, mivel nem tudtuk megalapozni a kapcsolatot a felfedezett két létrégió között. Nyilvánvalóan rossz perspektívát választottunk vizsgálódásainkhoz. Descartes is hasonló problémával találta szemben magát, amikor a léleknek a testhez való viszonyával volt kénytelen foglalkozni. Ő azt tanácsolta, hogy a megoldást a dolgoknak azon a területén keressük, ahol a gondolkodó szubsztancia és a kiterjedt szubsztancia egysége létrejön, vagyis a képzeletben. Ez egy nagyon értékes tanács, csakhogy a mi problémánk nem azonos Descartes-éval, s mi nem úgy fogjuk fel a képzeletet, ahogy ő. Azt azonban fenntarthatjuk, hogy nem lehet először elválasztani egy bizonyos viszony két összetevőjét, hogy azután megpróbáljuk újra egyesíteni azokat, ugyanis a viszony mindig szintézis. Következésképp az elemzés *eredményei* nem hozhatók fedésbe a szintézis *mozzanataival*. Laporte azt állítja, hogy máris elvonatkoztatunk, mihelyt elkülönülten gondolunk el egy olyan állapotot, amely egyáltalán nem elkülönült formában jött létre. A konkrét egy totalitás, amely önmagától is képes létezni. Husserlnek ugyanez a véleménye: számára a vörös egy absztraktum, mivel a szín nem létezhet kiterjedt alak nélkül. Ezzel szemben a tér-időbeli „dolog", minden meghatározottságával együtt, konkrétum. Ebből a nézőpontból a tudat absztraktum, mivel egy ontológiai, az önmagában valóra utaló eredetet rejt magában, s a fenomén is absztraktum, mivel meg kell „jelennie" a tudat számára. A konkrétum csak az a szintetikus totalitás lehet, amelynek a tudat és a fenomén csak mozzanatait alkotják. A konkrétum az ember a világban, a világban lévő embernek azzal a sajátos egységével, amit például Heidegger „világban-benne-létnek" nevez. Ha a „tapasztalatot" kikérdezzük lehetőségfeltételei felől, ahogy Kant tette, ha fenomenológiai redukciót hajtunk végre, mint Husserl, amivel a világot a tudat noématikus korrelátumának állapotára redukáljuk, akkor tudatosan az absztrakttal kezdjük a kutatást. A konkrétumból elvonatkoztatott mozzanatok felsorolásával vagy összerendezésével azonban soha nem sikerülhet visszaállítani a konkrétumot, ahogy a spinozai rendszerben sem érhetjük el a szubsztanciát a végtelen számú módusz összeadásával. Az egyes létrégiók egymáshoz való

viszonya egy eredendő feltárulás, amely részét alkotja ezen létek szerkezetének. Ezt első pillantásra is láthatjuk. Elég kinyitni a szemünket és teljes naivitással kikérdezni azt a totalitást, amely a világban-lévő-ember. E totalitás leírásával válik megválaszolhatóvá az alábbi két kérdés: 1. Miféle szintetikus viszony az, amelyet világban-benne-létnek nevezünk? 2. Milyennek kell lennie az embernek és a világnak ahhoz, hogy a viszony lehetséges legyen közöttük? A két kérdés tulajdonképpen összetartozik, s nem is remélhetjük, hogy a másiktól függetlenül bármelyiket is megválaszolhatjuk. Minden emberi magatartásmód, mivel a világban lévő ember magatartásmódja, egyszerre nyújtja számunkra az embert, a világot és azt a viszonyt, amely a kettőt egyesíti, feltéve, hogy e magatartásmódokat objektíven megragadható realitásoknak tekintjük, nem pedig szubjektív affekcióknak, amelyek csak a reflexió számára mutatkoznak meg.

Nem egyetlen magatartásmód tanulmányozására korlátozódunk azonban. Ellenkezőleg, többet is megpróbálunk leírni, s magatartásmódról magatartásmódra haladva hatolunk majd az „ember-világ" viszony mélyebb értelme felé. Tanácsos azonban kiválasztani egy elsődleges magatartásmódot, amely vezérfonalul szolgálhat későbbi vizsgálódásunk során.

Nem önkényesen választjuk ki a kívánt magatartásmódot, hanem a vizsgálódás maga szolgáltatja azt nekünk: ha megragadom azt az embert, aki *én* vagyok, ahogy ebben a pillanatban a világban van, akkor megállapíthatom, hogy a léttel szemben egyfajta kérdező attitűddel rendelkezik. Abban a pillanatban, amikor megkérdezem: „Létezik-e olyan magatartásmód, amely feltárhatja számomra az ember és a világ viszonyát?", egy kérdést teszek fel. Erre a kérdésre képes vagyok objektív módon tekinteni, hiszen nem is olyan fontos, hogy a kérdező én magam vagyok-e vagy az olvasó, aki a művemet olvassa, és aki velem együtt kérdez. Másrészt azonban a kérdés nem egyszerűen a papírra nyomtatott szavak objektív együttese, mivel közömbös azokkal a jelekkel szemben, amelyek kifejezik. Egyszóval a kérdezés egy jelentéssel rendelkező emberi magatartásmód. Mi tárja fel számunkra ezt a magatartásmódot?

Minden kérdésben egy léttel állunk szemben, amelyet kikérdezünk. Minden kérdés feltételez tehát egy létet, amely kérdez, és egy létet, amelyre kérdezünk. A kérdezés az embernek nem valamilyen eredendő viszonyulása az önmagában-való-léthez, épp ellenkezőleg, e viszony határain belül marad, s már feltételezi magát a viszonyt. Másrészt a kikérdezett létet valami*ről* kérdezzük ki. *Amiről* a létet kikérdezem, az részesül a lét transzcendenciájában: a kikérdezett létet létmódjáról vagy létéről kérdezem ki. A kérdés ebből a szempontból a várakozás egy változata: válaszra várok a kikérdezett léttől. Vagyis – a léttel való egyfajta kérdezést megelőző bizalmasság alapján – azt várom tőle, hogy feltárja nekem

létét vagy létmódját. A válasz igen vagy nem lesz. A kérdést eredendően e két objektív és egymásnak ellentmondó lehetőség létezése különbözteti meg az állítástól és a tagadástól. Léteznek olyan kérdések, amelyek látszólag nem hordoznak magukban negatív választ – mint például az, amelyet fentebb magunk tettünk fel: „Mi tárja fel ezt a magatartásmódot számunkra?" Nyilvánvaló azonban, hogy ezekre a kérdésekre mindig válaszolhatunk úgy, hogy „semmi" vagy „senki" vagy „soha". Így tehát amikor azt kérdezem: „Létezik-e olyan magatartásmód, amely feltárhatja számomra az ember és a világ viszonyát?", akkor *elvileg* elfogadom egy negatív válasz lehetőségét, egy olyan választ, mint például: „Nem, nem létezik ilyen magatartásmód." Ez annak elfogadását jelenti, hogy szembesülhetünk egy ilyen magatartásmód nem-létezésének transzcendens tényével. Hajlamosak vagyunk nem hinni a nem-lét objektív létezésében; egyszerűen azt mondjuk, hogy a tények az ilyen esetekben saját szubjektivitásunkra utalnak vissza minket: a transzcendens lét tudomásunkra hozza, hogy a keresett magatartásmód merő fikció. De először is, ha ezt a magatartásmódot tiszta fikciónak nevezzük, azzal csupán elfedjük a tagadást, de nem szüntetjük meg. „Tiszta fikciónak lenni" ebben az esetben ugyanaz, mint „csak fikciónak lenni". Azonkívül a tagadás valóságának felszámolása a válasz valóságának eltüntetését is jelenti. Ezt a választ tulajdonképpen maga a lét adja számomra, tehát ő az, aki a tagadást feltárja nekem. A kérdező számára tehát a negatív válasz állandó és objektív lehetőség. A kérdező, éppen mivel kérdez, e lehetőséghez való viszonyában önmagát meghatározatlan helyzetben lévőnek tételezi: *nem tudja*, vajon a válasz állító vagy tagadó lesz-e. A kérdés tehát egy olyan híd, amely két nemlétet köt össze: a tudás nem-létét az emberben és a nem-lét lehetőségét a transzcendens létben. S végül a kérdés maga után vonja az igazság létezését. A kérdező éppen a kérdéssel állítja, hogy valamilyen objektív válaszra vár, amelyről azt mondhatjuk: „Ez így van és nem másképp." Egyszóval az igazság a lét felosztása révén egy harmadik nem-létet vezet be a kérdés meghatározójaként: az elhatárolás nem-létét. Ez a hármas nem-lét a feltétele minden kérdésnek, különösen a metafizikai kérdésnek – amilyen a *mi* kérdésünk itt.

A lét nyomába indultunk, s úgy is tűnt, hogy kérdéseink a lét mélyébe vezetnek minket. De íme, csak egy pillantást kellett vetnünk magára a kérdezésre, s mikor azt hittük, már elértük a célt, egyszer csak rájöttünk, a semmi vesz körül minket. A létre irányuló kérdéseinket a bennünk és kívülünk lévő nem-lét állandó lehetősége határozza meg. A nem-lét határozza meg a választ is: hogy mivé *lesz* a lét, az szükségszerűen abból a háttérből emelkedik ki, ami *nem ő*. Bármi is legyen ez a válasz, csak úgy fogalmazható meg: „A lét *ez* és ezen kívül *semmi*."

Így tehát a valós egy új összetevője jelenik meg számunkra: a nem-lét. Problémánk ennyiben bonyolultabbá vált, hiszen már nemcsak az emberi lét és az önmagában-való-lét viszonyát kell tárgyalnunk, hanem a létnek a nem-léttel és az emberi nem-létnek a transzcendens nem-léttel való viszonyát is. Nézzük meg mindezt kicsit alaposabban.

II.
A tagadások

Felvethető mindezek ellen, hogy az önmagában való lét nem képes tagadó válaszokat nyújtani. Hisz nem mi magunk mondtuk, hogy az túl van az állításon és a tagadáson is? Egyébiránt az önmagára korlátozott köznapi tapasztalat sem látszik feltárni számunkra a nem-létet. Úgy gondolom, hogy ezerötszáz frank van a pénztárcámban, de csak ezerháromszázat találok benne: ez egyáltalán nem jelenti azt, mondanák, hogy a tapasztalat az ezerötszáz frank nem-létét tárta fel számomra, egész egyszerűen csak azt, hogy tizenhárom százfrankos bankjegyet számoltam meg. A tagadás egyszerűen fogalmazva csak nekem tulajdonítható, csak egy olyan ítélő aktus szintjén bukkan fel, amellyel összehasonlítást teremtek a számolás eredménye és az elvárt eredmény között. Ily módon a tagadás csak az ítélet egy minősége, és a kérdező várakozása csak egy válasz-ítéletre való várakozás. A semmi tehát a tagadó ítéletből nyerné eredetét, egy olyan fogalom lenne, amely ezeknek az ítéleteknek transzcendens egységét teremti meg, egy „X nem van" típusú propozicionális funkció. Látható, hova vezet ez az elmélet: leszögezi, hogy az önmagában-való-lét tiszta pozitivitás, s nem rejt magában semmiféle tagadást. Másrészt a tagadó ítéletet, mivel szubjektív aktusnak fogják fel, az állító aktushoz hasonítják: Kant például belső szerkezetét tekintve nem különböztette meg a tagadó ítéletaktust az állító aktustól; mindkét esetben fogalmak szintéziséről van szó; csupán a szintézis, amely a pszichikai élet konkrét és teljes eseménye, az egyik esetben az „est" kopula segítségével jön létre, a másikban pedig a „non est" kopulával: ugyanígy a kiválogatás (szétválasztás) egyszerű művelete és az összegyűjtés (egyesítés) egyszerű művelete is két objektív magatartásmód, amelyek ugyanolyan faktikus valósággal rendelkeznek. Így a tagadás az ítéletaktus „oldalán" van, anélkül hogy a lét-„ben" lenne. Két teljes realitás közé zárt irreális, amelyet egyik realitás sem vállal: az önmagában-való-lét, ha a tagadásról kérdezzük, az ítélethez utal minket, minthogy ő csak az, ami – s az ítélet teljes pszichikai pozitivitás, amely viszont a léthez utal minket, minthogy ő egy létre vonatkozó, s ebből következően transzcendens tagadást fogalmaz meg. A tagadás, mely konkrét pszichikai műveletek eredménye, s a létezésben is ezek a műveletek tartják fenn, képtelen önmaga által létezni, egy

noématikus korrelátum létével bír csupán, *esséje* teljes egészében *percipijében* rejlik. S a semmi, amely ezen tagadó ítéletek fogalmi egysége, nem rendelkezhet a legkisebb realitással sem, hacsak nem azzal, amit a sztoikusok tulajdonítottak a maguk „lekton"-jának. Elfogadható számunkra ez a felfogás?

A kérdés az alábbi formában fogalmazható meg: vajon a tagadás-e a semmi eredete egy propozicionális ítélet szerkezetének formájában – vagy épp ellenkezőleg, a semmi mint a valóság szerkezete alkotja eredetét és alapját a tagadásnak. A lét problémája tehát a kérdés mint emberi magatartásmód problémájához utal minket, a kérdés problémája pedig a tagadás létének problémájához.

Nyilvánvaló, hogy a nem-lét mindig az emberi elvárások keretei között jelenik meg. Azért találok *csak* ezerháromszáz frankot, mert azt várom, hogy ezerötszázat fogok találni. A természet csak azért mondhat nemet, mert a fizikus saját hipotézisének ilyen és ilyen igazolását *várja*. Hiába tagadnánk tehát, hogy a tagadás az ember világhoz fűződő viszonyának legelemibb alapjain jelenik meg; a világ nem fedi fel saját nem-léteit annak, aki azokról nem tételezi már eleve, hogy lehetségesek. De vajon ezzel azt állítjuk, hogy ezek a nem-létek redukálhatóak a tiszta szubjektivitásra? Azt állítjuk ezzel, hogy a nem-létet a sztoikus „lekton", a husserli noéma létezésmódjával és jelentésével kell felruháznunk? Aligha.

Először is nem igaz, hogy a tagadás csupán egy ítélet minősége: a kérdés egy kérdező ítélettel fogalmazódik meg, viszont maga nem ítélet: egy ítélet előtti magatartásmód; kérdezhetek tekintettel, gesztusokkal is; a kérdezés révén bizonyos tekintetben szembe helyezkedem a léttel, s ez a léthez való viszonyulás egyfajta létviszony, az ítélet ennek csak egyik lehetséges kifejezése. Ugyanakkor nem szükségszerűen egy *ember* az, akit a kérdező léte felől kérdez: a kérdés említett felfogása – interszubjektív fenomént csinálva belőle – leválasztja a létről, amelyhez tartozik, és hagyja a levegőben lógni mint puszta dialógusmodalitást. Be kell látnunk azonban, hogy a dialogikus kérdés éppen csak egy fajtája a „kérdezés" nemének, s hogy a kikérdezett lét elsősorban nem a gondolkodó lét: ha az autóm lerobban, a *karburátort*, a *gyertyákat* stb. kérdezem ki; ha az órám megáll, kikérdezhetem az órást a megállás okairól, de az órás is kérdéseket fog feltenni az óra különböző mechanizmusainak. Amit a karburátortól várok, amit az órás az óra rugóitól vár, az nem valamilyen ítélet, hanem annak a létnek a feltárulása, amely alapján ítéleteket hozhatunk. S amikor a lét feltárulására *várok*, a nem-lét feltárulásának eshetőségére is fel vagyok készülve. Ha a karburátort kérdezem, lehetségesnek tartom, hogy *semmi nincs* a karburátorral. A kérdésem tehát természetéből fakadóan a nem-lét egy bizonyos ítéletelőttes megértését foglalja magában, amely az eredendő transzcendencia, vagyis a léttel való létviszony alapján adódik.

Mivel azonban a kérdezés sajátos természetét elhomályosítja előttünk az a tény, hogy a kérdéseket az emberek gyakran más embereknek teszik fel, jegyezzük meg, hogy számos más, nem ítéletszerű magatartásmód is eredeti tisztaságában mutatja, hogyan értjük meg közvetlenül a nem-létet a lét alapján. Ha például a *rombolást* vizsgáljuk meg, rögtön fel kell ismerjük, hogy itt egy olyan *tevékenységről* van szó, amely kétségtelenül képes használni az ítéletet mint eszközt, de ettől még nem definiálhatjuk kizárólagosan vagy akár csak alapvetően is ítéletszerű léttel bírónak. Márpedig a rombolás ugyanazt a szerkezetet mutatja, mint a kérdezés. Bizonyos értelemben az ember az egyetlen lény, aki rombolni képes. Egy kőzetlemez felgyűrődése, egy vihar nem rombol – vagy legalábbis nem *közvetlenül* rombol: egyszerűen csak módosítja a létezők sokaságának eloszlását. Nem lesz *kevesebb* dolog a vihar után, mint előtte volt. *Más* dolgok lesznek. S még ez a kifejezés sem igazán jó, mivel ahhoz, hogy másságot tételezzünk, kell egy tanú, aki képes valamilyen módon megőrizni a múltat, és a „*már nem*" formájában összehasonlítani a jelennel. E tanú hiányában csak lét van a vihar előtt és után is: ez minden. S ha a ciklon képes is néhány előlény halálát okozni, ez a halál csak akkor lesz rombolás, ha valaki akként éli meg. Hogy rombolás lehessen, ahhoz először az embernek a léthez való viszonyára, vagyis egy transzcendenciára van szükség; s e viszony keretei között az embernek egy *bizonyos* létet mint rombolót kell megragadnia. Mindez egy lét elhatároló leválasztását feltételezi a lét egészéről, ami – ahogy az igazság kapcsán láttuk – már egy semmítés. Ez a lét *ez* és ezen kívül *semmi*. A tüzér, akinek kitűztek egy célpontot, arra ügyel, hogy az ágyút abba az irányba célozza, és *semelyik másikba*. De ez még mindig nem lenne elég, ha a lét nem bizonyulna *törékenynek*. S mi lenne a törékenység, ha nem a nem-lét egy bizonyos valószínűsége egy adott lét számára, bizonyos körülmények között? Egy lét akkor törékeny, ha létében a nem-lét bizonyos lehetőségét hordozza. De szögezzük le újból, az ember az, aki révén a törékenység *létrejön*, mivel a törékenység feltétele az imént említett individualizáló elhatárolás: *egy* lét törékeny és nem az *egész* lét, amely túl van minden lehetséges romboláson. Az individualizáló elhatárolás, amit az ember saját eredendő léthez való viszonya alapján *egy* léttel fenntart, hozza létre tehát a törékenységet ebben a létben, a nem-lét állandó lehetőségének megjelenése formájában. S ez még nem minden: hogy létezhessen lerombolhatóság, az ember a nem-létnek ezzel a lehetőségével szemben kell meghatározza önmagát, akár pozitív, akár negatív módon; meg kell tennie a szükséges lépéseket annak megvalósításához (magyarán rombolnia kell), vagy a nem-lét tagadása révén a puszta lehetőség szintjén kell tartania azt (a védekezés lépései). Így tehát az ember teszi lerombolhatóvá a városokat, pontosan azért, mert törékenynek és értékesnek tételezi azokat, és mert egy sor óvintézkedést

tesz a rombolás ellen. S ezeknek az óvintézkedéseknek köszönhetően képes egy földrengés vagy egy vulkánkitörés *lerombolni* a városokat vagy más ember által létrehozott dolgot. A háború legalapvetőbb értelmét és célját az ember legapróbb építményei is tartalmazzák már. Pontosan látnunk kell tehát, hogy a rombolás eredendően emberi cselekedet, s hogy *az ember az*, aki lerombolja a városait a földrengések közvetítésével vagy közvetlenül, aki lerombolja a hajóit a tengeri viharok közvetítésével vagy közvetlenül. Ugyanakkor azonban fel kell ismernünk, hogy a rombolás már feltételezi a semmi ítéletelőttes megértését és egy semmivel *szembeni* valamilyen magatartásmódot. Azonkívül amellett, hogy a rombolás az ember révén jön létre, mégis egy *objektív tény*, s nem egy gondolat. Ennek a kínai vázának a létébe bele van ivódva a törékenység, s a rombolás egy olyan abszolút és visszafordíthatatlan folyamat, amelyet csak megállapítani tudok. A nem-létnek is van egyfajta transzfenomenalitása, mint a létnek. A „rombolás" magatartásmódjának vizsgálata ugyanarra az eredményre vezetett tehát, mint a kérdező magatartásmódé.

Ha biztos döntést akarunk hozni, önmagában kell tekintenünk egy negatív ítéletet, és elgondolkodni azon, vajon ez az ítélet maga jeleníti-e meg a lét mélyén a nem-létet, vagy csak egy előzetes felfedezés rögzítésére korlátozódik. Délután négykor találkozóm van Pierre-rel. Negyedórával később érkezem: Pierre mindig pontos; megvárt-e engem? Végignézem a helyiséget, a vendégeket, és azt mondom: „Nincs itt." Rendelkezem valamilyen észleléssel is Pierre távollétéről, vagy a tagadás csak az ítélettel együtt keletkezik? Első látásra értelmetlennek tűnik itt észlelésről beszélni, mert igazából egy *semmiről* nem lehet észlelésem, s Pierre távolléte egy ilyen semmi. A köznapi tudat mégis ilyen észlelésről tanúskodik. Azt mondjuk például: „Rögtön láttam, hogy nincs ott." A tagadás egyszerű áthelyezéséről lenne szó? Nézzük meg közelebbről!

Nyilvánvaló, hogy a kávéház önmagában, a vendégekkel, az asztalokkal, a padokkal, a tükrökkel, a fénnyel, füstös levegőjével és az emberi hangokkal, a csörömpölő csészealjak és lépések zajával, melyek betöltik, egy létteljesség. S az észlelésnek, amivel rendelkezem róla, szintén minden egyes részletét betöltik ezek a szagok, ezek a hangok, ezek a színek – megannyi fenomén, amelynek transzfenomenális léte van. Éppígy Pierre aktuális jelenléte egy bizonyos helyen, amelyről nem tudom, hogy melyik, szintén létteljesség. Úgy tűnik, csak teljességet találunk mindenütt. Meg kell figyeljük azonban, hogy az észlelésben mindig egy alakot hozunk létre egy háttér előtt. Egyetlen tárgy, egyetlen tárgycsoport sincs kijelölve arra, hogy csak háttérként, vagy csak alakként jöhessen létre: minden figyelmem irányától függ. Mikor belépek a kávéházba, mert Pierre-t keresem, a kávéház összes tárgya egyetlen szintetikus szerveződéssé alakul a háttérben, amelyen Pierre-nek mint előtérnek kell megjelennie.

A kávéháznak ez a háttérré szervezettsége pedig már egy első semmítés. A helyiség minden eleme, ember, asztal, szék, elkülönülni, kiemelkedni próbál a többi tárgy alkotta háttérből, s azután visszazuhan a háttér közömbösségébe, feloldódik benne. Mivel a háttér mindig az, amit csak ráadásként látunk, amely csak mellékes figyelmünk tárgya. A formáknak ez az elsődleges semmítése, ahogy megjelennek, s azután egy *háttér* teljes egyenértékűségébe merülnek el, szükséges feltétele, hogy a legfontosabb alak megjelenjen, aki jelen esetben Pierre személye. Ez a semmítés pedig észlelésem számára van adva, tanúja vagyok a tárgyak egymást követő elmerülésének, különösen az arcokénak, amelyek megragadnak egy pillanatra („Ez vajon Pierre?"), s azután azonnal feloldódnak a háttérben, pontosan azért, mert „egyik sem" Pierre arca. Ha azonban végül felfedezném Pierre-t, észlelésemet valami megingathatatlan töltené be, hirtelen megragadna arca, az egész kávéház köré szerveződne egy sajátos jelenlétben. Pierre azonban nincs ott. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy távollétét a helyiség egy bizonyos pontján fedeztem volna fel. Pierre valójában az *egész* kávéházban nincs jelen; távolléte a kávéházat fokozatos eltűnéssé dermesztette, a kávéház *háttér* marad, mellékes figyelmem meghatározatlan totalitásaként mutatkozik meg, megcsillan a háttérben, majd folytatja megsemmisülését. Csupán egy bizonyos alak háttere, mindenhol maga előtt hordja ezt az alakot, mindenhol azt mutatja nekem, az alak pedig, amely folyamatosan tekintetem és a kávéház szilárd és valós tárgyai között cikázik, ez a folyamatos eltűnés, ez pontosan Pierre – semmiként emelkedve ki a kávéház semmítésének hátterén. Oly módon, hogy az észlelés számára egyrészt a semmi hunyorgása, a háttér semmije adódik, amelynek megsemmisülése hívja, kényszeríti az alak megjelenését, másrészt ez az alak, amely szintén egy semmi, mely *semmiként* hunyorog a háttéren. Annak az ítéletnek, hogy „Pierre nincs itt", éppen ennek a kettős semmítésnek az észleleti megragadása szolgál alapjául. S persze Pierre távolléte feltételezi az ennek ehhez a kávéházhoz való eredendő viszonyát. Végtelen számú ember van, aki semmilyen viszonyban nincs ezzel a kávéházzal, mivel hiányzik egy valóságos várakozás, amely hiányukat megteremthetné. Én viszont éppen arra vártam, hogy Pierre-t lássam, s várakozásom *hozta létre* Pierre hiányát, amely egy, erre a kávéházra vonatkozó valóságos esemény, egy objektív tény ebben az adott pillanatban, *felfedeztem* ezt a távollétet, és az úgy mutatkozott meg nekem, mint Pierre szintetikus viszonya ehhez a helyiséghez, amelyben őt keresem: a távoli Pierre *kísérti* ezt a kávéházat, s ő a feltétele a *háttérben* történő semmítő szerveződésének. Azok az ítéletek, amelyeket kedvem szerint alkothatok, mint hogy „Wellington nincs ebben a kávéházban, Paul Valéry sincs ebben a kávéházban stb." csak absztrakt jelentések, a tagadás elvének puszta alkalmazásai, mindenféle valós és hathatós alap nélkül, s az

ilyen ítéleteknek nem is sikerül *valós* kapcsolatot kialakítaniuk a kávéház és Wellington vagy Valéry között: a „nincs" viszonya itt pusztán *elgondolt*. Ennyi elegendő is annak megmutatásához, hogy a nem-lét nem a tagadó ítélet révén járul a dolgokhoz: ellenkezőleg, a nem-lét tartja fenn és teszi lehetővé a tagadó ítéletet.

Hogyan is lehetne ez másként? Hogyan tudnánk felfogni egyáltalán az ítélet negatív formáját, ha minden csak létteljesség és pozitivitás lenne? Egy pillanatra azt gondoltuk, hogy a tagadás a kapott eredmény és az elvárt eredmény közötti összehasonlításból ered. De nézzük meg közelebbről ezt az összehasonlítást: íme egy első ítélet, egy konkrét és pozitív pszichikai aktus, amely megállapít egy tényállást: „1300 frank van a pénztárcámban", s erről íme egy másik, amely maga sem más, mint egy tény megállapítása és egy állítás: „Azt hittem, 1500 frank van benne". Itt vannak tehát a valós és objektív tények, a pozitív pszichikai események, az affirmatív ítéletek. Hol lelhetné meg helyét a tagadás? Azt gondoljuk, hogy a tagadás csak egy kategória egyszerű és puszta alkalmazása? S azt gondoljuk, hogy a szellem magában hordozza a *nem*-et mint a kiválasztás és szétválasztás formáját? Ebben az esetben azonban a negativitás legapróbb darabkáját sem tulajdonítjuk a tagadásnak. Ha elfogadjuk, hogy a „nem" kategóriája, a szellemben *valóságosan* létező kategória, egy pozitív és konkrét eszköz ismereteink elrendezésére, hogy bizonyos bennünk jelenlévő állító ítéletekből tör elő, s hirtelen ráüti bélyegét bizonyos gondolatokra, amelyek ezeknek az ítéleteknek az eredményeiként jönnek léte, akkor már gondosan megfosztottuk a tagadást minden funkciójától. Mert a tagadás a lét elutasítása. Általa egy létet (vagy egy létmódot) tételezünk, majd vetünk vissza a semmibe. Ha a tagadás kategória, ha csak válogatás nélkül felragasztott bélyeg bizonyos ítéleteinkre, hogyan tudjuk megérteni azt, hogy a tagadás semmíteni képes egy létet, hirtelen felszínre hozni és megnevezni, hogy azután újra a nem-létbe taszítsa vissza? Ha ezek a megállapítások valamilyen valóságos tényt ragadtak meg, ahogy azok is, amelyeket a példák kapcsán mondtunk, akkor a tagadásnak valamilyen független erőnek kell lennie, amely áttöri a pozitivitásnak azt a falát, mely körülzár minket: a folytonosság hirtelen megszakításának kell lennie, amely soha nem *következik* a megelőző állításokból, egy eredendő és redukálhatatlan eseménynek. De itt a tudat szférájában vagyunk. S a tudat csak tagadástudat formájában képes tagadást létrehozni. Semmi nem képes a tudatban „lakozni" és ott fennmaradni valamilyen dolog módján. A *nem*, ez a hirtelen észleleti felfedezés (lét)tudatként jelenik meg, a nem tudataként. Egy szóval, ha mindenhol lét van, a Semmi nem csupán elgondolhatatlan, ahogy Bergson mondta, hanem a tagadást a létből soha nem is származtathatjuk. Ahhoz, hogy *nem*et tudjunk mondani, a nem-

létnek folyamatosan jelen kell lennie, bennünk és rajtunk kívül, a semminek *kísértenie* kell a létet.

Honnan jön azonban a semmi? S ha a semmi az elsődleges feltétele a kérdező magatartásmódnak és általánosabban minden filozófiai és tudományos vizsgálódásnak, akkor mi az emberi lét alapvető viszonya a semmihez, melyik az alapvető semmítő viszony?

III.
A semmi dialektikus felfogása

Túl korai még a semmi *értelmének* megragadásával próbálkozni, amellyel a kérdezés kapcsán hirtelen szembe találtuk magunkat. Néhány pontosítással azonban már most is szolgálhatunk. Különösen az válna hasznunkra, ha előzetesen rögzítenénk a létnek a nem-léthez fűződő viszonyait, amely kísérti azt. Tulajdonképpen egyfajta párhuzamosságot állapítottunk meg a léttel szembeni emberi magatartásmódok és azok között, amelyeket az ember a semmivel szemben vesz fel; s azonnal az a kísértésünk támadt, hogy a létet és a nem-létet a valóság két egymást kiegészítő alkotóelemének tekintsük, mint az árnyékot és a fényt: tulajdonképpen tehát két szigorúan egyidejű fogalomról lenne szó, amelyek a létezők keletkezése során annyira egyesülnének, hogy hiábavaló lenne egymástól függetlenül tekinteni őket. A tiszta lét és a tiszta nem-lét két absztrakció lenne, melyek újraegyesítése csak a konkrét realitás alapján jöhetne létre.

Ez a hegeli nézőpont. Hegel *A logika* című művében vizsgálja behatóbban a lét és a nem-lét viszonyait, s a logikát „a gondolkodás tiszta meghatározottságainak rendszereként" írja le. Ezt a meghatározást pedig így pontosítja: „A közönséges értelemben vett gondolatnál mindig képzelünk valamit, ami nem pusztán gondolat, mert olyan gondolatbelit értünk rajta, amelynek tartalma tapasztalati. A logikában a gondolatokat úgy fogjuk föl, hogy csakis olyan tartalmuk van, amely magára a gondolkodásra tartozik, s amelyet a gondolkodás hoz létre."[4] Persze e meghatározottságok „a dolgok legmélyén vannak", ugyanakkor azonban, mihelyt „önmagukban és önmagukért" tekintjük őket, magából a gondolkodásból vezetjük le őket, s a gondolatokban magukban lelünk rá igazságukra. A hegeli logika törekvése mégis az, hogy „rámutasson a fogalmak hiányos voltára, amelyeket egymás után megvizsgál, és arra a kényszerre, hogy azok pontosabb megértéséhez teljesebb fogalmi szintre kell emelkednünk, amely megszüntetve megőrzi őket."[5] Hegelre is alkalmazható, amit René Le

[4] G. W. F. Hegel: *A logika. Enciklopédia,* 1. köt, 24. §., ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979, 69. Idézi Henri Lefebvre: *Morceaux choisis de Hegel,* Párizs, Gallimard, 1938.

[5] Jean Laporte: *Le problème de l'Abstraction*, Párizs, Alcan – Presses Universitaires, 1940, 25.

Senne mondott Octave Hamelin filozófiájáról: „Minden alsóbb terminus függ a felsőbb terminustól, ahogy az absztrakt függ a konkréttól, amelyre szüksége van, hogy megvalósíthassa." A valódi konkrét Hegel számára a létező, lényegével együtt, a totalitás, melyet az összes elvont mozzanat szintetikus egyesítése hozott létre, melyek túllépnek magukon benne, követelve tőle saját kiegészítésüket. Ebben az értelemben a lét a legelvontabb és legszegényebb absztrakció, ha önmagában tekintjük, vagyis, ha eltekintünk attól, hogy a lényeg felé túllép önmagán. Csakugyan: „A lét úgy viszonyul a lényeghez, ahogy a közvetlen a közvetetthez. A dolgok egyszerűen csak »vannak«, létük mégis lényegük kinyilvánításában áll. A lét átmegy a lényegbe; mindezt úgy fejezhetnénk ki: »A lét feltételezi a lényeget.« Bár a lényeg a léthez képest közvetítettként jelenik meg, mégis a lényeg a valódi eredet. A lét visszatér saját alapjához; a lét meghaladja magát a lényegben."[6]

Így a lényeg alapjául szolgáló, de attól elszakított lét „egyszerű, üres közvetlenséggé" válik. S *A szellem fenomenológiája* így is definiálja a tiszta létet – „az igazság nézőpontjából" közvetlenségként mutatja be. Ha a logikának a közvetlenséggel kell kezdődnie, ezt a kezdetet a *létben* találjuk meg, amely az a „meghatározatlan, amely megelőz minden meghatározottságot, a meghatározatlan mint abszolút kiindulópont".

De ez a meghatározatlan lét azonnal ellentétébe „fordul át". „Ez a tiszta lét mármost – írja Hegel a *Kis Logiká*ban – a tiszta absztrakció, s ebből következően az abszolúte-negatív, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a semmi." A semmi nem puszta önmagával való azonosság-e, teljes üresség, minden meghatározottság és tartalom hiánya? A tiszta lét és a tiszta semmi tehát ugyanaz a dolog. Mégis joggal mondhatjuk, hogy különböznek. De „mivel a különbség itt még nem határozódott meg, hiszen a lét és a semmi éppen még közvetlen, azért, mint az ő különbségük, a megmondhatatlan, a puszta vélekedés".[7] Ez konkrétan azt jelenti, hogy *„sehol az égben és a földön nincsen semmi, ami ne tartalmazná mind a kettőt, a létet és a semmit"*.[8]

Korai volna még a hegeli koncepciót önmagában tárgyalni: egész vizsgálódásunk eredményei teszik majd lehetővé, hogy állást foglaljunk vele kapcsolatban. Elegendő csupán azt megjegyeznünk, hogy a létet Hegel a létező egyik jelentésére redukálja. A létet a lényeg nyújtja, amely annak alapja és eredete. Hegel egész elmélete arra az eszmére alapozódik, hogy szükség van egy olyan filozófiai eljárásra, amellyel a logika kezdetén újra rátalálunk a közvetlenre

[6] Hegel: Bevezetés, 6. §., in *Logik für Mittelklasse (1810/1811)*. Hegel 1808 és 1811 között írta ezt a művet, amely a nürnbergi gimnáziumban tartott óráihoz szolgált alapul.
[7] Hegel: *A logika,* 154., 156.
[8] Uo., 60.

a közvetettből, az absztraktra a konkrétból kiindulva, mely alapjául szolgál. Már megjegyeztük azonban, hogy a lét nem úgy viszonyul a fenoménhez, ahogy az absztrakt a konkréthoz. A lét nem „egy struktúra a sok közül", a tárgy egy mozzanata, hanem minden struktúra és minden összetevő feltétele, az az alap, amelyen a fenomén jellemzői megnyilvánulnak. S az sem elfogadható, hogy a dolgok léte „lényegük kinyilvánításában áll". Hiszen akkor ennek a létnek is kellene legyen egy léte. Ha egyébként a dolgok léte a kinyilvánításból „állna", nehezen látnánk, hogyan képes Hegel rögzíteni a létnek egy tiszta összetevőjét, amelyben nem találnánk nyomát ennek az elsődleges struktúrának. Igaz ugyan, hogy a tiszta lét az értelemben rögzül, illetve meghatározottságai függvényében elkülönül és állandósul. Ha azonban a lényeg felé való túllépés alkotja a lét elsődleges jellemzőjét, s ha az értelem arra korlátozódik, hogy „a meghatározottságokban meghatározzon és fenntartson", nehéz belátni, hogy a létet miért nem úgy határozza meg, hogy az „a megmutatkozásban áll". Azt mondják majd talán, hogy Hegel számára minden meghatározás tagadás. De a megértés ebből a szempontból csak annak tagadására korlátozódik, hogy tárgya *más* lenne, mint ami. Ez kétségtelenül elég ahhoz, hogy minden dialektikus lépést megakadályozzon, ahhoz azonban nem elegendő, hogy mindent eltüntessen egészen a túllépés gyökeréig terjedően. Amennyiben a lét *egy másik dologba* lép túl önmagán, annyiban kivonja magát az értelem minden meghatározása alól, viszont amennyiben *önmagán* lép túl, vagyis valamilyen mélyebb értelemben jelenti ennek a túllépésnek az eredetét, annyiban éppen úgy kell megjelennie, mint ami *létezik* az értelem számára, amely rögzíti sajátos meghatározottságaiban. Ha azt állítjuk, hogy a lét csak az, ami, ezzel legalábbis annyiban érintetlenül hagyjuk a létet, amennyiben az saját túllépéseként *van*. A túllépés *(Aufhebung)* hegeli fogalmának kétértelműsége jelenik itt meg, egyszer mint a szóban forgó lét legmélyének felfakadása, másszor pedig mint egy kívülre irányuló mozgás, amely ehhez a léthez járul. Nem elég azt állítani, hogy az értelem csak azt találja a létben, ami, azt is meg kell magyarázni, hogyan képes a lét, ami az, ami, *csak az* lenni: egy ilyen magyarázat a létfenoménnek mint olyannak a vizsgálatából merítené legitimitását, nem pedig az értelem tagadó műveleteiből.

Ám itt Hegelnek főleg azt az állítását érdemes megvizsgálni, amely szerint a lét és a semmi két egymással ellentétes dolog, melyek különbsége az adott absztrakciós szinten csak puszta „vélekedés".

Ha a létet a semmivel úgy állítjuk szembe, mint a tézist az antitézissel, ahogy azt Hegelnél az értelem teszi, akkor logikai egyidejűséget feltételezünk közöttük. Az ellentét két tagja ily módon egyszerre bukkan fel, mint egy logikai sor két határértéke. Ám itt ügyelnünk kell arra, hogy az ellentét két tagja csak azért örvend ennek az egyidejűségnek, mert mindkettő egyaránt pozitív (vagy

egyaránt negatív). A nem-lét azonban nem az ellentéte a létnek, hanem az, ami ellentmond neki. Ez a semmi logikai utólagosságát vonja maga után a léttel szemben, hiszen először a tételezett lét van, s csak azután a tagadott. A lét és a nem-lét tehát nem lehetnek azonos tartalmú fogalmak, hiszen a nem-lét a szellem egy redukálhatatlan lépését feltételezi: bármilyen is legyen a lét eredendő differenciálatlansága, a nem-lét ugyanez a differenciálatlanság *tagadva*. Azért tudta Hegel a létet a semmibe „továbbítani", mert implicit módon magába a lét meghatározásába vezette be a tagadást. Ez magától értetődik, elvégre a meghatározás negatív, hiszen Hegel, Spinoza megfogalmazását átvéve, azt állítja, hogy *omnis determinatio est negatio*. Azt írja: „Valamilyen meghatározás vagy tartalom, amely benne megkülönböztethető, vagy amely által mint mástól különböző tételezhető volna, nem tartaná meg tisztaságában. A lét a tiszta meghatározatlanság és üresség. – Nincs benne *semmi* szemlélni való..."[9] Így a létbe ő maga vezeti be kívülről ezt a tagadást, amire végül rátalál, amikor a nem-létbe továbbítja. Csakhogy van itt egy szójáték magára a tagadás fogalmára vonatkozóan. Mert ha a léttől megtagadok minden meghatározottságot és minden tartalmat, ezt csak annak állításával együtt tudom megtenni, hogy legalábbis *van*. Ily módon, ha a léttől megtagadnánk mindent, amit csak akarunk, csupán azt tudnánk létrehozni, ami *nem*, éppen azért, mert tagadjuk, hogy ez vagy az lenne. A tagadás nem tudná elérni a lét létmagját, amely abszolút teljesség és teljes pozitivitás. A nem-lét azonban egy olyan tagadás, amely magát ezt a teljes sűrűségű magot célozza meg. A nem-lét a lét szívében tagadja magát. Mikor Hegel azt írja: „(A lét és a semmi) nem egyebek üres elvonásoknál, s az egyik a kettő közül éppoly üres, mint a másik",[10] elfelejti, hogy az üres mindig valami*nek az* üressége.[11] Márpedig a lét minden meghatározottság*nak az* ürességét jelenti, az önmagával való azonosságon kívül; a nem-lét azonban *léttől való* mentesség. Egyszóval itt Hegel ellenében arra kell emlékeztetnünk, hogy a lét *van*, a semmi pedig *nincs*.

Így, még ha a lét nem is hordozna semmiféle elkülönült minőséget, a semmi logikailag akkor is utólagos lenne, hiszen feltételezi a létet, hogy tagadhassa azt. A *nem* redukálhatatlan minősége hozzáadódik ehhez az elkülönülés előtti léttömeghez, hogy azt elutasítsa. Ez nemcsak azt jelenti, hogy el kell utasítanunk a *lét* és a *nem-lét* azonos síkra helyezését, hanem azt is, hogy ügyelnünk kell arra, hogy a semmit soha ne tekintsük valami olyan eredendő mélységnek, amelyből a lét előlép. A semmi fogalma abban a köznapi formájában, ahogy mi használ-

[9] Uo., 58.
[10] Uo., 155.
[11] Ami annál különösebb, mert ő volt az első, aki megjegyezte, hogy „minden tagadás meghatározott tagadás", vagyis egy tartalmon nyugszik.

juk, mindig feltételezi a lét előzetes kirajzolódását. E tekintetben meglepő, hogy a nyelv *dologi* semmivel *(„semmi")* és az emberi lényre vonatkozó semmivel *(„senki")* is szolgál. Az esetek többségében azonban még közelebbi meghatározás szükséges: tárgyak egy meghatározott csoportját kijelölve azt mondjuk: „Ne nyúlj *semmihez*", vagyis pontosabban ennek a csoportnak a semmijéhez. Hasonlóképp, akit a magán- vagy társadalmi életének jól meghatározott eseményeiről kérdezünk, azt válaszolja: „Nem tudok *semmit*", s ez a semmi azon tények együttesére vonatkozik, amelyekre rákérdeztünk. Szókratész a maga híres mondatában: „Tudom, hogy nem tudok *semmit*", ezzel a *semmivel* éppen az igazságként tekintett lét totalitását jelölte ki. Ha egy pillanatra a naiv kozmogóniák nézőpontját vesszük fel, megpróbálhatunk elgondolkodni azon, hogy mi „volt" azelőtt, hogy világ lett volna, s azt válaszoljuk, hogy „*semmi*", s ekkor annak felismerésére kényszerülnénk, hogy ez az „előtt", ahogy ez a „semmi" is, valójában mindig visszamenő hatályúak. *Ma* tagadjuk *mi*, akik a létbe vagyunk belehelyezve, hogy volt lét ez előtt a lét előtt. A tagadás egy olyan tudatból áramlik ki, amely visszafordul az eredet felé. Ha megszabadítanánk ezt az eredendő ürességet attól, hogy *ennek a világnak* az üressége, s mindannak, ami a világ formájával bírt, s az *előtt* jellegétől is, amely mindig feltételez egy *utánt*, amihez képest azt mint előttet megalkotom, maga a tagadás tűnne el, átadva a helyét egy teljes meghatározatlanságnak, amit lehetetlen lenne elgondolnunk, még semmiként is és főleg akként. Ily módon, Spinoza meghatározását megfordítva, azt mondhatnánk, hogy minden tagadás meghatározás. Ez azt jelenti, hogy a lét megelőzi a semmit és ő alapozza meg azt. Ezen nemcsak azt kell értenünk, hogy a létnek logikai elsőbbsége van a semmivel szemben, hanem azt is, hogy a semmi konkrétan a létből meríti erejét. Ezt fejezzük ki akkor, amikor úgy fogalmazunk, hogy a *semmi kísérti a létet*. Ez azt jelenti, hogy a létnek semmi szüksége nincs a semmire ahhoz, hogy megérthető legyen, s bármilyen alapossággal vizsgáljuk is meg a fogalmát, akkor sem leljük benne a semmi leghalványabb nyomát sem. A semmi ezzel szemben *az, ami nincs*, csak kölcsönzött létezéssel bírhat: a létből nyeri létét; létének semmijével csak a lét keretei között találkozhatunk, s a lét teljes eltűnése nem a nem-lét uralmának eljövetele lenne, épp ellenkezőleg, ezzel egyidejűleg a semmi is eltűnne: *nem-lét csak a lét felszínén van*.

IV.
A semmi fenomenológiai felfogása

Igaz, másként is felfoghatjuk a lét és a semmi egymást kiegészítő jellegét. Az egyikben, illetve másikban a valóság két egyformán nélkülözhetetlen alkotó-

elemét láthatjuk, anélkül azonban, hogy a létet a semmibe „továbbítanánk", mint Hegel, s hogy, mint magunk próbáltuk, ragaszkodnánk a semmi utólagosságához: a hangsúlyt, ezzel épp ellentétesen, az egymást kölcsönösen kizáró erőkre is tehetjük, amelyek a létet és nem-létet szembeállítják egymással, s így a valóság az ezekből a szembenálló erőkből eredő feszültség lenne. Heidegger efelé az újfajta felfogás felé tájékozódik.[12]

Nem kerül nagy fáradságba észrevennünk azt a fejlődést, amit Heidegger semmiről alkotott elmélete Hegeléhez képest képvisel. Először is, a lét és a nemlét már nem üres absztrakciók. Heidegger fő művében rámutatott a létre való rákérdezés legitimitására: a lét már nem a skolasztikus univerzálé jellegével bír, amit Hegelnél még őrzött; a lét egyfajta értelemmel rendelkezik, amelyet tisztázni kell; létezik a lét „preontológiai megértése", amely az „emberi valóság" minden magatartásmódjában, vagyis kivetülései mindegyikében benne foglaltatik. Ugyanígy azok az apóriák, amelyeket fel szoktak vetni mihelyt egy filozófus a semmi problémáját érinti, itt már hatástalannak mutatkoznak: csak arra valók, hogy az értelem használatát behatárolják, és egyszerűen megmutassák, hogy ez a probléma nem az értelem*re tartozik*. Viszont az „emberi valóság" számos olyan magatartásformával rendelkezik, amely a semmi „megértését" implikálja: a gyűlölet, a tiltás, a sajnálat stb. Sőt, a „Dasein" számára létezik egy állandó lehetőség, hogy „szembe találja magát" a semmivel, s hogy azt mint fenomént felfedezze: ez a szorongás. Mivel Heidegger megalapozza a semmi konkrét megragadásának lehetőségeit, nem esik bele Hegel hibájába, ő nem tart fenn a nem-létnek valamifajta létet, még ha ez csupán absztrakt lét is: a semmi nem van, hanem *semmít*. A transzcendencia tartja fenn és teremti meg a semmi lehetőségét. Tudjuk, hogy Heidegger számára az emberi valóság léte „világbanbenne-létként" határozható meg. A világ pedig az eszközök valóságának szintetikus együttese, az egyik a másik után mutatkozik meg egyre nagyobb és nagyobb körökben, s az ember ennek az együttesnek a mentén mutatja meg, hogy mi ő. Ez egyszerre jelenti azt, hogy az „emberi valóság" úgy jelenik meg, mint ami *bele van foglalva* a létbe, a létben „találja magát" *(sich befinden)* – s ugyanakkor azt is, hogy az emberi valóság az oka, hogy e lét, amely ostromolja, egy világ formájában rendeződik el körülötte. A létet azonban mint a világ szervezett totalitását csak úgy képes megjeleníteni, hogy túl is lép rajta. Heidegger számára minden meghatározás túllépés, minthogy egyfajta távlatot, egy nézőpont felvételét feltételezi. Ez a világon való túllépés maga a világ mint olyan létrejöttének feltétele, a „Dasein" ezt a túllépést *önmaga felé* hajtja végre. Az ipszeitás

[12] Heidegger: Mi a metafizika?, in uő: *„…költőien lakozik az ember…"*, ford. Vajda Mihály, Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994.

(Selbstheit) jellemző jegye az, hogy az ember mindig el van választva attól, ami, a lét azon teljessége révén, ami nem ő. A világ felől mutatkozik meg saját maga számára, s a horizontból tér vissza önmagához, hogy újra belsővé váljon: az ember „a messzeségekbe vesző lét". A lét a minden más léten áthatoló interiorizáció mozgásában bukkan fel és alakul ki mint világ, anélkül azonban, hogy ennek a mozgásnak elsőbbsége lenne a világgal szemben, vagy a világnak a mozgással szemben. Ám önmagunknak ez a világon, vagyis a valós totalitásán túli megjelenése az „emberi valóságnak" a semmiben való felbukkanását jelenti. Csak a semmiben léphetünk túl a léten. Ugyanakkor a lét a világon túli nézőpontból alakul ki a világban, ami egyrészt azt jelenti, hogy az emberi valóság a létnek a nem-létben való felbukkanásaként jelenik meg, másrészt, hogy a világ „függőben van" a semmiben. A szorongás ennek a kettős és örökös semmítésnek a felfedezése. S a „Dasein" a világon való ezen túllépés mentén ismeri fel a világ esetlegességét, vagyis teszi fel a kérdést: „Miért van valami, miért nincs inkább semmi?" A világ esetlegessége az emberi valóság számára tehát csak annyiban jelenik meg, amennyiben a semmibe helyezi magát, hogy megragadhassa azt.

Íme tehát a semmi, amely minden oldalról körbeveszi a létet, s ugyanakkor ki is van zárva abból; a semmi az, ami által a világ szert tesz saját körvonalaira. Kielégítő-e számunkra ez a megoldás?

Persze nem tagadhatjuk, hogy a világ mint világ megértése semmítés. Mihelyt a világ világként jelenik meg, úgy adódik, mint ami *csak ez*. Ennek a megértésnek szükségszerű ellenpólusát alkotja tehát az „emberi valóságnak" a semmiben történő felbukkanása. De mitől rendelkezik az emberi valóság azzal a képességgel, hogy a nem-létben jelenik meg? Heideggernek minden kétséget kizáróan igaza van, amikor azt a tényt hangsúlyozza, hogy a tagadás a semmiből nyeri alapját. Ha azonban a semmi alapozza meg a tagadást, ez azért van, mert alapvető struktúrájaként hordozza magában a *nem*-et. Másként fogalmazva a semmi nem mint meghatározatlan üresség vagy mint egy olyan másság alapozza meg a tagadást, amely önmagát nem másságként tételezi.[13] Azért eredete a tagadó ítéletnek, mert ő maga tagadás. Ő alapozza meg a tagadást mint *aktust*, mert ő a tagadás mint *lét*. A semmi csak akkor lehet semmi, ha önmagát kifejezetten mint a világ semmijét semmíti; vagyis ha a semmítésben kifejezetten e világ felé irányul, hogy önmagát mint a világ elutasítását hozza létre. A semmi a maga szívében hordozza a létet. De hogyan mutathatja meg a felbukkanás ezt a semmítő elutasítást? Egyáltalán nem a transzcendencia, az „önmagán túlra vetülés" az, ami képes megalapozni a semmit, épp ellenkezőleg, a semmi az, ami magának a transzcendenciának a belsejében található, s ami annak lehetőségét

[13] Amit Hegel „közvetlen másságnak" nevezne.

megteremti. Márpedig a heideggeri filozófia jellemzőjét éppen az alkotja, hogy a „*Dasein*" leírásához azokat a pozitív terminusokat használja, amelyek mindenféle implicit tagadást elrejtenek. A Dasein „önmagán kívül, a világban" van, a „távolságok léte", „gond", „saját lehetőségei" stb. Mindez egyenlő azzal a kifejezéssel, hogy a Dasein *nem* önmagában *van*, hogy saját magával *„nincs"* közvetlen közelségben, hogy „túllép" a világon, minthogy önmagát mint *„nem önmagában lévőt"* s mint *„nem a világot"* tételezi. Ebben az értelemben Hegelnek van igaza Heideggerrel szemben, amikor kijelenti, hogy a szellem a negatív. Csakhogy mindkettőjüknek feltehetjük ugyanazt a kérdést majdnem ugyanabban a formában. Hegelnek azt kell mondanunk: „Nem elég a szellemet közvetítésként és negatívként tételezni, a negativitást a szellem létének struktúrájaként kell felmutatni. Milyennek kell lennie a szellemnek, hogy negatívvá tehesse magát?" Heideggertől pedig azt kérdezhetnénk: „Ha a tagadás a transzcendencia alapvető struktúrája, milyennek kell lennie az 'emberi valóság' alapvető struktúrájának, hogy transzcendálhassa a világot?" Mindketten egy tagadó tevékenységre mutatnak rá, de nem foglalkoznak behatóbban azzal, hogy ezt a tevékenységet a negatív lét alapján megalapozzák. S azonkívül Heidegger a semmit a transzcendencia egyfajta intencionális korrelátumává teszi anélkül, hogy látná, hogy azt már belehelyezte magába a transzcendenciába, mint annak eredendő struktúráját.

Ezenkívül azonban mire szolgál az az állítás, hogy a semmi alapozza meg a tagadást, ha ez végül a nem-lét olyan elméletének létrehozásához vezet, amely a semmit eleve elszakítja minden konkrét tagadástól? Ha a semmiben a világon *túl* bukkanok fel, ez a világon kívüli semmi hogyan alapozhatja meg a nemlétnek ezeket a kis tavacskáit, amelyekkel minden pillanatban szembe találom magamat a lét belsejében? Azt mondom, „Pierre nincs itt.", „Nincs több pénzem." stb. Valóban túl kell lépni a világon a semmi felé és újra visszatérni a léthez, hogy megalapozzuk ezeket a köznapi ítéletekeinket? S hogyan hajtható végre ez a művelet? Itt egyáltalán nem a világ semmibe való belecsúsztatásáról van szó, hanem egyszerűen arról, hogy megmaradva a lét keretei között, megtagadunk egy attribútumot egy szubjektumtól. Azt mondják erre, hogy minden egyes megtagadott attribútumot, minden egyes tagadott létet egy és ugyanazon világon kívüli semmi ragadja magához, hogy a nem-lét annak teljessége, ami nincs, hogy a világ éppúgy függőben van a nem-létben, ahogy a valóságos a lehetőségek belsejében? Ebben az esetben azonban minden egyes tagadásnak egy külön túllépés kellene eredetéül szolgáljon: a létnek a más felé való túllépése. Mi más azonban ez a túllépés, ha nem egyszerűen a hegeli közvetítés – s nem kérdeztünk-e már rá, s hiábavalóan, Hegelnél a közvetítés semmítő alapjára? Egyébként pedig, még ha ez a magyarázat az egyszerű és nyilvánvaló tagadások-

ra érvényes is lenne, melyek egy meghatározott tárgytól a lét mélyén a jelenlét minden fajtáját megtagadják („A kentaur *nem létezik*." – „*Nincs* oka késni." – „Az ókori görögök *nem folytattak* poligámiát."), s amelyek komolyan hozzájárulhatnak a semmi mint az összes hiányos terv, az összes pontatlan reprezentáció, az összes immár eltűnt lét vagy még csak eszmei szinten létező lét geometriai helyének megteremtéséhez, s a nem-létnek ez az értelmezése már nem bizonyos valóságfajtákra lenne érvényes – igazság szerint a leggyakoribbakra –, amelyek létükben a nem-létet is hordozzák. Hogyan fogadjuk el azt, hogy egy összetevőjük a világegyetemen belül van, egy másik pedig a világon kívüli semmiben?

Vegyük például a távolság fogalmát, amely bármilyen helymeghatározás, egy pont lokalizációjának feltétele. Könnyű belátni, hogy a távolság negatív elemet is magában foglal: két pont között akkor van távolság, ha egy bizonyos hosszтáv *választja el* egymástól őket. Ez azt jelenti, hogy a hosszúság, az egyenes egy szakaszának pozitív attribútuma, egy abszolút és meghatározatlan közelség tagadása alapján jön létre. A távolságot talán szeretnénk *csak* annak a szakasznak a hosszára redukálni, amelynek a két illető pont, A és B a határai. Nem vesszük észre azonban, hogy ebben az esetben megváltoztattuk figyelmünk irányát, s hogy ugyanazon szó leple alatt észlelésünknek más tárgyat adtunk? Az a szervezett komplexum, amelyet a szakasz két határpontjával *együtt* alkot, valójában két különböző tárgyat képes nyújtani a megismerés számára. A szakasz mindkét esetben az észlelés közvetlen tárgyaként adódhat; az egyik esetben a szakasz egy teljes és konkrét feszültséget jelenít ki, amelynek a hosszúság pozitív attribútuma, s a két pont, A és B csak mint egy egész összetevői jelennek meg, vagyis csak amennyiben maga a szakasz implikálja azokat mint saját határait. A tagadás, amit a szakasz és hossza elutasít magától, a két *határpontba* vonul vissza: ha azt mondjuk, hogy a B pont a szakasz határa, azzal tulajdonképpen azt állítjuk, hogy a szakasz *nem terjed ki* ezen a ponton túlra. A tagadás itt a tárgynak csak másodlagos struktúráját alkotja. Ha ellenben figyelmünket a két pont, A és B felé irányítjuk, ezek a pontok emelkednek ki a térbeli háttérből az észlelés közvetlen tárgyaiként. A szakasz eltűnik mint teljes és konkrét tárgy, csak a két pont felől ragadjuk meg mint valami ürességet, negatívat, amely azokat elválasztja egymástól: a tagadás elhagyja a pontokat, melyek ekkor már nem *határpontok*, hogy maga a szakasz hossza határozza meg őket, a *távolságuk* alapján. Ily módon tehát a szakasz által alkotott teljes forma és annak két vége az intrastrukturális tagadással együtt valószínűleg két módon ragadható meg. Vagyis inkább két forma létezik, és az egyik megjelenésének feltétele a másik felbomlása, pontosan az észleléshez hasonlóan, ahol egy tárgyat mint *formát* egy másik tárgy háttérbe szorítása révén hozunk létre, egészen addig, hogy puszta *hátteret* csinálunk be-

lőle, és megfordítva. Mindkét esetben ugyanazt a tagadásmennyiséget találjuk, amely egyszer a határpontok fogalmában jelenik meg, másszor pedig a távolság fogalmában, de egyik esetben sem törölhető el. Ha azt mondják, hogy a távolság eszméje pszichológiai, s hogy csupán azt a kiterjedést jelöli, amelyet *meg kell tennünk*, hogy A pontból B pontba jussunk, arra azt válaszoljuk, hogy ebben a *„meg kell tenni"*-ben ugyanaz a tagadás foglaltatik, hiszen ez a fogalom pontosan az eltávolítással szembeni passzív ellenállást fejezi ki. Heideggerrel szólva azt is szívesen hozzátennénk, hogy az „emberi valóság" „el-távolító", vagyis úgy bukkan fel a világban, mint amely létrehozza s ugyanakkor el is tünteti a távolságokat (ent-fernend). Ez az el-távolítás azonban, még ha szükséges feltétele is annak, hogy általában „létezzen" eltávolítás, magába foglalja az eltávolítást mint azt a negatív struktúrát, amit meg kell haladnia. Hiába próbálnánk a távolságot egy *mérés* egyszerű eredményére redukálni: az iménti leírásban az jelent meg, hogy a két pont és a szakasz, amelyet közöttük elgondolunk, azzal a feloldhatatlan egységgel rendelkezik, amit a németek „Gestaltnak" neveznek. A tagadás az a cement, amely ezt az egységet megteremti. Pontosan azt a közvetlen viszonyt határozza meg, amely összeköti ezt a két pontot, s amely azokat az észlelés számára a távolság feloldhatatlan egységeként jeleníti meg. Ezt a tagadást csak úgy lehet elfedni, ha a távolságot egy hosszmértékre próbáljuk redukálni, holott ez maga a mérték *létértelme*.

Amit az imént a *távolság* vizsgálatából megmutattunk, azt éppúgy meg tudtuk volna mutatni olyan valóságelemek leírásával is, mint a hiány, a változás, a másság, az undor, a sajnálat, a szórakozottság stb. Végtelen számú olyan valóságelem létezik, amely nem csupán az ítéletek tárgya, hanem amelyet érzünk, amelyet megvívunk, amelytől félünk stb. az emberi léten keresztül, s amelynek belső struktúrájában lakozik a tagadás mint létezésének szükséges feltétele. *Semmiségeknek* fogjuk hívni ezeket. Kant megsejtette fontosságukat, amikor *határfogalmakról* beszélt (a lélek *halhatatlansága*), a negatív és pozitív dolgok közötti szintézisekről, ahol a tagadás a pozitivitás feltétele. A tagadás funkciója a vonatkozó tárgy természetétől függően változik: sokféle átmenet lehetséges a teljesen pozitív valóságelemek (melyek mégis fenntartják a negativitást mint körvonalaik élességének feltételét, hiszen ez véglegesíti őket akként, amik) s azok között, amelyek pozitivitása csak látszat, vagyis a semmi hézagait elrejtik szemünk elől. Mindenesetre lehetetlenné válik, hogy ezeket a tagadásokat egy világon kívüli semmibe vessük vissza, mivel szét vannak szóródva a létben, a lét tartja fenn őket és ezek alkotják a valóság feltételeit. A világon felüli semmi az abszolút tagadásról ad számot; de épp most fedeztünk fel rengeteg olyan világon belüli létet is, amelyek épp annyi realitással és hatékonysággal rendelkeznek, mint a bármilyen más lét, miközben a nem-létet is magukba foglalják. Ezek

olyan magyarázatot igényelnek, amely megmarad a valós keretei között. A semmi, ha nem a lét tartja fenn, szertefoszlik *mint semmi*, s visszaesünk a létbe. A semmi csak a lét alapján semmíthet; ha a semmi adott lehet, az nem történhet sem a lét előtt, sem utána, sem valamilyen általános módon, a léten kívül, hanem magának a létnek a belsejében, a lét szívében kell rejtőznie, akár egy féregnek.

V.
A semmi eredete

Érdemes ehelyütt visszatekinteni egy pillanatra, és felmérni az eddig megtett utat. Először feltettük a lét kérdését. Azután magához a kérdéshez fordulva, amit az emberi *magatartásmódok* egy típusának tekintettünk, magát a kérdést kérdeztük ki. S ekkor fel kellett ismernünk, hogy ha nem volna tagadás, semmilyen kérdést nem lehetne feltenni, különösen a lét kérdését nem. Ám amikor magát a tagadást közelebbről megnéztük, az a semmire utalt minket mint eredetére és alapjára: hogy létezhessen a világban tagadás, következésképpen, hogy feltehessük a létre vonatkozó kérdést, a semminek valamilyen módon már adva kell lennie. Észrevettük tehát, hogy a semmi nem gondolható el a léten *kívül*, sem mint kiegészítő és absztrakt fogalom, sem pedig mint olyan végtelen közeg, amelyben a lét függőben lenne. A semminek a lét szívében kell adva lennie, hogy a valóságelemeknek azt a sajátos típusát meg tudjuk ragadni, amelyeket semmiségeknek neveztünk. Ám ezt a világon belüli semmit az önmagában-való-lét nem képes létrehozni: a lét mint teljes pozitivitás fogalma nem tartalmazhatja a semmit szerkezeti elemei egyikeként. Még csak azt sem mondhatjuk, hogy kizárja azt: semmiféle kapcsolatban nem áll vele. Innen adódik a kérdés, amely különösen sürgetővé válik ehelyütt: ha a semmit nem gondolhatjuk el sem a léten kívül, sem a létből kiindulva, s ha mint nem-lét a szükséges erőforrást önmagából sem nyerheti „önmaga semmítéséhez", *honnan származik akkor a semmi*?

Ha kicsit közelebb akarunk kerülni a problémához, először is azt kell felismernünk, hogy a semmit nem ruházhatjuk fel „önmaga semmítésének" képességével. Mert bár a „semmíteni" igét úgy értelmeztük, hogy azzal a semmitől a lét legkisebb látszatát is megvontuk, most hozzá kell tennünk, hogy csak *a lét* képes önmagát semmíteni, mert ahhoz, hogy valami önmagát semmíteni tudja, valamilyen módon lennie kell. Márpedig a semmi *nincs*. Ahogy azt fentebb megjegyeztük, a semmiről csupán azért tudunk beszélni, mert a lét valamilyen látszatával rendelkezik, egy kölcsönzött léttel. A semmi nincs, a semmi „*létesítve van*"; a semmi nem önmagát semmíti, a semmi „*semmítve van*". Csak az

a lehetőség marad tehát, hogy léteznie kell egy létnek, amely nem az önmagában-való, s amely a semmi semmítésének képességével bír – saját létében hordozza, saját maga létezésével tartja fenn azt, *egy létező, amelynek révén a semmi a dolgokhoz jut*. De hogyan kell viszonyulnia e létnek a semmihez, hogy általa a semmi a dolgokhoz juthasson? Először is meg kell jegyeznünk, hogy ez a lét nem lehet passzív a semmivel szemben: nem fogadhatja be egyszerűen; a semmi így újra csak egy másik lét által *juthatna* ehhez a léthez – ami a végtelen regresszushoz vezetne. Másfelől azonban a lét, amely által a semmi a világra jön, nem *hozhatja létre* oly módon a semmit, hogy közben közömbös marad a létrehozás iránt, mint az ok a sztoikusoknál, amely úgy hozza létre okozatát, hogy közben maga nem változik meg. Elgondolhatatlan lenne, hogy egy olyan lét, amely tiszta pozitivitás, önmagán kívül létrehozna és fenntartana egy transzcendens semmit, hiszen a létben nincs semmi, amivel a nem-lét felé meghaladhatná önmagát. A létnek, amely által a semmi a világba érkezik, saját létében kell semmítenie a semmit, s még azt a kockázatot is vállalnia kell, hogy a semmit mint transzcendenst magának az immanenciának a szívében hozza létre, ha a semmit saját maga létében *saját léte alapján* semmíti. A lét, amely által a semmi a világba érkezik, egy olyan lét, amelynek saját létén belül saját létének semmijéről van szó: *a semminek azon lét saját semmijének kell lennie, amely által a semmi világra jön*. S ezen nem egy semmítő aktust kell értenünk, amely valamilyen alapra tartana igényt a létben, hanem a szóban forgó lét ontológiai jellemzőjét. Már csak azt nem tudjuk, a lét melyik különleges és finom tartományában találkozhatunk azzal a léttel, amely saját maga semmije.

Kutatásainkban a kiindulópontul választott magatartásmód teljesebb vizsgálata lesz segítségünkre. Vissza kell térnünk tehát a kérdezéshez. Mint bizonyára emlékeznek rá, beláttuk, hogy minden kérdés lényegénél fogva feltételezi a tagadó válasz lehetőségét. A kérdésben egy létet saját léte vagy létmódja felől kérdezünk ki. S ez a lét vagy létmód el van fedve előlünk: mindig nyitva marad annak lehetősége, hogy semmiként tárul fel. De ugyanezen okból, vagyis mivel egy létező mindig feltárulhat *semmiként*, minden kérdés feltételezi, hogy az adotthoz képest valamilyen semmítő hátralépést hajtunk végre, amely így puszta *megjelenítéssé* válik, s a lét és a semmi között oszcillál. Fontos tehát, hogy a kérdezőnek folyamatosan meglegyen az a lehetősége, hogy le tud kapcsolódni arról az oksági láncról, amely a létet alkotja, s amely csak a létből keletkezhet. Ha elismernénk, hogy a kérdést a kérdezőben az egyetemes determinizmus határozza meg, a kérdés létezése nemcsak érthetetlenné válna, hanem elképzelhetetlenné is. Egy valós ok mindig valós hatást hoz létre, s az okozott lét teljes mértékben az okhoz kötődik pozitivitásában: mivel létében az októl függ, a semminek a legkisebb csíráját sem hordozhatja magában; minthogy a kérde-

zőnek a kikérdezettől egyfajta semmítő hátralépést kell megvalósítani, ezért kivonja magát a világ oksági rendjéből, kiszakítja magát a lét ragadós masszájából. Ez annyit jelent, hogy a semmítés kettős mozgása által egyrészt semmíti a kikérdezettet magát, és egy *semleges* létbe, a lét és nem-lét közé helyezi; másrészt semmíti a kikérdezetthez képest is, elszakadva a léttől, hogy a nem-lét lehetőségébe léphessen be. A kérdés révén tehát meghatározott mennyiségű semmiséget vezetünk be a világba: látjuk, amint a semmi irizálja a világot, megcsillan a dolgok felszínén. Ugyanakkor azonban a kérdés egy kérdezőből származik, aki, mint kérdező, létében önmaga oka, mivel elszakad a léttől. A kérdezés tehát *per definitionem* emberi magatartásmód. Az ember tehát – legalábbis ebben az esetben – olyan létként mutatkozik meg, amely a világban felnyitja és életre kelti a semmit, úgy, hogy ebből a célból a nem-léttel afficiálja önmagát.

Ezek a megjegyzések vezérfonalul szolgálhatnak számunkra azon semmiségek vizsgálatában, amelyekről az imént beszéltünk. A semmiségek minden kétséget kizáróan transzcendens valóságelemek: a távolság például olyan valamiként adódik számunkra, amellyel számolnunk kell, amelyet erőfeszítésünkbe kerül legyőzni. E valóságelemek mégis nagyon sajátos természetűek: az emberi valóságnak a világhoz való alapvető viszonyulását jelölik ki teljesen közvetlen módon. Az emberi lét egy bizonyos aktusából, egy elvárásból vagy egy tervből nyerik eredetüket, mindegyik a lét egy aspektusát tárja fel, amennyiben egy olyan emberi lény számára jelenik meg, aki elkötelezi magát a világban. Mindemellett azonban az ember világhoz való viszonyulásmódjainak, amelyek a semmiségeket megmutatják, semmi közük azokhoz az *a posteriori* viszonyokhoz, amelyek empirikus aktivitásunkból alakulnak ki. S nem is azokról az *eszközszerű* viszonyulásokról van itt szó, amelyek révén Heidegger szerint a világ dolgai az „emberi valóság" számára feltárulnak. Az egyes semmiségek inkább úgy jelennek meg, mint az eszközszerű viszonyulás alapvető lehetőségei. Hogy a lét totalitása eszközökben rendeződjön el körülöttünk, hogy elkülönült egységekké darabolódjon szét, amelyben az egyik a másikra utal, s valamire *szolgálhat*, ahhoz az szükséges, hogy a tagadás ne úgy bukkanjon fel, mint egy dolog a sok közül, hanem mint a lét nagy tömegének dolgokká való felosztását és elrendezését biztosító kategoriális keret. Így tehát az embernek az őt „körülvevő" létben való felbukkanása váltja ki azt, hogy a világ megjelenik. Ennek a felbukkanásnak az alapvető és eredendő alkotóeleme azonban a tagadás. Ezzel elérkeztünk e munka első alapfogalmához: az ember az a létező, amely révén a semmi világra jön. Ez a kérdés azonban rögtön egy másikat is szükségessé tesz: milyennek kell lennie az embernek létében, hogy általa a semmi létrejöhessen?

A lét csak létet tud létrehozni, s ha az ember is bele lenne foglalva ebbe a leszármazási folyamatba, belőle is csak lét jöhetne létre. Mivel azonban neki magára erre a folyamatra kell rákérdeznie, azaz kérdéssé kell tennie azt, így egészében kell szem előtt tartsa a folyamatot, vagyis önmagát *a léten kívülre* kell helyeznie, és a lét létstruktúráját kell meggyengítenie. Mégsem adott az „emberi valóság" számára, még ideiglenesen sem, hogy a lét vele szembenálló tömegét megsemmisíthesse. Csak saját léthez való *viszonyán* képes módosítani. Egy bizonyos létező hatályon kívül helyezése saját maga hatályon kívül helyezését jelenti ezen létezőhöz való viszonyában. Elmenekül előle, nem elérhető már számára, a dolog nem tud már hatni rá, a *semmi túloldalára* vonja vissza magát. Az emberi valóság e lehetőségének, amivel egyfajta semmit termel ki önmagából, mely elválasztja őt a léttől, Descartes adott nevet a sztoikusok alapján: ez a *szabadság*. De a szabadság itt csak egy szó. Ha mélyebbre akarunk hatolni a kérdésben, nem szabad megelégednünk ezzel a válasszal, s azt a kérdést is fel kell tennünk: milyennek kell lennie az emberi szabadságnak, ha általa jön világra a semmi?

Még nem tudjuk a szabadság problémáját egész terjedelmében tárgyalni.[14] Azok a lépések azonban, amelyeket eddig megtettünk, világosan mutatják, hogy a szabadság az emberi léleknek nem egy képessége, amelyet önmagában vizsgálhatnánk és leírhatnánk. Az ember létét próbáltuk meghatározni, amennyiben az a semmi megjelenését lehetővé teszi, s ez a lét számunkra szabadságként jelent meg. A szabadság tehát mint a semmi semmítésének elengedhetetlen feltétele, nem pedig egy *tulajdonság*, amely más tulajdonságokhoz hasonlóan tartozna hozzá az emberi lét lényegéhez. Egyébként már megjegyeztük, hogy a létezőnek a lényeghez való viszonya az ember esetében nem ugyanolyan, mint a világbeli dolgok esetében. Az emberi szabadság megelőzi az ember lényegét, s ő teszi lehetővé ezt a lényeget, az emberi lét lényege szabadságától függ. A szabadság tehát elválaszthatatlan az „emberi valóság" *lététől*. Az ember nem *először* van valahogyan, hogy *azután* szabad legyen, mivel az emberi lét és a *„szabad-lét"* között nincs semmilyen különbség. Nem arról van szó tehát, hogy egy olyan kérdéshez érkeztünk el, amelyet kimerítően csak az emberi lét szigorú tisztázásának fényében tárgyalhatnánk, hanem hogy a szabadságot a semmi problémájával való kapcsolatában kell tárgyalnunk, és szigorúan abban a tekintetben, amennyiben az a semmi megjelenésének feltételét alkotja.

Mindenekelőtt nyilvánvalónak tűnik, hogy az emberi valóság csak akkor képes kiszakadni a világból – a kérdés, a módszeres kétely, a szkeptikus kétely, az epokhé stb. segítségével –, ha természete szerint már eleve önmagától való

[14] Vö. Negyedik rész, I. fejezet.

elszakadás. Ezt látta be Descartes, aki a kételyt a szabadságra alapozta, ítéleteink felfüggesztésének lehetőségét követelve számunkra, s Alain is az ő nyomán. Hegel is ebben az értelemben állította a szellemről, hogy az szabad, minthogy a szellem a közvetítés, vagyis a Negatív. S a kortárs filozófia egyik irányzata is önmagából való kilépésnek tekinti az emberi tudatot: ez az értelme a heideggeri transzcendenciának; de a husserli és a brentanói intencionalitás fogalma is számos vonatkozásban önmagunkból való kiszakadás. Most azonban még nem a tudat belső struktúrájaként vizsgáljuk a szabadságot: még híján vagyunk azoknak az eszközöknek és annak a technikának, amely biztosíthatná, hogy ezt a vállalkozást véghez vihessük. Jelenleg csak egy időbeli művelet érdekel minket, minthogy a kérdezés, ahogy a kétely is, egy magatartásmód: feltételezi, hogy az emberi lét kezdetben a lét belsejében pihen, s hogy azután egy semmítő visszalépéssel kiszabadul abból. Egy időben lezajló folyamattal találkozunk tehát, melyben önmagunkhoz viszonyulunk, s amely a semmítés feltétele lesz. Egyszerűen csak azt kívánjuk megmutatni, hogy amennyiben a tudatot végtelen oksági láncolattá tesszük, azzal létteljességgé változtatjuk s a lét határtalan totalitásába vonjuk be – ahogy ezt nagyon jól mutatják a pszichológiai determinizmus hiábavaló törekvései, hogy felszámolja az egyetemes determinizmust, és a determinizmus egymástól független részek sorozataként jöhessen létre. A távollevő ember szobája, a könyvek, amelyeket lapozott, a tárgyak, amelyeket megérintett, önmagukban csak *könyvek, tárgyak*, vagyis teljes aktualitások: még az általa hagyott nyomokat is csak egy olyan szituáción belül lehet az ő nyomaiként olvasni, amelyben őt már távollevőnek tételezzük; a szamárfüles, gyűrött könyv önmagában még nem az a könyv, amelyet Pierre lapozgatott, s amelyet már nem lapozgat, hanem gyűrött, használt lapok összessége csupán, amely kizárólag önmagára vagy más jelenlévő tárgyakra utal: a fényre, amely megvilágítja, az asztalra, amelyen hever – úgy nézek rá, mint észlelésem jelenbeli és transzcendens motivációjára, vagy akár érzéki benyomásaim szintetikus és szabályos áramára. S azzal sem érnénk semmit, ha valamilyen asszociáció kiváltotta összefüggésre hivatkoznánk, mint Platón a *Phaidon*ban, amely a távollévő személy képét az általa egykor megérintett lant vagy kithara észlelésének peremén idézné fel. Ez a kép, ha önmagában és a hagyományos elméletek szellemében tekintjük, szintén egy meghatározott teljesség, egy konkrét és pozitív pszichikai tény. Következésképpen kétfelől is negatív ítélettel kell illetnünk: szubjektíve azzal, hogy kijelentjük, a kép *nem* észlelés, objektíve pedig annak tagadásával, hogy Pierre, akinek a képe megjelenik számomra, ténylegesen *itt van*. A valódi kép jellemzőinek híres problémája ez, amely annyi pszichológust foglalkoztatott Taine-től Spaierig. Az asszociáció, mint látjuk, nem küszöböli ki a problémát: csak reflexív szintre tolja el. De mindenképp tagadást igényel, azaz legalábbis

a tudat egy semmítő hátralépését a szubjektív fenoménként felfogott képpel szemben, vagyis azt, hogy a képet csupán mint szubjektív fenomént tételezze. Más helyütt[15] már kísérletet tettem annak kimutatására, hogy ha a képet *először* újjászületı észleletként tételezzük, *utána* már teljesen lehetetlen megkülönböztetni az aktuális észleletektől. A képnek már struktúrájában magában is hordoznia kell egy semmítő tételezést. Mint kép úgy jön létre, hogy tárgyát eleve *máshol* létezőnek vagy *nem* létezőnek tételezi. Kettős tagadást hordoz tehát magában: egyrészt a világ semmítését (amennyiben nem a világ nyújtja a képben megcélzott tárgyat, mivel az nem az észlelés által jelenlévő tárgy), másrészt a kép tárgyának semmítését (amennyiben nem jelenlevőként tételeződik) és ugyanakkor saját maga semmítését is (amennyiben nem konkrét és teljes pszichikai folyamat). Hiába hívnánk segítségül Husserl híres „üres intencióit", amelyek az észlelés nagy részét alkotják, hogy megmagyarázhassuk, hogyan ragadom meg Pierre hiányát a szobában. A különböző észlelési intenciók között valóban vannak *motivációs* összefüggések (de a motiválás nem okozás!), s ezek közül az intenciók közül egyesek telítettek, vagyis amit megcéloznak, az be is tölti őket, mások pedig üresek. Ám, mivel itt az az anyag *nincs*, amelynek be kellene töltenie az üres intenciókat, ezért struktúrájuk tekintetében nem is motiválhatja az intenciókat. S minthogy a többi intenció telített, azok sem motiválhatják az üres intenciókat, mármint annyiban semmiképp, amennyiben üresek. Egyébként ezek az intenciók pszichikai természetűek, s hiba lenne őket a dolgok módjára felfogni, vagyis valamilyen tartályhoz hasonlóan, amely már előzőleg adva lenne, s az esetektől függően üres és betöltött is lehetne, ám természete szerint közömbös saját üres vagy betöltött állapotát illetően. Úgy tűnik, Husserl nem mindig tudott megszabadulni a dologiságnak ettől az illúziójától. Ahhoz, hogy egy intenció üres legyen, tudatában kell lennie önmagának mint üresnek, s mint pontosan attól az anyag*tól való* ürességnek, amelyet megcéloz. Egy üres intenció pontosan annyiban teszi magát üressé, amennyiben anyagát nemlétezőnek vagy távollévőnek tételezi. Egyszóval az üres intenció tagadástudat, amely egy tárgy felé transzcendálja magát, amelyet mint távollévőt vagy nem létezőt tételez. Így hát akármilyen magyarázatot is adjunk rá, ahhoz, hogy Pierre távollétét megállapíthassuk vagy észlelhessük, egy negatív mozzanat szükséges, amelynek révén a tudat – minden előzetes meghatározottságtól mentesen – tagadásként alkotja meg magát. Ha azt, aki már nincs a szobában, a szobájára vonatkozó észleleteimből kiindulva képzelem el, szükségszerűen olyan gondolati aktust kell végrehajtanom, amelyet semmilyen megelőző állapotom nem határozhat meg és nem motiválhat, röviden el kell szakadnom

[15] Sartre: *L'imagination*, Párizs, Alcan, 1936.

a léttől önmagamban. S amennyiben folyamatosan használom a semmiségeket a létezők elkülönítésére és meghatározására, vagyis arra, hogy elgondoljam őket, „tudataktusaim" egymásutánja az okozat és az ok folyamatos szétválasztását hajtja végre, mivel az egész semmítő folyamat azt követeli, hogy forrását csak önmagából nyerje. Ha jelenlegi állapotom az előző állapot folytatása lenne, a rés, amelyen keresztül a tagadás felvillanhat, teljesen be lenne tömve. A semmítés egész pszichikai folyamata maga után vonja tehát a közvetlen pszichikai múlt és a jelen közötti szakadást. S éppen ez a szakadás a semmi. Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy az egymást követő semmítő folyamatok összefüggésének lehetősége még mindig fennmarad. Ha megállapítom Pierre távollétét, az még mindig meghatározhatja sajnálkozásomat, hogy nem láthatom őt; nem zártuk ki a semmítések determináltságának lehetőségét. Mi mást jelenthet azonban a semmi semmi általi motiválása, mint azt, hogy a sor első semmítésének szükségszerűen el kell szakadnia a megelőző pozitív folyamattól? Egy lét persze folyamatosan is *semmítheti önmagát*, de amennyiben önmagát semmíti, lemond arról, hogy egy másik fenomén eredete legyen, akár egy második semmítésé is.

Még annak magyarázata van hátra, mit jelent a tudatállapotoknak az az elválása, szétszakadása, amely minden tagadás feltételét alkotja. Ha a korábbi tudatállapotot motivációnak tekintjük, rögtön evidens módon beláthatjuk, hogy *semmi* nem lopózott ezen állapot és a jelenlegi közé. Semmi sem oldotta fel az időbeli lefolyás áramát: hacsak nem akarunk visszatérni az idő végtelen oszthatóságának vagy a pillanatnak mint az oszthatóság határának elfogadhatatlan feltevéséhez. Arról sem lehet szó, hogy váratlanul valamilyen átlátszatlan elem iktatódott a két tudatállapot közé, amely a korábbit elvágta volna az utána következőtől, ahogy egy kés pengéje vág ketté egy gyümölcsöt. Az előző tudatállapot motiváló erejének *csökkenéséről* sincs szó: az maradt, ami volt, semmit nem veszített sürgető voltából. Ami a korábbit a későbbitől elválasztja, az éppen *semmi*. S ez a semmi abszolút áthatolhatatlan, éppen azért, mert semmi; mert minden akadályban, amin át akarunk hatolni, van valami pozitív, ami áthatolandó. Itt azonban hiába keresnénk lerombolni való ellenállást, vagy egy akadályt, amelyen át kell hatolni. Az előző tudatállapot még mindig *itt* van (még ha a „múltbeliség" modifikációjában is), még mindig értelmező viszonyban áll a jelenbeli tudattal, de ennek az egzisztenciális viszonyulásnak a hátterében már játékon kívül helyeződik, zárójelbe van téve, pontosan úgy, ahogy annak a szemében, aki végrehajtja a fenomenológiai ἐποχή-t, az önmagán belüli és kívüli világ hatályon kívül helyeződik. Hogy az emberi valóság tagadni tudja a világ egészét vagy egyes részeit, annak tehát az a feltétele, hogy magában hordozza a *semmit*, amely elválasztja jelenét egész múltjától. De ez még nem minden, mivel ez a *semmi* még nem lehet a semmi értelme: a lét olyan felfüggesztése,

amely megnevezetlen maradna, amely nem a lét felfüggesztésének tudata is lenne, amely a tudaton kívülről érkezne s kettéhasítaná azt, újra bevezetné az átlátszatlanságot ennek az abszolút világosságnak a belsejébe.[16] Azonkívül ez a semmi egyáltalán nem is lenne negatív. A semmi, ahogy fentebb láttuk, azért alapja a tagadásnak, mert magában rejti azt, mert ő a tagadás mint lét. A tudatos létnek tehát saját múltjához való viszonyában úgy kell létrehoznia önmagát, mint akit egy semmi választ el e múlttól; tudatában kell lennie a lét e szakadásának, de nem olyan fenoménként, amelyet elszenved, hanem a tudat struktúrájaként, amely ő maga. A szabadság a saját múltját hatályon kívül helyező emberi lét, amely kitermeli magából saját semmijét. Jegyezzük meg: ez az elsődleges szükségszerűség, hogy a tudatnak saját semmijévé kell válnia, nem csak időnként és az egyes tagadások alkalmával jelenik meg a tudat számára: a pszichikai életnek nincs olyan mozzanata, amelyhez ne tartoznának hozzá, legalább másodlagos struktúrákként, tagadó vagy kérdező magatartásmódok; s a tudat folyamatosan saját múltbeli létének semmítéseként éli meg magát.

Itt nyilván azt gondolják majd, hogy joggal utalhatnak egy olyan ellenvetésre, amelyet mi magunk is gyakran használtunk már: ha a semmítő tudat csak a semmítés tudataként létezik, meg kellene tudnunk határozni és le kellene tudnunk írni a tudat egy olyan mindig jelenlevő módját, amely tudat*ként* van jelen, vagyis amely semmítéstudat volna. Létezik-e ilyen tudat? Íme tehát az újonnan felvetődő kérdés: ha a tudat léte a szabadság, a tudatnak szabadságtudatnak kell lennie. Milyen formát ölthet ez a szabadságtudat? A szabadságban az emberi lét saját múltjaként *van* (ahogy saját jövőjeként is) semmítés formájában. Ha elemzéseink nem vezettek félre minket, az emberi tudat számára, amennyiben léttudat, léteznie kell a saját múltjával és jövőjével való szembenállás egy bizonyos módjának, amelyben egyszerre ez a múlt és ez a jövő, s ugyanakkor nem is az. Erre a kérdésre azonnal válasszal tudunk szolgálni: az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága, vagy, ha jobban tetszik, a szorongás a szabadság tudatos létmódja, a szorongásban válik a szabadság saját létében kérdésessé önmaga számára.

Amikor Kierkegaard leírja a bűnnel szembeni szorongást, azt szabadsággal szembeni szorongásként jellemzi. Heidegger viszont, akiről tudjuk, mekkora hatással volt rá Kierkegaard,[17] a szorongást épp ellenkezőleg, a semmi megragadásának tekinti. A szorongásnak ez a kétfajta leírása számunkra egyáltalán nem tűnik ellentmondónak: inkább kölcsönösen implikálják egymást.

[16] Lásd *Bevezetés*, III. fejezet.
[17] Jean Wahl: *Études kierkegaardiennes: Kierkegaard et Heidegger,* Párizs, Aubier, 1938.

Először is Kierkegaardnak kell igazat adnunk: a szorongás abban különbözik a félelemtől, hogy a félelem a világ létezőitől való félelem, a szorongás viszont önmagammal szembeni szorongás. A tériszony szorongás, mivel nem attól félek, hogy a szakadékba zuhanok, hanem hogy belevetem magam. Egy félelmet kiváltó szituáció azzal fenyeget, hogy kívülről megváltoztatja az életemet, létem azonban szorongást vált ki, amennyiben nem bízom a szituációra adott saját reakcióimban. A tüzérségi előkészület, amely megelőzi a támadást, félelmet kelthet a katonában, aki megéli a bombázást, szorongani viszont csak akkor kezd majd, amikor megpróbálja előre látni azokat a műveleteket, amelyekkel válaszolni fog a bombázásra, amikor elgondolkodik rajta, vajon „állni fogja-e a sarat". Hasonlóképpen a behívott katona, aki a háború kezdetén bevonul, félhet a haláltól; de még gyakrabban „attól fél, hogy félni fog", vagyis szorong önmaga előtt. A veszélyes vagy fenyegető szituációk az esetek többségében nagyon összetettek: megközelíthetők a félelem érzésén keresztül vagy a szorongás érzésén keresztül egyaránt, aszerint, hogy a szituációt tekintjük úgy, amely az emberre hat, vagy az embert, aki a szituációra. Az az ember, akit éppen „nagy csapás" ért, mert egy csőd miatt elveszítette vagyona jelentős részét, félhet az elszegényedéstől. Egy pillanat múlva azonban már szorongani fog, idegesen tördeli a kezét (szimbolikus reakció a sürgető, de még teljesen meghatározatlan cselekvésre), és így kiált fel: „Mit tegyek? Mégis, mit tegyek?" Ebben az értelemben a félelem és a szorongás kizárják egymást, mivel a félelem reflektálatlan rettegés a transzcendenciától, a szorongás viszont reflexív rettegés önmagunktól, az egyik a másik eltűnésével születik, s normális lefolyása az egyikből a másikba tartó folyamatos átmenet. Olyan szituációk is léteznek azonban, amelyekben a szorongás tisztán jelenik meg, vagyis anélkül, hogy valaha is megelőzte volna vagy követné valamilyen félelem. Ha például egy új tisztségbe helyeznek, és megbíznak egy különleges és megtisztelő feladattal, szorongani kezdhetek arra a gondolatra, hogy talán nem leszek képes megfelelni neki, miközben cseppet sem félek esetleges kudarcom következményeitől.

Mit jelent a szorongás az említett példákban? Vegyük újra a tériszony példáját! A tériszony a félelem révén jelentkezik: egy keskeny korlát nélküli ösvényen haladok, mely egy szakadék mentén húzódik. A szakadék *elkerülendőnek* adódik számomra, halálos veszélyt jelenít meg előttem. És elfogadom az egyetemes determinizmusnak megfelelő okok egy bizonyos mennyiségét, melyek ezt a halálos fenyegetést valósággá változtathatják: felbukhatok egy kőben és a mélybe zuhanhatok, az ösvény laza talaja megindulhat a lábam alatt. E különféle félelmeimen keresztül dologként vagyok adva saját magam számára, passzív vagyok e lehetőségekhez képest, azok kívülről érkeznek hozzám, minthogy én magam *szintén* egy világbeli tárgy vagyok, az egyetemes tömegvonzásnak alávetve, tehát

ezek nem az *én* lehetőségeim. Ekkor jelenik meg a *félelem*: az adott szituációban önmagamat mint lerombolható transzcendenciát ragadom meg a többi transzcendens létező között, mint tárgyat, amely nem önmagában hordozza jövőbeli eltűnésének eredetét. A reakció reflexív jellegű lesz: „oda fogok figyelni" a kövekre az úton, a lehető legmesszebb próbálok húzódni az ösvény szélétől. Minden erőmmel a fenyegető szituáció leküzdésére törekszem, s bizonyos számú jövőbeli magatartásmódot vetítek magam elé, hogy eltávolítsam magamtól a világ fenyegetéseit. Ezek a magatartásmódok az *én* lehetőségeim. Azért tudom megszüntetni a félelmet, mert olyan síkra helyezem magam, ahol az *én* saját lehetőségeim helyettesítik azokat a valószínű transzcendens eseményeket, amelyekben az emberi cselekvésnek semmilyen helye nem lehet. De ezek a magatartásmódok, éppen azért, mert az *én* lehetőségeim, nem idegen okok által meghatározott lehetőségekként jelennek meg. Nem egészen bizonyos, hogy bekövetkeznek, viszont az sem teljesen bizonyos, hogy később is fenntartom őket, hiszen önmaguk által nem képesek fennmaradni; Berkeley szavaival kissé visszaélve azt mondhatnánk, hogy „létük fenntartott-lét" s hogy „létlehetőségük a puszta fenntartva-kell-lenni".[18] Ezért lehetőségük szükséges feltétele egyrészt az ellentmondás lehetősége (*nem* ügyelni a kövekre az úton, futni, más dolgokra gondolni), másrészt a velük ellentétes magatartásmód lehetősége (a szakadékba ugrani). A lehetséges, amit *saját* konkrét lehetőségemmé teszek, csak úgy jelenhet meg lehetségesként, ha azoknak a logikai lehetőségeknek a hátteréből emelkedik ki, amelyeket a szituáció magában hordoz. De ezeknek az elutasított lehetőségeknek a maguk részéről csak „fenntartott-létük" van, én vagyok az, aki azokat létükben fenntartom, s megfordítva, jelenbeli nem-létük egy „nem kell fenntartva lenni". Semmilyen külső ok nem szünteti meg őket. Csak én magam vagyok nem-létük állandó forrása, én kötelezem el magam bennük; hogy megjelenítsem *saját* lehetőségem, tételezem a többi lehetőséget, hogy semmíthessem azokat. Mindez nem hozná létre a szorongást, ha e lehetőségekhez való viszonyaimban önmagamat mint egy okozatait létrehozó okot tudnám megragadni. Ez esetben a saját lehetőségemként meghatározott okozat szigorúan determinált lenne. Akkor viszont megszűnne *lehetőségnek* lenni, egyszerűen el-jövendővé válna. Ha tehát el akarnám kerülni a szorongást és a tériszonyt, elegendő lenne, ha meg tudnám vizsgálni azokat a motivációkat (az önfenntartás ösztöne, korábbi félelmek stb.), amelyek elutasítására késztetnek, azt, hogy a szituációt korábbi magatartásmódjaim nagyon is *meghatározzák*, annak jelenét az adott esemény egy bizonyos pontján korábbi események által kijelölt irányok determinálják: egy szigorú pszichológiai determinizmust kellene megragadnom

[18] A lehetőség fogalmára vissza fogunk még térni a munka második részében.

magamban. Ám pontosan azért szorongok, mert magatartásmódjaim pusztán *lehetségesek*, s ez éppen azt jelenti, hogy miközben magatartásmódjaim ezen szituáció elutasításának motivációi, ugyanakkor e motivációkról azt gondolom, hogy nem elég hatékonyak. Abban a pillanatban, amikor saját magamat a szakadéktól *rettegőnek* érzem, ennek a rettegésnek mint lehetséges magatartásmódjaim szempontjából *nem meghatározónak* vagyok tudatában. Bizonyos értelemben ez a rettegés óvatosságot kelt bennem, ő maga kezdeményezi ezt a magatartásmódot, más értelemben viszont csak lehetségesként tételezi e magatartásmód későbbi kialakulását, éppen azért, mert nem e később kialakuló dolgok *okaként* ragadom meg, hanem mint igényt, felhívást stb. Márpedig, mint láthattuk, a léttudat a tudat léte. Nem valamilyen szemlélődésről van itt tehát szó, amelyet egy már létrejött rettegés után hajthatnék végre: a rettegés léte maga olyan, hogy úgy jelenik meg önmaga számára, mint amely *nem oka* annak a magatartásmódnak, amelyre felhív. Egyszóval ahhoz, hogy elkerüljem a félelmet, amely szigorúan meghatározott transzcendens jövőt kínál számomra, a reflexióba menekülök, amely viszont csak egy meghatározatlan jövővel tud szolgálni. Ez azt jelenti, hogy amikor egy bizonyos magatartásmódot *lehetségesnek* gondolok, és éppen azért, mert az az *én* lehetőségem, úgy számolok magammal, mint akit *semmi* nem kényszerít arra, hogy fenntartsa ezt a magatartásmódot. Persze ennek ellenére a jövőben vagyok, ott, ahol az ösvény legközelebbi kanyarulatában leszek, ahova minden erőmmel törekszem, s ebben az értelemben már létezik valamilyen viszony jövőbeli és jelenlegi létem között. De ennek a viszonynak a mélyén egy semmi csillant meg: nem az *vagyok*, aki majd leszek. Egyrészt azért nem vagyok az, mert az idő elválaszt tőle. Másrészt azért, mert ami most vagyok, az nem alapja annak, ami leszek. Végül pedig azért, mivel semmilyen aktuális létező nem határozhatja meg pontosan, hogy mi leszek. De mivel mégis az vagyok, ami leszek (különben nem lennék érdekelt abban, hogy ilyen vagy olyan legyek), *a nem az lenni módján vagyok az, ami leszek.* Rettegésemen keresztül a jövő felé tartok, de rettegésem semmíti önmagát, amennyiben a jövőt lehetségessé alakítja. Amit *szorongásnak* nevezünk, pontosan a nem-lét módján saját jövőjeként létező tudat. S a rettegés semmítése mint *motiváció*, amely a rettegés mint *állapot* megerősítésével jár, pozitív ellenpontjaként pontosan olyan más magatartásmódok megjelenését vonja maga után (különösen azt, amely a szakadékba ugrást alkotja), amelyek az én lehetséges *saját lehetőségeim*. Ha *semmi* nem kényszerít arra, hogy megmentsem az életemet, abban sem akadályoz meg *semmi*, hogy a mélységbe vessem magam. A döntő magatartásmód egy olyan énből jön majd, aki még nem vagyok. Ily módon az én, aki vagyok, függ attól az éntől, aki még nem vagyok, pontosan annyiban, amennyiben az az én, aki még nem vagyok, nem függ attól az éntől, aki vagyok. S

a tériszony ennek a függőségnek a megragadása. A szakadék felé közeledem, s tekintetem saját magamat keresi a szakadék mélyén. Saját lehetőségeimmel játszom. Szemem a mélységet fentről lefelé bejárva lehetséges zuhanásomat utánozza s valósítja meg szimbolikus módon; ugyanakkor az öngyilkosság magatartásmódja, mivel saját lehetséges „lehetőségemmé" válik, megjeleníti az elfogadására vonatkozó lehetséges motivációkat (az öngyilkosság véget vetne a szorongásnak). Szerencsére ezek a motivációk pusztán azért, mert egy lehetőségre való motivációk, hatástalannak, nem-meghatározónak mutatkoznak: többé már nem tudják *kiváltani* az öngyilkosságot, amit a lezuhanástól való rettegésem sem tudott úgy *meghatározni*, hogy el kelljen kerülnöm azt. Ez az ellen-szorongás szünteti meg általában a szorongást, eldöntetlenséggé alakítva azt. Az eldöntetlenség pedig döntést vált ki: hirtelen visszahőkölünk a szakadéktól és visszatérünk az útra.

Az imént elemzett példánk azt mutatta be, amit a „jövővel szembeni szorongásnak" nevezhetnénk. De létezik egy másik is: a múlttal szembeni szorongás. Ez annak a játékosnak a szorongása, aki szabadon és határozottan úgy döntött, hogy többé nem játszik, s aki, amint a „zöld posztóhoz" közeledik, hirtelen minden döntését elszállni látja. Gyakran úgy írjuk le ezt a fenomént, mintha a játékasztal látványa olyan kísértést ébresztene bennünk, amely konfliktusba kerül korábbi döntéseinkkel és akaratunk ellenére magával ragad minket. Azonkívül, hogy egy ilyen leírás dologi kifejezésekből épül fel, s egymással szembenálló erőkkel népesíti be a lelket (mint például a moralisták leghíresebb formulája: „az értelem harca a szenvedélyek ellen"), a tényekkel sem számol el megfelelően. Valójában – Dosztojevszkij levelei jól tanúskodnak erről – nincs itt bennünk semmi, ami valamilyen belső *vitára* hasonlítana, mintha először mérlegelnünk kellene a motivációkat és az indítékokat, mielőtt döntenénk. A „nem játszom többé" korábbi döntése mindig *ott* van, s az esetek többségében a játékos, amikor a játékasztal mellett áll, azért fordul a döntés felé, hogy segítséget kérjen: hiszen nem akar játszani, vagy inkább, mivel előző nap meghozta a döntést, még mindig úgy gondol magára, mint aki soha többé nem akar játszani – hisz a döntés sikerében. A szorongáson keresztül azonban pontosan a múltbeli döntés hatástalanságát érzi. A döntés kétségtelenül ott van, megdermedve, tehetetlenül, és éppen azért *léptem túl* rajta, mert tudok *róla*. Még *én* vagyok, amennyiben önmagammal való azonosságomat állandóan fenntartom az időbeli áramlásban, annyiban azonban már nem *én* vagyok, hogy a tudatom *számára* létezik. Eltávolodom tőle, az pedig képtelen teljesíteni a küldetést, amellyel felruháztam. Még mindig az *vagyok* a nem-lenni módján. A játékos még ebben a pillanatban is a determinizmussal való folyamatos szakítást éli meg, a semmit, amely saját magától elválasztja: annyira szerettem volna nem játszani

többé; olyannyira, hogy tegnap a szituációtól való összetett félelem (a tönkremenés fenyegetése, a kiábrándító jövő) a játékot *megtiltóként* jelent meg számomra. Úgy tűnt, *valóságos határvonalat* húztam a játék és önmagam közé, de most, ahogy észlelem magam, ez az összetett félelem már csak egy gondolat, egy érzés emléke: hogy újra segítségemre lehessen, *újra kell teremtenem* szabadon és *ex nihilo*; most már csupán az egyik lehetőségem a sok közül, ahogy a játék is, se nem több, se nem kevesebb. A családi életem feldúlásától való félelmemre *újra rá kell találnom*, újjá kell alkotnom mint eleven félelmet, mert magam mögött hagytam már, mint egy testetlen fantomot, és csak rajtam áll, hogy újra testet adok-e neki. Magányosan és pőrén állok a kísértéssel szemben, mint tegnap, s miután gondosan felépítettem a gátakat és a falakat, miután egy döntés bűvkörébe zártam magam, szorongással telve veszem észre, hogy *semmi* nem gátol meg abban, hogy mégis játsszam. S a szorongás *én vagyok*, hiszen abból az egyszerű tényből kifolyólag, hogy a létezést léttudatként hordozom, *nem* teszem magam azokká a helyes múltbeli döntésekké, *ami vagyok*.

Hiába vetnék fel itt, hogy ennek a szorongásnak az egyetlen feltétele a pszichológiai determinizmusról való nemtudás: akkor szorongok, ha nem látom át azokat a valóságos és hathatós okokat, amelyek a tudattalan homályában cselekedeteimet meghatározzák. Először is azt válaszolhatjuk erre, hogy a szorongás nem az emberi szabadság *bizonyítékaként* jelenik meg: az emberi szabadság a kérdezés szükséges feltételeként adódott számunkra. Csak azt akartuk megmutatni, hogy létezik egy sajátos szabadságtudat, és közben rá akartunk mutatni, hogy ez a tudat a szorongás. Ez annyit jelent, hogy a szorongást – alapvető struktúráját tekintve – mint szabadságtudatot kívántuk megalapozni. Márpedig ebből a nézőpontból valamifajta pszichológiai determinizmus léte nem cáfolná leírásaink eredményét: ha a szorongás nem-tudott tudatlanság is ezzel a determinizmussal szemben, önmagát akkor is pontosan szabadságként ragadja meg. Vagy azt kívánjuk, hogy a szorongás annak tudata legyen, hogy nem tudunk cselekedeteink valós okairól? A szorongás így abból eredne, hogy magunk mélyén szörnyű motivációkat sejtünk, melyek hirtelen bűnös cselekedetekre indíthatnak bennünket. Ebben az esetben azonban hirtelen *világbeli dolgokként* jelennénk meg, s önmagunk számára saját transzcendens szituációnkká válnánk. Így eltűnne a szorongás, hogy átadja a helyét a *félelemnek*, hiszen a félelem a transzcendenstől mint félelmetestől való rettegést jelent.

A szabadság, mely a szorongásban fedi fel magát, annak a *semminek* a létezését jelenti, amely a motiváció és a cselekvés közé fészkeli be magát. Cselekedetem nem azért mentesül a motivációk meghatározó erejétől, *mert* szabad vagyok, épp ellenkezőleg, a motivációk mint hatástalan dolgok struktúrája alkotja a feltételét szabadságomnak. S ha azt kérdezik, mi ez a semmi, ami meg-

alapozza a szabadságot, azt válaszolhatjuk, hogy azt nem lehet leírni, minthogy *nincs*, viszont értelmével szolgálni tudunk, amennyiben e semmi az emberi lét önmagához való viszonyulásai által *van létesítve*. Megfelel a motiváció azon szükségszerűségének, hogy mint motiváció csak egy motivációtudat korrelátumaként jelenik meg. Egyszóval, mihelyt feladjuk a tudattartalmak létére vonatkozó hipotézist, rá kell jönnünk, hogy soha nem létezik motiváció a tudat*ban*: az csak a tudat *számára* létezhet. S mivel a motiváció csak megjelenésként bukkanhat fel, önmagát hatástalanná teszi. Mivel kétségtelenül nem rendelkezik a tér-időbeli dolgok külsődlegességével, ezért mindig a szubjektivitáshoz tartozik s mint *enyémet* ragadom meg, viszont természete szerint az immanenciában lévő transzcendencia, s a tudat eltávolodik tőle, éppen azáltal, hogy tételezi, minthogy immár a tudaton múlik, milyen jelentéssel és jelentőséggel ruházza fel. A motivációt és a tudatot elválasztó *semmi* tehát a transzcendencia az immanenciában kifejezéssel írható le; a tudat úgy semmíti a semmit, hogy önmagát immanenciaként hozza létre, az pedig a tudatot saját maga számára mint transzcendenciát teszi létezővé. Látható azonban, hogy ez a semmi, amely minden transzcendens tagadás feltételét alkotja, csak két másik primordiális semmítés felől világítható meg: 1. a tudat *nem* saját motivációja, mivel *üres*, semmilyen tartalom nincs benne – ez a prereflexív *cogito* semmítő struktúrájára utal minket; 2. a tudat úgy áll szemben múltjával és jövőjével, mint önmagával, akiként a nem-lenni módján létezik – ez pedig az időbeliség semmítő struktúrájára utal minket.

Még nincs módunk megvilágítani a semmítés e két fajtáját: még nem rendelkezünk az ehhez szükséges eszközökkel. Elegendő annyit megállapítanunk, hogy a tagadás végső magyarázatát nem adhatjuk meg az önmagá(nak a) tudata és az időbeliség leírásától függetlenül.

Azt is feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy a szabadság, amely a szorongáson keresztül nyilvánul meg, arra kényszerít minket, hogy állandóan újraalkossuk azt az *ént*, aki a szabad létet jelenti. Ám attól, hogy az imént kimutattuk, hogy lehetőségeim azért keltenek szorongást, mert csak *rajtam* áll, fenntartom-e azokat létükben, ezek a lehetőségek még egyáltalán nem válnak egy *énből* levezethetővé, amely előzetesen adva lenne, s az időbeli áramlással együtt haladna egyik tudatállapottól a másikig. A játékosnak, akinek újra végre kell hajtania annak a *szituációnak* a szintetikus appercepcióját, amely megtiltja neki a játékot, azt az *ént* is újra meg kell alkotnia, aki képes megítélni ezt a szituációt, vagyis aki „a szituációban van". Ez az én, *a priori* és történeti tartalmaival együtt, az ember *lényege*. S a szorongás, mint az önmagammal szembeni szabadság magatartásmódja, annyit jelent, hogy az embert mindig egy semmi választja el saját lényegétől. Fel kell elevenítenünk itt Hegel mondását: „Wesen ist, was gewesen

ist." A lényeg az, ami lett. A lényeg mindaz, ami az emberi lénnyel kapcsolatban ezekkel a szavakkal jelölhető meg: az, ami már *van*. Tehát a tulajdonságok egésze *magyarázza* ugyan a cselekvést, de a cselekvés mindig túl van a lényegen, csak attól emberi cselekedet, hogy meghalad minden róla adott magyarázatot, éppen azért, mert minden, amit az emberrel kapcsolatban azzal a formulával írhatunk le, hogy az, ami, az mindig már *lett*. Az ember mindig magában hordozza lényege előzetes megértését, de éppen ezért egy semmi el is választja attól. A lényeg mindaz, amit az emberi valóság önmagából mint *lettből* ragad meg. S pontosan itt bukkan fel a szorongás: úgy ragadjuk meg önmagunkat, mint folyamatos elszakadást attól, ami van; vagy jobban mondva: olyanként, aki saját magát teszi létezővé. Mert hiszen egyetlen „Erlebnis"-t sem tudunk úgy megragadni, hogy az annak a *természetnek* a következménye lenne, amely a sajátunk. Tudatunk áramlása ugyan folyamatosan alkotja ezt a természetet, de az mindig mögöttünk marad, s az utólagos megértés állandó tárgyaként kísért minket. Azért ragadjuk meg szorongatónak, mert egy olyan követelmény, amelynek teljesítése soha nem áll módunkban.

A szorongásban a szabadság önmaga előtt szorong, amennyiben *semmi* nem ösztönzi és nem is gátolja soha. Csak az marad tehát, mondanák, hogy a szabadság az emberi lét állandó struktúrájaként jön létre: ha a szorongás nyilvánítja ki emberi létemet, akkor a szorongás affektivitásom állandó állapota kell legyen. Márpedig nagyon is kivételes jelenség. Hogyan magyarázzuk a szorongás fenoménjének ritka megjelenését?

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy életünk legközönségesebb szituációit azok alkotják, amelyekben lehetőségeinket mint olyanokat e lehetőségek aktív megvalósításában és által ragadjuk meg, s ezek nem a szorongásban nyilvánulnak meg számunkra, mivel azoknak már a struktúrája is kizárja a szorongó rettegést. A szorongás egy lehetőségnek *saját* lehetőségemként való elismerése, vagyis akkor jön létre, amikor a tudat saját magát úgy látja, mint akit egy semmi szakít el saját lényegétől, vagy saját szabadsága szakít el saját jövőjétől. Ez azt jelenti, hogy egy semmítő semmi megfosztja az embert minden kifogástól, s hogy az, amit jövőbeli létemként önmagam elé kivetítek, mindig semmített lesz, az egyszerű lehetőség szintjére redukálódik, mivel a jövő, ami vagyok, mindig elérhetetlen számomra. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy ezekben az esetekben olyan időbeli formával van dolgunk, ahol önmagamra várok a jövőben, ahol „magamnak adok találkozót annak az órának, annak a napnak vagy annak a hónapnak a végén". A szorongás az a félelem, hogy nem találom ott magam a találkozón, hogy már nem is akarok elmenni rá. Ám olyan cselekedeteknek is elkötelezhetem magam, amelyek lehetőségeimet abban a pillanatban tárják fel számomra, amikor megvalósítják azokat. E cigaretta meggyújtásának

pillanatában szerzek tudomást konkrét lehetőségemről, vagy ha jobban tetszik, vágyamról, hogy dohányozzak; pusztán azzal az aktussal, hogy ezt a papírlapot idehúzom magam elé és tollat veszek elő, ezzel nyújtom magam számára azt a legközvetlenebb lehetőséget, hogy tovább dolgozzam ezen a művön: lám, belefogtam, s ezt akkor fedezem fel, amikor már bele is vetettem magam. Persze lehetőségemben áll, hogy eltoljam magamtól a füzetet, s a tollamra visszategyem a kupakot, ahogy bármikor máskor is abbahagyhatom a munkát. De a félbeszakítás lehetőségét másodrangúvá teszi az a tény, hogy a cselekedet, amely cselekvésemen keresztül számomra felfedi magát, transzcendens és viszonylag önálló formává igyekszik kristályosodni. A *cselekvésben lévő* ember tudata reflektálatlan tudat. Valami*nek a* tudata, de az a transzcendens dolog, amely felfedi magát számára, sajátos természetű: a világ *kényszerítő struktúrája*, amely a cselekvésben korrelatív módon az eszközszerűség komplex viszonyait mutatja. A betűk leírásának aktusában az egész befejezetlen mondat tárul fel mint a leírva lenni passzív kényszere. Ez az értelme a betűknek maguknak, melyeket megformálok, s ez a felhívás nem kérdéses számomra, hiszen nem tudom úgy leírni a szavakat, hogy ne transzcendálnám őket a mondat felé, s a mondatot mindig szükségszerű feltételnek gondolom az általam leírt szavak értelméhez. S ugyanakkor, és magában az aktusban, eszközök együttese tárul fel és rendeződik össze (toll-tinta-papír-vonalak-margók stb.), egy olyan együttes, amely nem ragadható meg csupán önmagáért létezőnek, hanem annak a transzcendenciának a kellős közepén bukkan fel, amely számomra a leírandó mondatot passzív kényszerként felfedi. A hétköznapi cselekedetek majdnem mindegyikében el vagyok kötelezve valamire, valamilyen kockázatot vállaltam, s lehetőségeimet azok végrehajtásakor s magában a végrehajtás aktusában fedezem fel mint igényeket, kötelességeket, eszközöket. S minden ilyen jellegű cselekvésben nyilvánvalóan megmarad a kérdésessé tétel lehetősége, minthogy azok távolabbi és alapvetőbb célokra utalnak, mint végső értelmükre, illetve az én saját alapvető lehetőségeimre. Például a mondat értelmét azok a betűjelek alkotják, amelyeket leírok, az egész mű értelmét azonban, amelyet meg akarok írni, már a mondatok értelme alkotja. S ez a mű már egy olyan lehetőség, amellyel kapcsolatban szorongást érezhetek: a mű valóban az *én* lehetőségem, s nem tudom, vajon folytatni fogom-e holnap is; erre vonatkozólag szabadságom holnap mozgásba hozhatja semmítő képességét. Csakhogy ez a szorongás azt is maga után vonja, hogy a művet mint olyat úgy ragadom meg, mint amely *saját* lehetőségem: közvetlenül szembe kell állnom vele, és valóságossá kell tennem a hozzá fűződő viszonyomat. Ez annyit jelent, hogy objektív kérdés tárgyaként kell tételeznem: „Meg kell-e írnom ezt a művet?", viszont az ilyen kérdések további, még átfogóbb objektív értelemtételezésekre utalnak, mint például: „*Most* kellene foglalkoznom ennek megírásá-

val?", „Nem azzal a másik könyvvel kellene inkább foglalkozni?", „Elég érdekes ez a téma? Jól át van gondolva?" stb. – értelemtételezésekre, melyek mindegyike transzcendens marad s világbeli kényszerek tömegeként adódik. Hogy szabadságom az általam írott könyvvel kapcsolatban szorongatóvá váljon, a könyvnek hozzám való viszonyában kell megjelennie, vagyis egyrészt fel kell fedeznem saját *lényegemet*, mint *ami lettem* („ezt a könyvet megírni akaró" lettem, kitaláltam, azt gondoltam, érdekes lehet megírni, és olyanná alakítottam magam, hogy ne *érthessen meg* engem senki anélkül, hogy ne számolna vele, hogy ez a könyv alapvető lehetőségem *lett*); másrészt viszont egy semmi választja el szabadságomat ettől a lényegtől („megírni akaró" *lettem*, de *semmi* nem kényszeríthet arra, hogy megírjam, még az sem, ami lettem); végül pedig egy semmi választ el attól is, ami leszek (felfedezem a változtatás állandó lehetőségét, mint a megírás lehetőségének feltételét, és mint a szabadságom értelmét magát). Magában a könyv megalkotásában mint saját lehetőségemben kell megragadnom szabadságomat, amennyiben az szétrombolhatja most és a jövőben is azt, ami vagyok. Ez annyit jelent, hogy a reflexió síkjára kell helyezkednem. Amíg a cselekvés síkján maradok, a megírandó könyv csak valamilyen távoli értelemmel rendelkezik, és feltételezi azt a cselekedetet, amely feltárja számomra lehetőségeimet: csupán implikációja annak, nem tematizálódik és tételeződik önmaga számára, nem „vet fel kérdéseket"; se nem szükségszerű, se nem esetleges, csak az az állandó és távoli értelem, amely alapján egyáltalán képes vagyok megérteni, amit éppen írok, s így *létezőként* gondolom el azt, vagyis mint *létező hátteret* tételezem, s azért bukkannak fel ezen a háttéren jelenbeli és létező mondataim, hogy e háttér alapján meghatározott értelmet adhassak nekik. Tehát minden pillanatban bele vagyunk vetve a világba és el vagyunk kötelezve abban. Ez azt jelenti, hogy azelőtt cselekszünk, hogy tételeznénk lehetőségeinket, s ezek a lehetőségek, amelyek csak megvalósulva vagy a megvalósítás során fedik fel magukat, olyan értelmekre utalnak, amelyek kérdésessé tételéhez külön aktusok lennének szükségesek. A reggel megszólaló ébresztőóra munkába menésem lehetőségére utal, amely az *én* lehetőségem. Ha az ébredésre való felhívást felhívásként ragadjuk meg, akkor valóban fel is fogunk kelni. A felkelés aktusa maga megnyugtató dolog, mert kibújik a kérdés alól: „Vajon a munka az *én* lehetőségem?", s így megvéd attól, hogy rádöbbenjek a kvietizmus lehetőségére, majd a munka elutasítására, s végül a világ elutasítására és a halálra mint lehetőségre. Egyszóval, ha megragadom a csörgés értelmét, már engedelmeskedem is neki, ez a megragadás megvéd azzal a szorongást keltő belátásommal szemben, hogy én ruházom fel kényszerrel a felkelést: én és csak én. Az, amit hétköznapi erkölcsnek nevezünk, ugyanígy kizárja az etikai szorongást. Etikai szorongás akkor keletkezik, amikor az értékekhez való eredendő viszonyulásom szerint tekintek magamra.

Az értékek valójában olyan követelmények, amelyek megalapozást igényelnek. Ám ez a megalapozás egyik érték esetében sem lehet a *lét*, hiszen minden olyan érték, amely saját ideális természetét létére alapozhatná, meg is szűnne érték lenni, s csak akaratom heteronómiájáról tanúskodna. Az érték kényszerű voltából nyeri létét, és nem létéből tesz szert kényszerű voltára. Nem olyan kontemplatív szemlélet számára adódik tehát, amely értékként *lévőnek* fogná fel, s ezzel megtagadná szabadságom feletti rendelkezésemet. Ellenkezőleg, kizárólag egy olyan aktív szabadságnak tárulhat fel, amely mint értéket pusztán az elismerés ténye által teszi létezővé. Ebből az következik, hogy szabadságom az egyetlen alapja az értékeknek, s hogy *semmi*, abszolút semmi nem igazolja számomra ennek és ennek az értéknek az elfogadását vagy elvetését. Mint olyan lét, aki révén az értékek léteznek, igazolhatatlan vagyok. Szabadságom pedig szorong attól, hogy az értékek alapja legyen, miközben azok semmilyen saját alappal nem rendelkeznek. És szorong azért is, mert az értékek, mivel lényegük szerint egy szabadságnak tárulnak fel, nem nyilvánulhatnak meg anélkül, hogy ugyanakkor „kérdésessé ne váljanak", hiszen az értékek elvetése mint lehetőség szintén *saját* lehetőségemként jelenik meg. Az értékekkel szembeni szorongás idealitásuk elismerését jelenti.

Az értékekkel szembeni viselkedésem azonban általában példásan megnyugtató. Valójában kötődöm egy értékvilághoz. Az értékek mint szabadságom által fenntartott dolgok szorongató észlelése csak utólagos és közvetített fenomén. A világ jelenti a közvetlent a maga sürgetésével, s ebben a világban, amelyben el vagyok köteleződve, cselekedeteim úgy szabadítják ki az értékeket, ahogy a foglyokat szoktuk, saját felháborodásom nyújtja számomra az „alantas" ellenértékeket, csodálatom pedig a „magasztosakat". S főként a létező tabuk sokaságának való engedelmeskedés fedi fel számomra a ténylegesen létező tabukat. Azok a polgárok, akik önmagukat „tisztességes embernek" nevezik, nem a morális értékek fölötti szemlélődés révén lettek tisztességesek: születésüktől fogva egy olyan világba lettek belevetve, egy olyan magatartásformába, amely a tisztességgel azonos. A tisztesség tehát létet követel magának, nem válik kérdésessé; az értékek elém vannak szórva az úton, mint ezer apró már létező kötelesség, mint a fűre lépést tiltó felirat.

Abban tehát, amit a közvetlen világnak nevezhetnénk, s ami reflektálatlan tudatunk számára adódik, nem *először* megjelenünk, hogy *azután* különböző feladatokat hajtsunk végre. Létünk közvetlenül „szituációban" van, vagyis különböző vállalkozásokban *bukkan fel*, s csak úgy érti meg önmagát, ahogy ezekről a vállalkozásokról visszatükröződik. Egy kötelességekkel teli világban találjuk tehát magunkat, „végrehajtás alatt álló" tervek kellős közepén: írok, nemsokára dohányozni fogok, este találkoznom kell Pierre-rel, nem szabad el-

felejtenem válaszolni Simonnak, nincs jogom tovább titkolni Claude elől az igazságot. A valósággal kapcsolatos összes ilyen apró, passzív elvárás, az összes ilyen banális és hétköznapi érték a saját magammal kapcsolatos eredeti kivetülésből nyeri értelmét, abból, aki saját magam választásaként a világban vagyok. Pontosan emiatt az önmagam elsődleges lehetőségére való kivetülés miatt léteznek értékek, késztetések, elvárások és általában világ, s ez a kivetülés csak a világon túl jelenik meg számomra, mint vállalkozásaim értelme s absztrakt és logikai jelentése. Amúgy pedig ott vannak a konkrét felkelések, a feliratok, az adóívek, a rendőrök, megannyi torlasz a szorongástól való védekezés elősegítésére. Mihelyt a vállalkozás már nem annyira sürgető, mihelyt újra önmagamra vagyok visszavetve, mivel már jövőbeli önmagamra kell várnom, rögtön úgy látom magam, mint aki maga ad értelmet a felkelésnek, aki magának tiltja meg, hogy a felirat ellenére belegyalogoljon valaki virágágyásába vagy életébe, olyanként, aki saját halaszthatatlan dolgából főnöki utasítást csinál, aki maga dönt arról, hogy fontos-e megírni a könyvet, s végül, akinek a jóvoltából az értékek létezhetnek, hogy kényszerükkel meghatározzák a cselekvést. Csak a szorongásban szembesülök azzal az egyedi és elsődleges kivetüléssel, amely létemet alkotja, ilyenkor minden gát, minden korlát ledől, szabadságom tudata mindet megsemmíti: semmilyen értékre nem hivatkozom és nem is hivatkozhatom azzal a ténnyel szemben, hogy én vagyok az, aki fenntartja az értékek létét; semmi sem biztosíthat be önmagammal szemben, mert a világtól és lényegemtől elszakít az a semmi, ami *vagyok*, és nekem kell megvalósítanom a világ és önmagam lényegének értelmét: én döntök ezekről, egyedül, igazolhatatlanul és minden mentség nélkül.

A szorongásban tehát a szabadság önmagát ragadja meg reflexív módon, ebben az értelemben közvetítés, hiszen bármennyire közvetlen tudata legyen is önmagának, a világ sürgetéseinek tagadásából bukkan elő, abban a pillanatban jelenik meg, amikor eloldódom a világtól, amelyben elköteleztem magam, hogy olyan tudatként ragadjam meg önmagamat, aki saját lényegének preontológiai megértésével és lehetőségeinek ítéletelőttes értelmével rendelkezik; a szorongás ellenszegül a komoly szellemnek, amely az értékeket a világból meríti s az értékek megnyugtató és eldologiasító szubsztancializálását hajtja végre. A komolyságban a tárgyból kiindulva határozom meg magam, *a priori* eltekintve – mint lehetetlentől – minden olyan vállalkozásomtól, amelyet éppen most nem tudok vállalni, és mint világból jövőt s kötelességeim és létem alkotóját ragadom meg azt az értelmet, amellyel szabadságom a világot felruházta. A szorongásban viszont egyszerre teljesen szabadnak érzem magam, s ugyanakkor olyasvalakinek is, aki nem képes úgy cselekedni, hogy a világ értelme ne tőle eredjen.

Mégsem kell azonban azt hinnünk, hogy elegendő reflexív síkon maradnunk és szembesülünk ezekkel a távoli vagy nagyon is közvetlen lehetőségekkel, hogy valamilyen *tiszta* szorongásban ragadhassuk meg önmagunkat. A szorongás minden esetben a reflektáló tudat struktúrájaként születik meg, amely a reflektált tudatra tekint; de rendelkezem bizonyos magatartásmódokkal saját szorongásommal szemben is, melyek közül a menekülés magatartásformái a legfontosabbak. Úgy tűnik, mintha a szorongással szembeni alapvető és közvetlen magatartásmódunk a menekülés lenne. A pszichológiai determinizmus, mielőtt még elméleti koncepcióvá válna, egy felmentő magatartás, vagy ha jobban tetszik, a mentség mindenféle magatartásmódjának alapját jelenti. A pszichológiai determinizmus a szorongással szembeni reflexív magatartás egy módja, amely azt állítja, hogy olyan antagonisztikus erők vannak bennünk, melyek létmódja a dolgok létmódjához hasonló. A pszichológiai determinizmus megpróbálja betömni azt az űrt, amely körbevesz minket, hogy helyreállítsa a múltat a jelenhez, a jelent a jövőhöz fűző kapcsolatot, cselekedeteinknek *természeti* alkotóerőt tulajdonít, transzcendens dolgokat csinál belőlük, tehetetlenséggel és külsődlegességgel ruházza fel őket, amivel alapjukat rajtuk kívülre helyezi (ez megnyugtató hatású, mivel megteremti a *mentségek* tág játékterét), s tagadja az emberi valóság transzcendenciáját, mely a szorongásban saját lényegén túliként mutatja meg az embert; s miközben a *mindig csak azok vagyunk, amik*-re redukál minket, újra visszacsempészi belénk az önmagában-való-lét abszolút pozitivitását, s ezzel újra a lét mélyére süllyeszt minket.

Ám ez a determinizmus, ez a szorongással szembeni védekezés soha nem adódik *intuitív módon*. Soha nem képes szembeszállni a szabadság *evidenciájával*, még ha a végső menedék hitét nyújtja is, még ha olyan ideális fogalomként adódik is, amelybe valóban belemenekülhetünk a szorongás elől. Filozófiai síkon ez abban mutatkozik meg, hogy a determinista pszichológusok a maguk tézisét meg sem próbálják a belső megfigyelés tiszta adottságaival megalapozni. Inkább úgy mutatják be, mint egy kielégítőnek ítélhető hipotézist, amely abból nyeri értékét, hogy a tényekre épít, vagy esetleg mint általában a pszichológia megalapozásához szükséges posztulátumot. Elfogadják ugyan a szabadságról való közvetlen tudat létezését, amelyet ellenfeleik felvetnek a „belső érzéki szemlélet bizonyítékaként", viszont vitatják e belső reveláció *érvényét*. Azt tehát senki nem vitatja, hogy létezik egyfajta intuíció, amely révén állapotaink és cselekvéseink elsődleges okaként ragadjuk meg önmagunkat. Viszont a szorongást még mindig megpróbálhatjuk közvetetté tenni, fölé emelkedni és illúziónak *ítélni*, mint amely csupán cselekedeteink valódi okaival kapcsolatos tudatlanságunkból ered. A felvetődő probléma tehát az, mennyire hiszünk e közvetítésben. Egy ítéletté alakított szorongás már legyengített szorongás is? Nyilvánvalóan

nem; mégis új fenomén születik itt, amely eltereli a figyelmünket a szorongásról, s amely a maga részéről szintén egy semmítő képességet tételez fel.

A determinizmus azonban önmagában még nem lenne elegendő ahhoz, hogy sikeressé tegye ezt a figyelemelterelést, mivel a determinizmus látszólag csupán egy posztulátum vagy hipotézis. Ám a determinizmus valójában egy ennél konkrétabb menekülési törekvés, amely ráadásul a reflexió területén működik. Arra való hajlam, hogy eltekintsek a *saját* lehetőségemtől különböző lehetőségektől. Amikor saját magamat olyan lehetőséggé teszem, amely a *saját* lehetőségem, létezésemet kezdettől fogva el kell ismernem, s mint azt a távoli, a jövőben rám váró önmagamat kell megragadnom, akit egy semmi választ el tőlem. Ebben az értelemben saját lehetőségem elsődleges eredeteként ragadom meg magamat. Ez az, amit általában szabadságtudatnak nevezünk, azt és csak azt a tudatot, amit a szabad akarat hívei szem előtt tartanak, amikor belső érzékről beszélnek. De miközben ezt teszem, mégis igyekszem magamat olyan más lehetőségektől is *elvonatkoztatni*, amelyek ellentmondanak az *én* lehetőségemnek. Igazság szerint nem is tudom megtenni, hogy ne tételezzem ezek létét ugyanazzal a mozdulattal, amellyel a választott lehetőséget enyémként létrehozom. Nem tudom megakadályozni, hogy ne tegyem azokat is *eleven* lehetőségekké, mint *amelyeknek megvan a lehetőségük arra, hogy az én lehetőségeim legyenek*. Viszont igyekszem úgy tekinteni rájuk, mint transzcendens és pusztán logikailag adódó lehetőségekre, röviden, mint dolgokra. Ha e könyv megírásának lehetőségével reflexív síkon mint *saját* lehetőségemmel szembesülök, e lehetőség és tudatom között egy olyan lét semmijét hagyom felbukkanni, amely azt lehetőséggé teszi, s amelyet pontosan annak állandó lehetőségében ragadok meg, hogy nem-megírásának lehetősége is *saját* lehetőségem. De a nem-megírásnak ezzel a lehetőségével szemben úgy próbálok viselkedni, mint egy megfigyelhető tárggyal szemben, s teljesen csak az tölt el, amit látni akarok benne: megpróbálom úgy megragadni, mint egy pusztán az emlékezet számára felvetődő dolgot, mint amely nem érint engem. Külső lehetőségnek kell lennie hozzám képest, mint amilyen a mozgás ehhez a mozdulatlan biliárdgolyóhoz képest. Ha sikerülne a *saját* lehetőségemmel szembenálló lehetőségeket pusztán logikai entitásokká tennem, azok elveszítenék hatásukat; nem lennének fenyegetőek többé, mivel *külsővé* válnának, hiszen saját lehetőségemet csupán *elgondolható* eshetőségekként vennék körül, vagyis tulajdonképpen valaki más *által* elgondolható eshetőségekként, avagy *valaki más lehetőségeiként, aki ugyanebben a helyzetben találná magát*. Az objektív szituációhoz tartoznának transzcendens struktúraként: vagy ha jobban tetszik és jobban szeretjük Heidegger terminológiáját: *én* írom ezt a könyvet, az viszont *másnak* is lehetőségében áll, hogy ne írja. Ezzel elrejtem magam elől, hogy azok a lehetőségek is *én magam* vagyok,

és azok saját lehetőségem belső lehetőségfeltételei. Annyira megmaradnak, hogy az én lehetőségem számára megőrizhessék annak alaptalanságát, a szabad lét szabad lehetőségét, fenyegető jellegüket azonban elveszítik: nem *érdekelnek* már, a kiválasztott lehetőség a választás tényéből adódóan saját konkrét lehetőségemként jelenik meg, s így a semmi, amely elválaszt attól, s amely azt lehetőséggé teszi, immár be van töltve.

A szorongás előli menekülés azonban nem csupán a jövőtől való elvonatkoztatás képessége: a múlt fenyegetését éppúgy gyengíteni igyekszik. Itt saját transzcendenciám elől próbálok menekülni, amely fenntartja lényegemet, de meg is haladja azt. Azt állítom, hogy *saját* lényegem vagyok, az önmagában-való létmódján. Ugyanakkor mégis elutasítom, hogy ezt a lényeget történetinek tekintsem, s olyannak, amelyből cselekedeteim következnek, ahogy a körből következnek tulajdonságai. Úgy ragadom meg, vagy legalábbis úgy próbálom megragadni, mint lehetőségem kezdetét, s egyáltalán nem fogadom el, hogy maga is rendelkezne valamiféle kezdettel; azt állítom tehát, hogy a cselekedet még akkor is szabad, amikor csak visszatükrözi lényegemet. S ezenkívül a szabadságot, mivel nyugtalanítana, ha énemmel *szembeni* szabadság lenne, megpróbálom lényegem kellős közepébe helyezni, vagyis énem közepébe. Arról van szó tehát, hogy énemet egy kis istenségnek tekintem, aki bennem lakozik, és valamilyen metafizikai hatóerőként birtokolja szabadságomat. A létem már nem mint lét szabad, hanem az énem szabad a tudatom belsejében. Példásan megnyugtató fikció, hiszen a szabadságot a lét sötét mélyére űztük: a szabadság azért válhat egyik lényegi tulajdonságommá, mert lényegem nem áttetsző, mert transzcendencia az immanencián belül. Egyszóval saját szabadságomat az énben mint a *másik* szabadságát ragadom meg.[19] Láthatóak e fikció alapvető állításai: énem befejezett személyiségként válik cselekedetei eredetévé, ahogy a másik a sajátjaié. Persze él és változik, sőt még azt is megengedjük, hogy minden egyes cselekedete változtathat rajta. De ezeket az egymással összhangban lévő és folyamatos változásokat biológiai értelemben fogjuk fel. Olyan változások ezek, amilyeneket Pierre barátomon tudok megfigyelni, amikor bizonyos ideig nem látom, majd újra találkozom vele. Bergson messzemenően megfelelt ennek a megnyugtatás iránti igénynek, amikor mély-énről szóló elméletét felállította. Egy olyan énről van itt szó, amely állandóan fennmarad és folyamatosan építi magát, amely mindig egyidejű a tudattal, amit róla alkotok, s amit a tudat nem haladhat meg, miközben minden cselekedetünk eredete, de nem valamilyen kataklizmaszerű hatalomként, hanem ahogy egy apa nemzi a gyermekeit; a cselekedet anélkül, hogy a lényeg szigorú következménye s így előrelátható lenne,

[19] Vö. Harmadik rész, I. fejezet.

megnyugtató kapcsolatot tart fenn vele, egyfajta családi hasonlóságot: halad, mint az, de ugyanazon az úton, és persze redukálhatatlan rá, mégis felismerhető és megérthető benne, ahogy egy apa felismerhető és megérthető fiaiban, akik továbbviszik az általa megkezdett munkát. A szabadság kivetítésén keresztül tehát – amit önmagunkban ragadunk meg – Bergson belement abba, hogy egy pszichikai tárgyban, az énben elrejtse szorongásunkat, ám ez a tudat rovására ment. Amit így létrehozott és leírt, az nem szabadságunk, ahogy önmagának megjelenik, hanem *a másik szabadsága*.

Ezek tehát azok a folyamatok, amelyek segítségével megpróbáljuk elrejteni önmagunk elől szorongásunkat: úgy ragadjuk meg saját lehetőségünket, hogy nem vesszük figyelembe a többi lehetőséget, hanem egy meghatározatlan másik lehetőségeivé tesszük: a lehetőségre nem akarunk úgy tekinteni, mint egy tiszta semmítő szabadság által fenntartott létre, hanem megpróbáljuk úgy megragadni, mintha egy már létező tárgy hozná létre, amely nem más, mint saját énünk, melyre egy másik *személyként* tekintünk és írjuk le. Szeretnénk megőrizni, amit számunkra függetlenségünk és felelősségünk gyanánt nyújt nekünk, mégis elhomályosítunk mindent, ami benne eredendő semmítés; és mindig készen állunk rá, hogy a determinizmusban való hitbe meneküljünk, ha ez a szabadság nyomasztóvá válik, vagy ha mentségre van szükségünk. Tehát úgy menekülünk el a szorongás elől, hogy megpróbáljuk magunkat *kívülről* megragadni, mint *másikat*, vagy mint *egy dolgot*. Nincs abban semmi eredeti, amit szabadságunk eredendő intuíciójának vagy a belső érzék számára való feltárulásának szokás nevezni: egy olyan folyamatról van szó, amelynek kifejezetten az a célja, hogy elfedje előlünk a szorongást, szabadságunk valódi „közvetlen adottságát".

Sikerül-e azonban elfojtanunk vagy elrejtenünk szorongásunkat e különféle konstrukciókon keresztül? Nyilvánvaló, hogy felszámolni nem tudjuk, hiszen mi magunk szorongás *vagyunk*. Ami leplezését illeti, amellett, hogy magának a tudatnak a természete és áttetsző volta meggátolja, hogy a kifejezést szó szerint értsük, figyelembe kell vennünk azt az egyedi magatartásmódot, amely a használt kifejezésekben rejlik: egy külső tárgyat el tudunk fedni, mivel az tőlünk függetlenül létezik; ugyanezért el is tudjuk fordítani tekintetünket vagy figyelmünket róla, vagyis egyszerűen egy másik tárgyra irányítani; ebben a pillanatban mindkét valóság – az enyém és a tárgyé is – újra visszanyeri saját életét, és eltűnik az esetleges kapcsolat, amely a tudatot a dologgal egyesítette, s mindez egyik létezésén sem változtat semmit. Ha azonban én *vagyok* az, akit el akarok leplezni, már egészen más aspektusból vetődik fel a kérdés: valójában csak akkor akarhatom „nem látni" létem egy bizonyos aspektusát, ha pontosan tudok arról az aspektusról, amelyet nem akarok látni. Ami azt jelenti: meg kell jelölnöm létemen belül, hogy el tudjak tőle fordulni; vagy pontosabban, állandóan gon-

dolnom kell rá, hogy óvakodni tudjak attól, nehogy gondoljak rá. Ezzel nemcsak az válik beláthatóvá, hogy szükségszerűen folyamatosan magammal kell hordoznom azt, amitől menekülni akarok, hanem az is, hogy intencionálisan rá kell irányulnom menekülésem tárgyára, hogy menekülni tudjak tőle, ami azt jelenti, hogy a szorongásnak – a szorongás intencionális megcélzottjának és a szorongástól való menekülésnek a vigaszt nyújtó mítoszok irányába – ugyanazon tudat egységében kell adódniuk. Egyszóval menekülök, hogy ne tudjak valamiről, de nem tudok nem tudni arról, hogy menekülök, s a szorongástól való menekülés csak egy módja a szorongás tudatosulásának. Egyszerűen fogalmazva, a szorongást nem tudom sem elleplezni, sem elkerülni. De szorongani és a szorongás elől menekülni mégsem lehet ugyanaz: ha a szorongástól való menekülés vagyok, az azt feltételezi, hogy el tudok mozdulni ahhoz képest, ami vagyok, azt jelenti, hogy lehetek szorongás a „nem az vagyok" formájában is, hogy rendelkezhetek egyfajta semmítő képességgel a szorongáson belül is. Ez a semmítő képesség semmíti a szorongást, amennyiben menekülök tőle, és semmíti önmagát, amennyiben *annak kell lennem, hogy menekülhessek előle*. Ezt nevezzük *rosszhiszeműségnek*. Nem arról van szó tehát, hogy a szorongást kiűzzük a tudatból, s nem is arról, hogy tudattalan pszichikai fenoménné alakítjuk: hanem egész egyszerűen arról, hogy képes vagyok – a szorongástól való rettegésemben – magamat is becsapni azon szorongást illetően, aki valójában vagyok, s ez a rosszhiszeműség, amely annak a semminek a betömésére szolgál, ami önmagamhoz való viszonyomban vagyok, éppen azt a semmit hordozza magában, amit megszüntet.

Ezzel első leírásunk végére értünk. A tagadás vizsgálata már nem tud továbbvezetni minket. Feltárta számunkra egy meghatározott típusú magatartás létezését: a nem-léttel szembeni magatartását, amely egy sajátos transzcendenciát feltételez, melyet érdemes külön is megvizsgálni. Két emberi ek-sztázissal találjuk tehát szembe magunkat: az egyik az önmagában-való-létbe vet, a másik a nem-léthez köt minket. Úgy tűnik, kezdeti problémánk, amely csak az embernek a léthez való viszonyát érintette, ezzel sokkal bonyolultabbá válik; de egyáltalán nem lehetetlen, hogy ha a transzcendenciával kapcsolatos elemzésünket egészen a nem-létig terjesztjük ki, akkor pontos felvilágosítást kapunk *mindenféle* transzcendencia megértésére vonatkozólag. S a semmi problémája egyébként sem zárható ki a vizsgálatból: ha az ember az önmagában-való-léttel szemben *tartja fenn* magát – s filozófiai kérdezésünk ennek a fenntartásnak az egyik típusa –, akkor az ember éppen az, aki *nem* ez a fajta lét. Újra rálelünk tehát a nem-létre mint a transzcendens léttel való kapcsolat feltételére. A semmi problémáját kell tehát pontosan megragadnunk, és nem szabad tágítanunk tőle, míg teljesen nem tisztáztuk.

Csakhogy a kérdezés és a tagadás vizsgálata már mindent megadott, amire képes volt. Innen az empirikus szabadságra lettünk utalva, amely az ember időbeli semmítését jelenti, és szükségszerű feltétele annak, hogy a semmiségeket transzcendens létezőknek fogjuk fel. Már csak magát ezt az empirikus szabadságot kell megalapoznunk. Ez a szabadság nem lehet az elsődleges semmítés vagy minden semmítés alapja. Azoknak az immanenciában lévő transzcendenciáknak a létrehozásához járul hozzá, amelyek minden negatív transzcendencia feltételét alkotják. De maga az a tény, hogy az empirikus szabadság transzcendenciái az immanenciában *mint transzcendenciák* alakulnak ki, megmutatja számunkra, hogy itt olyan másodlagos semmítésekről van szó, amelyek egy eredeti semmi létezését feltételezik: csak egy stádiumot képviselnek az elemzés folyamatában, amely a „semmiségeknek" mondott transzcendenciáktól ahhoz a léthez vezet, amely saját maga semmijét alkotja. Minden tagadás alapját nyilvánvalóan egy olyan semmításben kell megtalálnunk, amely *magának az immanenciának a szívében* működik; az abszolút immanenciában, a pillanatnyi *cogito* tiszta szubjektivitásában kell rálelnünk arra az eredendő aktusra, amely által az ember önmaga számára saját semmije. Milyennek kell lennie tehát létében a tudatnak, hogy az ember benne és általa úgy bukkanjon fel a világban, mint az a lét, amely saját semmije, s amely által a semmi világra jön?

Úgy tűnik, ezen a ponton híján vagyunk bizonyos eszközöknek, amelyek biztosíthatnák ennek az újabb problémának a megoldását: a tagadás csak a szabadsághoz vezet el minket. Most magában a szabadságban lenne jó megtalálnunk azt a magatartást, amellyel továbbléphetnénk. Márpedig már találkoztunk ezzel a megnyilvánulással, amely egészen az immanencia küszöbéig juttat el minket, mégis elég objektív marad ahhoz, hogy objektív módon meg tudjuk állapítani lehetőségfeltételeit. Hiszen nem az imént jegyeztük meg, hogy a rosszhiszeműségben a *szorongástól menekülő szorongás vagyunk*, egyetlen tudat egységében? Ha a rosszhiszeműségnek lehetséges, akkor általa egyetlen tudaton belül leszünk képesek rátalálni a lét és a nem-lét egységére, a lenni-hogy-nelegyünkre. A következőkben tehát a rosszhiszeműség lesz vizsgálódásunk tárgya. Ahhoz, hogy az ember kérdezni tudjon, saját semmije kell lehessen, vagyis: létében csak akkor lehet a léten belüli nem-lét eredete, ha létét önmagában és önmaga által keresztül-kasul átjárja a semmi: így jelennek meg a múlt és a jövő transzcendenciái az emberi valóság időbeli létén belül. A rosszhiszeműség azonban pillanatnyi. Milyennek kell lennie tehát a tudatnak a prereflexív *cogito* pillanatnyiságában, ha az embernek képesnek kell lennie arra, hogy rosszhiszemű legyen?

Második fejezet
A ROSSZHISZEMŰSÉG

I.
Rosszhiszeműség és hazugság

Az emberi lét által nem csak semmiségek tárulnak fel a világban, mert az ember olyan lét is, amely önmagával szemben negatív beállítódásokra képes. A tudatot a bevezetőben úgy határoztuk meg, mint „egy létet, amelynek létében kérdéses saját léte, mivel egy másik létet implikál, amelyik nem ő". A kérdező magatartásmód tisztázása után azonban már tudjuk, hogy ezt a meghatározást az alábbi formában is leírhatjuk: „A tudat olyan lét, amelynek létében benne foglaltatik saját léte semmijének tudata." A védekezésben vagy a vétózásban például az emberi lét egy jövőbeli transzcendenciát tagad. Ez a tagadás azonban nem puszta megállapítás. Tudatom nem korlátozódik a semmiséggel való *szembesülésre*. Maga alkotja saját magát, saját testében, egy olyan lehetőség semmítéseként, amelyet egy másik emberi valóság vetített ki mint *az ő* lehetőségét. Ehhez egy *nemként* kell felbukkannia a világban, s éppen e nemként ragadja meg a szolga az urat, vagy a rab, aki szökni próbál, az őrt, aki felügyel rá. Sőt, léteznek olyan emberek is (rendőrök, teremfelügyelők, börtönőrök stb.), akik társadalmi valósága kizárólag e nemből áll, akik úgy élnek és úgy halnak meg, hogy soha nem voltak mások e földön, csak ilyen nemek. Mások pedig, akik a nemet szubjektivitásukon belül hordozzák, kizárólag tagadás révén teszik magukat emberi személlyé: annak az embertípusnak az értelme és funkciója, akit Scheler „a *ressentiment* emberének" nevez, maga a nem. Vannak azonban ennél sokkal kifinomultabb magatartásmódok is, amelyek leírása sokkal mélyebbre vezethetne minket a tudat intim szférájába: ilyen például az irónia. Az iróniában az ember ugyanazon aktuson belül meg is semmisíti azt, amit tételez, elhitet velünk valamit, de csak azért, hogy ne higgyük el, azért állít, hogy tagadjon, és azért tagad, hogy állítson, egy pozitív tárgyat hoz létre, amely azonban csak semmiként létezik. Az önmagunkkal szembeni tagadó magatartásformák egy új kérdés felvetését is lehetővé teszik: milyennek kell lennie az embernek létében, hogy önmagát tagadni tudja? De „önmagunk tagadását" nem tekinthetjük csupán általánosságban. Az ilyen magatartásmódok nagyon sokfélék lehetnek, így nem kísérletezünk azzal, hogy egyetlen absztrakt formu-

lával szolgáljunk róluk. Jobb lesz, ha egy olyan konkrét magatartásformát választunk ki és vizsgálunk meg, amelyik alapvető fontosságú az ember számára, s amelyben a tudat a tagadást önmagára vonatkoztatja. Ennek a magatartásformának, számunkra úgy tűnik, a *rosszhiszeműségnek* kell lennie.

A *rosszhiszeműséget* gyakran azonosítják a hazugsággal. Nem tesznek különbséget aközött, amikor egy személy rosszhiszemű, és amikor hazudik önmagának. Készségesen elfogadjuk, hogy a rosszhiszeműség önmagunknak való hazudás, azzal a feltevéssel persze, hogy az önmagunknak való hazudás elkülöníthető az egyszerű hazugságtól. A hazugság negatív beállítódás, ebben mindenki egyetért. Csakhogy a hazugságban a tagadás nem magára a tudatra irányul, hanem a transzcendens létre. Tulajdonképpen a hazugság lényegéből következik, hogy aki hazudik, tökéletesen tisztában van az igazsággal, amelyet elrejt. Nem hazudunk akkor, amikor valamit nem tudunk, nem hazudunk, amikor olyan tévedést terjesztünk, amelynek mi is áldozatai vagyunk, nem hazudunk, amikor tévedünk. A hazug eszménye tehát a cinikus tudat lenne, aki önmagában állítja az igazat, beszéd közben tagadja azt, s önmagának tagadja ezt a tagadást. Viszont ez a kettős negatív beállítódás a transzcendensre irányul: a kimondott tény transzcendens, mivel nem létezik, az első tagadás pedig egy *igazságon* alapul, vagyis egy bizonyos típusú transzcendencián. A belső tagadás, amelyet az állítással párhuzamosan magam számára végrehajtok, a *kijelentésen* alapul, vagyis a világ egy meghatározott eseményén. Ezenkívül a hazug belső beállítottsága pozitív: mindig képes lenne affirmatív ítéletet alkotni – a hazugnak az a szándéka, hogy megtévesszen, s nem próbálja eltitkolni maga elől ezt a szándékát, se elfedni a tudat áttetszőségét. Ellenkezőleg, éppen hogy arra támaszkodik, amikor kiegészítő magatartásmódokat kell választania – a tudat szabályozó ellenőrzést végez minden egyéb viselkedés fölött. Az igazmondás kinyilvánítására irányuló szándék („Nem akarom megtéveszteni önt, ez így igaz, megesküszöm rá" stb.) is kétségtelenül tárgya egy belső tagadásnak, de a hazug azt sem ismeri el *saját* intenciójának. Csak eljátssza, mímeli azt, eljátssza egy személy szándékát a beszélgetőtárs szeme láttára, de ez a személy, éppen, mert *nincs*, transzcendens. A hazugság tehát nem hozza játékba a jelenbeli tudat belső struktúráját, minden tagadás, amely létrehozza, olyan tárgyakon alapul, amelyek ki vannak űzve a tudatból, a hazugság tehát nem követel magának semmilyen speciális ontológiai alapot, s a tagadás létezéséről adott magyarázatok minden változtatás nélkül érvényesek a megtévesztés esetére is. Persze mi az ideális hazugságot definiáltuk; gyakran előfordul természetesen, hogy a hazug többé vagy kevésbé maga is áldozatául esik saját hazugságának, hogy félig-meddig önmagát is meggyőzi: de a hazugságnak ezek az elterjedt és köznapi formái csak eltorzult változatait alkotják az ideális hazugságnak, s a hazugság és a rosszhiszeműség közötti átme-

netekre szolgálnak példával. A hazugság a transzcendenciára irányuló magatartásmód.

A hazugság tehát normális jelensége annak, amit Heidegger „Mit-Sein"-nak nevez. Feltételezi az én létezésemet, a *másik* létezését, a másik *számára való* létezésemet és a másik *számomra való* létezését. Nem nehéz tehát belátni, hogy a hazugnak teljesen áttetszővé kell tennie a maga számára hazugsága tervét, s hogy tisztában kell lennie a hazugsággal, de az igazsággal is, amit elferdít. Elég egy apró homályosság, amely elfedi a *másik elől* a hazug intencióit, s a másik máris igazságnak veszi a hazugságot. A hazugság révén a tudat nyilvánvalóvá teszi, hogy természete szerint *a másik elől elrejtve* létezik, előnyt kovácsol az én és a másik én közötti ontológiai dualitásból.

Mindez állna a rosszhiszeműségre is, ha az, mint mondtuk, *önmagunknak való* hazugság lenne. Aki rosszhiszemű, az egy kellemetlen igazságot rejt el, vagy egy tetszetős hazugságot állít be igazságnak. A rosszhiszeműség tehát látszólag a hazugság szerkezetével rendelkezik. Csakhogy mindent megváltoztat az, hogy a rosszhiszeműségben *önmagam* elől rejtem el az igazságot. A hazug és becsapott kettőse itt nem létezik tehát. Épp ellenkezőleg, a rosszhiszeműség lényege éppen az, hogy itt *egyetlen* tudatról van szó. Ez nem azt jelenti, hogy a rosszhiszeműségnek nem a „Mit-Sein" a feltétele, minthogy az emberi valóság minden fenoménjének az a feltétele, a „Mit-Sein" azonban a rosszhiszeműséget csak ösztönözheti egy *szituációt* felkínálva, amelyen a rosszhiszeműséggel túl tudunk lépni; a rosszhiszeműség nem kívülről járul az emberi valósághoz. Rosszhiszeműségünket nem elszenvedjük, nem megfertőződünk vele, a rosszhiszeműség nem egy *állapot*. A rosszhiszeműség által a tudat önmagára hat. Kell tehát egy elsődleges intenció és a rosszhiszeműségre irányuló terv; ez a terv implikálja a rosszhiszeműség mint olyan megértését, és a tudat(nak a) prereflexív megragadását, mint amely a rosszhiszeműség által önmagára hat. Mindebből először is az következik, hogy az, akinek hazudunk, és az, aki hazudik, egy és ugyanaz a személy, ami azt jelenti, hogy mint hazudónak ismernem kell azt az igazságot, amely el van rejtve előlem, amennyiben be vagyok csapva. Sőt, nagyon pontosan kell ismernem ezt az igazságot, *hogy* azt még gondosabban rejthessem el önmagam elől (s ez nem két különböző időbeli pillanat), ami megfelelő körülmények esetén lehetőséget teremt egy dualitás látszatának újrateremtésére – de egyetlen kivetülés egységes struktúráján belül. Hogyan maradhat fenn akkor a hazugság, ha megszűnik az a kettősség, amely lehetővé teszi? Ehhez a problémához egy másik is járul, amely a tudat teljes átlátszóságából ered. Annak, aki a rosszhiszeműség által hat önmagára, rendelkeznie kell rosszhiszeműsége tudatával, minthogy a tudat léte léttudat. Úgy tűnik tehát, hogy legalábbis annyiban jóhiszeműnek kell lennie, hogy tudatában van saját rosszhiszeműségének. Ezzel

azonban ez az egész pszichikai konstrukció megsemmisül. Könnyen belátható, hogy amikor megpróbálom szándékosan és cinikus módon becsapni önmagamat, mindig csődöt mondok ebben a vállalkozásban, a hazugság visszahátrál előlem és eltűnik szemem elől; önmagam becsapásának tudata maga *támadja hátba* és rombolja le a próbálkozásomat, mivel önmagam becsapása saját tervemen túl annak feltételeként jelentkezik. Itt egy olyan *homályba vesző* fenoménnel van dolgunk, amely csak saját elkülönülésében és által létezik. Persze az ilyen fenomének nagyon gyakoriak, s látni is fogjuk, hogy a rosszhiszeműségnek is létezik egyfajta „homályba veszése", mivel állandóan a jóhiszeműség és a cinizmus között oszcillál. Mindenesetre, ha a rosszhiszeműség létezése kétséges is, ha a pszichikai struktúráknak ahhoz a neméhez kell sorolnunk, amelyeket „metastabilnak" nevezhetnénk, mégis önálló és tartósan fennmaradó formát mutat; az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusát is jelentheti. *Élhetünk* rosszhiszeműen, ami nem azt jelenti, hogy néha ne támadna fel bennünk a cinizmus vagy a jóhiszeműség, hanem hogy a rosszhiszeműség egy állandó és sajátos életstílussá képes válni. Nagy bajban vagyunk tehát, mivel se visszautasítani, se megérteni nem tudjuk rosszhiszeműségünket.

Hogy megszabaduljunk ezektől a nehézségektől, előszeretettel folyamodunk a tudattalan fogalmához. Egy pszichoanalitikus értelmezésben valamilyen cenzúrát feltételeznénk például, amely alatt egyfajta demarkációs vonalat értünk, vám-, útlevél- és valutaellenőrzéssel együtt, s ezzel helyreállíthatnánk a megtévesztő és a megtévesztett dualitását. Itt az ösztönök – vagy ha jobban tetszik, a primér késztetések és a személyes történetünkből létrejövő késztetéskomplexumok – alakítják ki a *valóságot*. Az ösztön se nem *igaz*, se nem *hamis*, mivel nem létezik *önmagáért*. Egyszerűen csak *van*, pontosan úgy, ahogy ez az asztal, ami sem nem igaz, sem nem hamis *önmagában*, egyszerűen csak *valóságos*. Az ösztön tudati szimbolizációit pedig nem foghatjuk fel megjelenéseknek, csak valóságos pszichikai tényeknek. A fóbia, a tévesztés, az álom konkrét tudati tények módján valóságosan létező dolgok, ahogy a hazug szavai és magatartásmódjai is konkrét és valóságosan létező magatartásmódok. A szubjektum úgy áll szemben ezekkel a fenoménekkel, ahogy a megtévesztett a megtévesztő magatartásmódjaival. Konstatálja azokat a maguk valóságában, s azután értelmeznie kell őket. A hazug magatartásmódjainak egyfajta *igazsága* van: ha a becsapott vissza tudná kapcsolni a magatartásmódokat a hazugság kivetüléséhez és ahhoz a szituációhoz, amelyben a hazug van, az igazság szerves részévé válnának mint hazug magatartásmódok. Hasonló módon létezik a szimbolikus aktusok egyfajta igazsága is: ezt fedezi fel a pszichoanalitikus, amikor visszakapcsolja őket a beteg történeti szituációjához, azokhoz a tudattalan komplexusokhoz, amelyeknek az elfojtás gátjain keresztül a kifejeződései. A szubjektum tehát magatartásmódjai

értelmét illetően csapja be önmagát, ugyan konkrét valóságukban ragadja meg a magatartásmódokat, de nem azok *igazságában*, mivel nem képes egy eredeti szituációból vagy egy pszichikus alkatból levezetni őket, mivel teljesen ismeretlenek maradnak számára. Ezzel azonban Freud kettéhasítja a pszichikus egységes tömegét, mikor elválasztja egymástól az „ősvalamit" és az „ént". Én *vagyok,* viszont az *ősvalami* nem én vagyok. Semmilyen kivételes helyzettel nem rendelkezem nem tudatos pszichikai valóságom vonatkozásában. Saját pszichikai fenoménjeim *vagyok*, amennyiben konstatálom azokat a maguk tudati valóságában: például én vagyok az az ösztönzés, hogy ellopjam ezt és ezt a könyvet a kirakatból, megtestesítem azt, én tárom fel, és én határozom el magam a lopás elkövetésére. Viszont nem én *vagyok* e pszichikai tények, mivel passzív módon kapom őket, s mivel eredetüket és valódi jelentésüket illetően hipotézisek felállítására vagyok kényszerítve, pontosan úgy, ahogy egy tudós alkot hipotéziseket a természetről és egy világbeli jelenség lényegéről: a lopás például, amit az ellopni szándékozott kötet ritkasága, ára vagy az érdeklődésem közvetlen ösztönzésével magyarázok, *igazság szerint* önmagam büntetéséből ered, amely többé-kevésbé közvetlenül egy Ödipusz-komplexus következménye. Létezik tehát a lopásra ösztönzöttségnek egyfajta igazsága, amely csak többé-kevésbé valószínű hipotézisek révén érhető el. Ezen igazság kritériumát a tudat pszichikai tényeinek az a köre alkotja, amelyekre magyarázattal szolgál; pragmatikusabb nézőpontból pedig annak a pszichiátriai kezelésnek az eredményessége, amely általa lehetővé válik. S végül ennek az igazságnak a felfedezése szükségessé teszi a pszichoanalitikus közreműködését, aki a tudatalatti késztetéseim és a tudatos életem közötti kapcsolat *közvetítője*. A *másik* úgy jelenik meg, mint az egyetlen, aki a tudattalan tézis és a tudatos antitézis között képes szintézist alkotni. Csak a másik közvetítésével tudom önmagam megérteni, ami azt jelenti, *saját* „ősvalamimhez" képest a *másik* pozíciójában vagyok. Ha birtokában vagyok néhány pszichoanalitikus fogalomnak, kivételesen szerencsés esetben megpróbálhatom önmagamat is analizálni. Ám ez a próbálkozásom csak akkor járhat sikerrel, ha bizalmatlan vagyok mindenfajta belső intuícióval szemben, ha a megtanult törvényszerűségeket és elvont sémákat *kívülről* alkalmazom saját esetemre. Az eredmények, amelyeket saját erőmből vagy egy szakértő közreműködésével elértem, soha nem rendelkezhetnek azzal a bizonyossággal, amellyel a belső szemlélet: csupán a tudományos hipotézis mindig kétségbe vonható valószínűségével bírhatnak. Az Ödipusz-komplexus hipotézise, mint az atomhipotézis, nem más, mint egy „kísérleti eszme", s mint Pierce mondja, nem különbözik azoknak a kísérleteknek az összességétől, amelyek létrejöttét lehetővé teszi, és azoktól a hatásoktól sem, amelyeknek az előrejelzését biztosítja. A pszichoanalízis tehát a rosszhiszeműséget egy hazudó nélküli hazugsággal

cseréli fel, biztosítja annak megértését, hogyan tudok úgy *becsapva lenni*, hogy nem hazudok magamnak, hiszen önmagamhoz képest a másikkal szembeni én szituációjába helyez, a hazug és becsapott kettősségét, a hazugság elengedhetetlen feltételét az „ősvalami" és az „én" közötti viszonnyal cseréli fel, s ezzel szubjektivitásom legmélyébe vezeti be a *Mit-Sein* interszubjektív struktúráját. Megelégedhetünk-e ezzel a magyarázattal?

Közelebbről megvizsgálva a pszichoanalitikus elmélet nem is olyan egyszerű, mint első látásra tűnik. Nem egészen pontos, ha azt mondjuk, hogy az „ősvalami" a pszichoanalitikus feltevéseihez képest dologként jelenik meg, hiszen a dolog közömbös azok iránt a feltevések iránt, amelyeket róla alkotunk, az „ősvalamit" azonban *érintik* ezek a feltevések, mihelyt közelítenek az igazsághoz. Freud jelzi is az ellenállás módjait, amelyek az első szakasz végén jelentkeznek, amikor az orvos közeledni kezd az igazsághoz. Ezek az ellenállások objektív magatartásmódok és kívülről ragadjuk meg őket: a beteg bizalmatlanságról tesz tanúbizonyságot, megtagadja a beszédet, fantáziálásokkal keveri álmairól szóló beszámolóit, néha teljesen kitér a pszichoanalitikus kezelés elől. Azt mindenesetre megkérdezhetjük, melyik része áll ellen. Nem a tudati tények pszichikai összességének tekintett „én": azt ugyanis nem feltételezhetjük, hogy a pszichiáter akkor közeledik céljához, amikor az én ugyanúgy áll szemben reakciói *értelmével*, mint a pszichiáter. Ráadásul az én számára a felállított hipotézisek valószínűségi foka objektív módon – és a magyarázó hipotézisek által felölelt szubjektív tények kiterjedése alapján – ugyanúgy határozható meg, ahogy az a kezelést megfigyelő külső személy számára. Egyébként ez a valószínűség a bizonyossággal határos, amin nem is bánkódhat, hiszen az esetek túlnyomó többségében ő az, aki egy *tudatos* döntés révén a pszichoanalitikus terápia elkezdésére rászánta magát. Azt fogják mondani erre, hogy a beteget inkább azok a köznapi információk nyugtalanítják, amelyeket a pszichoanalitikus nyújt neki, s ezek elől próbál menekülni, miközben önmaga előtt azt színleli, hogy folytatni akarja a kezelést. És itt már nem lehet a tudattalanhoz folyamodni, hogy magyarázatot adjunk a rosszhiszeműségre: az jelen van, teljesen tudatosan, minden ellentmondásával együtt. Ám a pszichoanalitikus nem ilyen módon kívánja magyarázni az ellenállás különböző fajtáit: számára az ellenállás masszív és megingathatatlan, távolról érkezik, s gyökere azokban a dolgokban van, melyeket feltárni kívánunk.

Abból a komplexusból sem eredhetnek azonban, amelyet napvilágra kell hoznunk. Egy ilyen komplexus inkább a pszichoanalitikus munkatársa lenne, mivel a tiszta tudatban igyekszik kifejezésre jutni, mivel megpróbálja kicselezni a cenzúrát és kibújni alóla. Az egyetlen sík, amelyen a szubjektum elutasítását képesek vagyunk elhelyezni, a cenzúra síkja. Csak a cenzúra tudja úgy megra-

gadni a pszichoanalitikus kérdéseit és magatartásmódjait, mint amelyek egyre közelebb kerülnek a valóságos késztetésekhez, amelyek elfojtására való, mert csak ő *tudja*, mit fojt el.

Ha visszaszorítjuk a pszichoanalízis dologias nyelvezetét és mitológiáját, észrevesszük, hogy ahhoz, hogy a cenzúra megfelelően betölthesse faladatát, ismernie kell, amit elfojt. Ha azonban lemondunk minden olyan metaforáról, amely az elfojtást vak erők sokkhatásának ábrázolja, annak elfogadására kényszerülünk, hogy a cenzúrát *választani* kell, s ahhoz, hogy válasszuk, *meg kell jeleníteni önmagunk számára*. Hogyan fordulhatna másként elő, hogy az engedélyezett szexuális ösztönzések kiélhetők, hogy a szükségletek (éhség, szomjúság, álmosság) kifejeződhetnek a tiszta tudatban? S hogyan magyarázzuk azt, hogy a cenzúra néha *lazít* a felügyeleten, s hogy az ösztön álruhái akár *meg is téveszthetik*? S nem pusztán felismeri a rossznak tartott késztetéseket, hanem azokat *elfojtani valókként* ragadja meg, ami legalábbis saját aktivitásának valamilyen reprezentációját feltételezi. Egyszóval hogyan ismerhetné fel a cenzúra az elfojtandó ösztönzéseket, ha nem lenne tudatában elfojtásuknak? El tudunk képzelni olyan tudást, amely ne tudna önmagáról? Tudni annyi, mint tudni, hogy tudunk, mondta Alain. Fogalmazzunk azonban inkább úgy: minden tudás a tudás tudata. A páciens ellenállásai tehát a cenzúra szintjén az elfojtott mint olyan reprezentációját implikálják, annak a célnak valamilyen megértését, amely felé a pszichoanalitikus kérdései irányulnak, illetve egy szintetizáló aktust, amellyel az elfojtott komplexus *igazságát* a pszichoanalitikus hipotéziséhez méri. E különböző műveletek létezéséből pedig az következik, hogy a cenzúra önmagá(nak a) tudata. Miféle öntudat lehet azonban? Az elfojtásra való hajlam lété(nek a) tudata kell legyen, pontosan azért, hogy *ne legyen tudatában*. Mi mást jelent mindez, mint hogy a cenzúrának rosszhiszeműségnek kell lennie? A pszichoanalízissel nem nyertünk semmit, mivel ahhoz, hogy elnyomja a rosszhiszeműséget, a pszichoanalízis a tudattalan és a tudat között egy autonóm rosszhiszeműségtudatot hoz létre. Épp ezért a valódi dualitás – sőt, egy hármasság (Es, Ich, Überich, melyek a cenzúra révén fejeződnek ki) – létrehozása csak egy terminológia létrehozásáig jut el. Az „*önmagam* előli elrejtés" reflexív eszméjének lényege maga implikálja egy adott lelki élet egységét, s ezzel egy kettős tevékenységet az egység belsejében, amely egyrészt megpróbálja fenntartani és megjelölni az elrejtendő dolgot, másrészt megpróbálja elnyomni és elfedni; e tevékenység két összetevője kiegészíti egymást, vagyis az egyik létében feltételezi a másik létét. Mivel a pszichoanalízis a cenzúra fogalmával elválasztja egymástól a tudatost és a tudattalant, nem tudja szétválasztani az aktusnak a két fázisát, minthogy a libidó csak a tudati kifejeződés felé irányuló vak conatus, s a tudati fenomén csak passzív és csalóka eredő: az elfojtásnak és a vonzásnak ezt

a kettős tevékenységét a pszichoanalízis egyszerűen csak a cenzúra síkjára helyezi. Ahhoz, hogy a teljes fenomén egységével számot vethessünk (a késztetés elfojtása, amely elrejtőzik és szimbolikus formába „tevődik át"), csak az marad, hogy e különböző összetevők átfogó viszonyait határozzuk meg. Hogyan képes „elrejtőzni" az elfojtott késztetés, ha nem foglalja magában: 1. az elfojtásról való tudatot, 2. annak tudatát, hogy a késztetés azért lett elnyomva, mert az, ami, 3. az elrejtésre való kivetülést? Semmilyen sűrítésre vagy áttételre alapozó mechanikus elmélet nem képes megmagyarázni ezeket a módosulásokat, amelyeket a késztetés önmagában idéz elő, mivel az elrejtési folyamat leírása egy célra való rejtett utalást hordoz magában. S ugyanígy, hogyan számolunk el azzal az örömmel vagy szorongással, amely a késztetés szimbolikus vagy tudatos kielégítését kíséri, ha a tudat a cenzúrán túl nem foglalja magában az elérendő cél homályos megértését is, amelyre vágyik, de ugyanakkor el is van tiltva tőle. Hogy a pszichikai tudati egységét visszautasítsa, Freud kénytelen volt minden mögé odaérteni egy mágikus egységet, amely a távoli és egymástól elbarikádozott fenoméneket is összekapcsolja egymással, ahogy a primitív részesülés egyesíti az elvarázsolt embert és az ő képére megformált viaszbábut. A tudattalan „Trieb"-re részesülés útján hat az „elfojtott" vagy „elítélt" jellem, amely annak egészére kiterjed, átszínezi, és mágikus módon kiprovokálja szimbolizációját. S hasonlóképpen, a tudati szintű fenomént is teljes egészében átszínezi szimbolikus értelme, bár önmaga által és tisztán tudati formában nem képes megragadni ezt az értelmet. Ám amellett, hogy eleve alsóbbrendű magyarázat, a mágiával való magyarázat nem képes felszámolni – a tudattalan, a cenzúra és a tudat szintjén – a koegzisztenciáját annak a két egymásnak ellentmondó és komplementer struktúrának, amelyek kölcsönösen implikálják és rombolják egymást. Hiposztazáltuk és „tárgyiasítottuk" a rosszhiszeműséget, de ezzel még nem kerültük el. Ez ingerelt arra egy bécsi pszichiátert, Wilhelm Stekelt, hogy kiszakadjon a pszichoanalízis bűvköréből, és azt írja a *La femme frigide*-ben: „Akárhányszor elég mélyre tudtam hatolni a kutatásban, azt állapítottam meg, hogy a pszichózis csomópontja tudatos."[20] S egyébként a művében hivatkozott esetek is egy olyan patologikus rosszhiszeműségről tanúskodnak, amellyel a freudizmus nem vetett számot. Olyan nőkről van szó például, akiket egy házasságtörés tett frigiddé, vagyis akik a házasságtörés után elrejtették az élvezetet, amit a szexuális aktus okoz. Azt fogják mondani, hogy itt nem arról van szó, hogy a mélyen elnyomott komplexusok a félig fiziológiai szint sötétségébe rejtőznek, hanem objektíve feltárható magatartásmódokról, s hogy azokat nem lehet nem felismerni abban a pillanatban, ha már kifejezést nyertek: a férj gyakran

[20] Wilhelm Stekel: *La femme frigide,* Párizs, Gallimard, 1937.

beszámol Stekelnek arról, hogy felesége az élvezet objektív jeleit adta, s épp ezek azok a jelek, amelyeket a hölgy vadul tagad, mikor megkérdezik róla. *Megvonási* tevékenységről van itt szó. A vallomások, amelyeket Stekel ki tudott provokálni, szintén arról tanúskodnak, hogy ezek a betegesen frigid nők az öröm magukra vonatkoztatását vonják meg önmaguktól, mert félnek tőle: sokuk például a szexuális aktus alatt gondolatait hétköznapi elintéznivalóira tereli, a háztartási tennivalókat veszi számba. Miért beszélnénk itt tudattalanról? Mégis, mikor a frigid nő *megvonja* magától annak az élvezetnek a tudatát, amit érez, ezt egyáltalán nem cinikus módon és önmagával összhangban végzi: hanem azért, *hogy önmagának igazolja*, hogy frigid. A rosszhiszeműség fenoménjével állunk itt szemben, hiszen az érzett öröm megtagadására irányuló törekvések feltételezik annak elismerését, hogy az örömöt érezte, és éppen azért feltételezik, *hogy megtagadhassák*. Ezzel azonban már nem a pszichoanalízis talaján vagyunk. Tehát a tudattalannal való magyarázat, mivel szétrombolja a pszichikus egységet, egyrészt nem tud számot vetni azokkal a tényekkel, amelyek már első látásra is illetékességi körébe tartoznak. Másrészt számtalan olyan rosszhiszemű magatartásmód létezik, amely kifejezetten visszautasítja ezt a típusú értelmezést, mert lényegéből adódóan csak a tudat átlátszóságában képes megjelenni. Tehát újra szembe találjuk magunkat a problémával, amellyel meg akartunk birkózni.

II.
A rosszhiszemű magatartásmódok

Ha meg akarunk szabadulni zavarodottságunktól, érdemes közelebbről is megvizsgálni a rosszhiszemű magatartásmódokat, és megpróbálni részletesebb leírással szolgálni róluk. Egy ilyen leírás talán lehetővé teszi majd nekünk, hogy pontosabban rögzítsük a rosszhiszeműség lehetőségfeltételeit, vagyis megválaszoljuk kiinduló kérdésünket: „Milyennek kell lennie az embernek létében, hogy rosszhiszemű tudjon lenni?"

Nézzünk meg például egy nőt, aki egy férfival először megy randevúra. Nagyon jól tudja, milyen szándékai vannak a férfinak, aki épp hozzá beszél. Azt is tudja, hogy előbb-utóbb döntenie kell majd. De nem akarja érezni ennek sürgetését: csak azzal törődik, ami partnere magatartásából udvariasnak és diszkrétnek tekinthető. Nem úgy ragadja meg a magatartását, mint arra irányuló próbálkozást, hogy megtegye az úgynevezett „első közeledéseket", vagyis nem akarja látni a kapcsolat jövőbeli alakulásának lehetőségeit, amelyeket ez a magatartásmód megjelenít: annak veszi a viselkedést, ami az éppen most, nem akarja kiolvasni a sorok közül, hogy mást címeztek neki, mint a szavak kifejezett

értelme, amikor azt mondják: „Annyira csodálom önt"; megfosztja a mondatot mögöttes szexuális tartalmától, beszélgetőtársa beszédéhez és magatartásához csak azokat a közvetlen jelentéseket kapcsolja, amelyekkel objektív minőségekként rendelkezik. A férfi, aki beszél hozzá, őszintének és udvariasnak tűnik számára, ahogy az asztal kereknek vagy négyszögletűnek, a tapéta kéknek vagy szürkének. S a hallgatott személyhez ily módon hozzákapcsolt minőségek dologszerű állandóságba dermednek, ami nem mást jelent, mint hogy kizárólag jelenüket vetítik ki az időbeli lefolyásba. Ezért aztán egyáltalán nem is tudja, mit szeretne: lelke mélyén fogékony arra a vágyra, amit kelt, de a nyers és leplezetlen vágy megalázná és megrettentené. Mégis, semmilyen bájt nem találna egy olyan tiszteletben, amely csak tisztelet lenne. Ahhoz, hogy elégedett legyen, egy olyan érzésre van szükség, amely teljesen *személyére* irányul, vagyis teljes szabadságára, és amely szabadságának elismerése. Ugyanakkor azonban elengedhetetlen, hogy ez az érzés teljes egészében vágy legyen, vagyis testére mint tárgyra irányuljon. Így tehát elutasítja, hogy a vágyat akként ragadja meg, ami, még nevet sem ad neki, csak annyiban ismeri el, amennyiben az csodálattá, megbecsüléssé, tiszteletté transzcendálódik, s teljes egészében azokban a magasabb rendű formákban oldódik fel, amelyeket létrehoznak magukból, egészen odáig terjedően, hogy már csak valamifajta forrósággá és sűrűséggé válnak. S ekkor megfogják a kezét. Beszélgetőtársának ez a tette az egész szituáció megváltozásának kockázatával jár, mivel közvetlen döntésre sarkall: otthagyni a kezet, ez a flörtbe való belegyezést jelenti, elköteleződést. Elhúzni viszont annyit jelent, mint szétrombolni azt a képlékeny és bizonytalan harmóniát, amely a pillanat báját adja. A döntést a lehető legtovább kell halasztani. Tudjuk mi következik tehát: a fiatal nő otthagyja kezét, de *nem úgy látja magát*, mint aki otthagyta. Nem úgy látja magát, mert úgy érzi, hogy ő ebben a pillanatban teljes egészében szellemi lény. Beszélgetőtársát az érzelmi spekulációk legmagasabb régióiba vonja, az életről beszél, saját életéről, lénye legmélyebb részét mutatja meg: személy, tudat. S ezalatt végleg elválik egymástól a test és a lélek; keze mozdulatlanul nyugszik partnere forró kezei között: se nem beleegyező, se nem ellenálló – egy dolog.

Azt állítjuk, hogy egy ilyen nő rosszhiszemű. Ám rögtön látjuk, hogy különböző eljárásokhoz folyamodik ahhoz, hogy fenntartsa magát ebben a rosszhiszeműségben. Lefegyverzi partnerét, csupán arra redukálva gesztusait, amik, vagyis arra, hogy az önmagában-való módján létezzenek. Annyiban viszont megengedi magának, hogy élvezze saját vágyát, amennyiben úgy ragadja meg, mint ami nem az, ami, vagyis a transzcendenciáját elismeri. Végül, érezve saját testének jelenlétét – egészen addig terjedően, hogy talán zavarba is jön –, úgy tekint magára, mint aki *nem* saját teste, s azt felülről szemléli, mint passzív testet,

amellyel események *megtörténhetnek* ugyan, de azokat ő sem kiprovokálni, sem elkerülni nem tudja, mivel minden lehetősége rajta kívül helyezkedik el. Miféle egységet találhatunk a rosszhiszeműségnek ezekben a különböző aspektusaiban? A rosszhiszeműség egymásnak ellentmondó fogalmak létrehozásának egy meghatározott módja, vagyis olyan fogalmaké, amelyek egy eszmét és ennek az eszmének a tagadását egyesítik magukban. A rosszhiszeműség mint alapfogalom tehát az emberi lét kettősségét használja ki, a *fakticitást* és a *transzcendenciát*. Az emberi valóság e két eleme tulajdonképpen megfelelésben áll egymással és abban is kell állnia. De a rosszhiszeműség sem koordinálni, sem szintézissé emelni nem kívánja őket. A rosszhiszeműségben úgy állítjuk azok teljes azonosságát, hogy ugyanakkor megőrződik teljes különbözőségük is. A fakticitásról azt kell állítanunk, hogy transzcendencia, a transzcendenciáról pedig, hogy fakticitás, méghozzá úgy, hogy abban a pillanatban, amikor az egyiket megragadjuk, hirtelen a másikkal találhassuk szemben magunkat. A rosszhiszemű fogalmazásmód prototípusát néhány híres mondásban találhatjuk meg, amelyek éppen azért születtek, hogy hatásukat teljesen a rosszhiszeműség szellemében fejtsék ki. Ismerjük például Jacques Chardonne egy művének címét: „A szerelem sokkal több mint szerelem". Láthatjuk, hogyan egyesül benne a *tényleges* szerelem a maga fakticitásában („két bőrfelület érintkezése", érzékiség, egoizmus, a féltékenység prousti mechanizmusa, a nemek adleri harca stb.) és a szerelem mint *transzcendencia* (a mauriaci „tűzfolyam", a végtelen hívása, a platóni érosz, a lawrence-i kozmikus vak intuíció stb.). Először a fakticitásból részesülünk, hogy azután hirtelen a jelenen és az emberi lét faktikus feltételein túl, a pszichológiain túl, a metafizikai teljességben találjuk magunkat. És itt van egy Sarment darab címe: *Túl nagy vagyok magamnak*, amely szintén a rosszhiszeműség jellemzőit mutatja, először a teljes transzcendenciába vetjük magunkat, hogy azután hirtelen faktikus lényegünk keskeny határai közé záródjunk. Ezekkel a struktúrákkal találkozhatunk abban a híres mondatban is: „Az lett, ami volt." Vagy ugyanennek nem kevésbé híres fordított változatában: „Az örökkévalóság végül minden embert önmagává tesz." Ezek a különböző megfogalmazások persze csak a rosszhiszeműség *látszatai*, kifejezetten azért születtek ebben a paradox formában, hogy megérintsék és egy enigma segítségével meghökkentsék szellemünket. Minket azonban éppen ez a látszat érdekel. A lényeg, hogy ne hozzanak létre semmilyen új és szilárd szerkezettel bíró fogalmat; ellenkezőleg, úgy épülnek fel, hogy folyamatos felbomlásban maradnak, és folyamatos átmenet lehessen a naturalisztikus jelenből a transzcendenciába és viszont. Láthatjuk tehát, milyen hasznot képes húzni a rosszhiszeműség az olyan mondásokból, amelyek azt próbálják ábrázolni, hogy nem az vagyok, ami. Ha csak az lennék, ami *vagyok*, komolyan szembe kellene néznem például a szemrehányással, amit

nekem tesznek, aggályosan vallathatnám magamat és talán igazságát is elismerni kényszerülnék. De éppen a transzcendencia által eltávolodom mindentől, ami vagyok. Még csak vitatkoznom sem kell a jogos szemrehányással, ahogy Susanna mondja Figarónak: „Ha igazolnám, hogy igazam van, azzal elismerném, hogy tévedhetnék is." Egy olyan síkon vagyok, ahol semmilyen szemrehányás nem érhet, mivel, ami valójában *vagyok*, az saját transzcendenciám; elmenekülök, eltávolodom, rongyaimat hagyom csak az erkölcsprédikátoroknak. Csakhogy a rosszhiszeműség szükségszerű ambiguitása abból ered, hogy itt valójában azt állítom, hogy saját transzcendenciám a dolog létmódja szerint *vagyok*. S csak ezért érezhetem úgy, hogy el tudok szökni az összes ilyen szemrehányás elől. Ebben az értelemben tisztította meg a fiatal nő a vágyát, amelyet megalázónak érzett, annak csak tiszta transzcendenciáját akarva figyelembe venni, ami még megnevezésétől is megkímélte. A „túl nagy vagyok magamnak" azonban, mivel fakticitássá vált transzcendenciát mutat fel, épp ellenkezőleg, végtelen számú mentség forrása lehet kudarcainkra vagy gyengeségeinkre. A fiatal kacér lány is annyiban tartja fenn a transzcendenciát, amennyiben az udvariasság, az udvarlója által kimutatott tisztelet már transzcendens síkon van. Ám itt meg is torpan ez a transzcendencia, mivel feldúsítja azt a jelenlét teljes fakticitásával: az udvariasság nem más, mint udvariasság, egy olyan dolgon való túllépés, amely már nem lép túl semmi felé.

A „transzcendencia-fakticitás" ezen metastabil fogalma azonban, ha a rosszhiszeműség egyik alapeszközének is tekinthető, nem az egyetlen a maga nemében. Az emberi valóság egy másik kettősségét is használni fogjuk, azt, hogy – egyszerűen fogalmazva – annak önmagáért-való-léte egy ezzel párhuzamos másikért-való-léttel is együtt jár. Bármely magatartásmódommal kapcsolatban kétféle nézőpontot vehetek fel, az enyémet és a másikét. Márpedig ugyanaz a magatartásmód az egyik vagy a másik esetben nem ugyanolyan szerkezetű lesz. De ahogy a későbbiekben látni fogjuk, mindenki úgy érzi, hogy létünknek e két aspektusa nem a látszat és lét különbségének viszonyában áll, mintha önmagunk számára önmagunk igazsága lennénk, s mintha a másik csak egy eltorzított képpel rendelkezne rólunk. Saját létemnek egyenlő létérvénye van a másik számára és önmagam számára, amely egy újra és újra felbomló szintézist alkot, és a folyamatos menekülés játékterét nyitja meg az önmagáért-való és a másikért-való között. Láttuk azt is, milyen hasznot húzott a fiatal nő a világ-közegében-létből, vagyis más tárgyak közötti passzív tárgyként való tehetetlen jelenlétünkből, hogy hirtelen levetkőzze világban-benne-létének funkcióit, vagyis annak a létnek a funkcióit, amelynek köszönhetően egy világ létezik, mert a világon túlra vetül ki saját lehetőségei felé. Említsük meg végül azokat a zavaros szintéziseket is, amelyek a három időbeli extázis semmítő ambiguitásában

lépnek játékba, egyszerre állítva, hogy az vagyok, aki lettem (az ember, aki szándékosan *megállt* életének egy szakaszában, és nem hajlandó tudomást venni a feje fölött zajló változásokról), s hogy nem az vagyok, aki lettem (az ember, aki a szemrehányások vagy a neheztelés ellenére teljesen elhatárolja magát múltjától, ragaszkodva szabadságához és saját maga folyamatos *újra*-teremtéséhez). Minden ilyen fogalomban, amely csak ideiglenesen van jelen az indoklásokban, s amely a következtetésből már el is tűnik (mint az imaginárius számok a fizikusok számításaiban), ugyanazt a struktúrát találhatjuk: az emberi valóságot olyan létté teszik, amely az, ami nem, és nem az, ami.

De mi szükséges pontosan ahhoz, hogy ezek a felbomló fogalmak akár csak a lét hamis látszatára szert tegyenek, hogy akár csak egy pillanatra meg tudjanak jelenni a tudatban, még ha folyamatosan elhalványodva is? Az őszinteségnek, a rosszhiszeműség antitézisének egy gyors vizsgálata nagyon tanulságos lehet ebből a szempontból. Az őszinteség valójában kötelességként jelenik meg, s ezért nem *állapot*. De akkor miféle ideált kell itt elérni? Azt, hogy az ember kizárólag azzá váljon *önmaga számára*, *ami*, egyszóval, hogy teljesen és kizárólag az legyen, *ami*. Ám nem pontosan ez a definíciója az önmagában-valónak vagy az azonosság elvének? Ha a dolgok létét ideálként tételezzük, ezzel nem valljuk be azt is, hogy ez a lét nem az emberi valósághoz tartozik, s hogy az identitás elve egyáltalán nem egy mindenre érvényes univerzális axióma, hanem csak egy szintetikus elv, amely csak regionális univerzalitásnak örvend? Ahhoz tehát, hogy a rosszhiszeműség fogalmai akár csak egy pillanatra is illúziót tudjanak kelteni bennünk, hogy a „tiszta szív" (Gide, Kessel) őszintesége az emberi valóság számára ideálként érvényesülhessen, elengedhetetlen, hogy az identitás elve ne az emberi valóság konstitutív elvét alkossa, elengedhetetlen, hogy az emberi valóság ne szükségszerűen az legyen, ami, hogy az lehessen, ami nem. Mit jelent mindez?

Ha az ember az, ami, a rosszhiszeműség mindörökre lehetetlenné válik, és az őszinteség megszűnik ideáljának lenni, mivel létévé válik; de vajon az-e az ember, ami, s általános értelemben hogyan *az* egyáltalán valaki, ami, ha léttudatként van? Ha az őszinteség univerzális érték, magától értetődik, hogy maximája, „légy, ami vagy", nem pusztán regulatív elvként szolgál azon ítéletek és fogalmak számára, amelyek révén kifejezem, hogy mi vagyok. Nem egyszerűen megismerésideált tételez, hanem *lét*ideált, a létnek önmagával való abszolút megfelelését mint a lét prototípusát. Ebben az értelemben létünkben azzá *kell tennünk* magunkat, amik vagyunk. De mik is *vagyunk akkor*, ha azzal az állandó kötelességgel rendelkezünk, hogy azzá tegyük magunkat, amik vagyunk, ha az azzá kell lennünk, amik vagyunk létmódján létezünk? Vegyük például ezt a pincért. Élénk és túlzó gesztusai vannak, egy kicsit túl pontos, egy kicsit túl

gyors, egy kicsit túl határozott lépésekkel közeledik a vendégek felé, egy kicsit túl szolgálatkészen hajol meg, hangja, szemei kicsit túlságosan is a vendég parancsát leső érdeklődést fejeznek ki, és amikor jön visszafelé, egy ki tudja milyen automata hajthatatlan szigorát próbálva utánozni járásával, a tányérokat úgy igyekszik hordozni, hogy egy kötéltáncos vakmerőségét mutassa, állandóan bizonytalan egyensúlyi helyzetbe hozza őket, amit egy könnyed kéz- és karmozdulattal újra és újra korrigál. Egész magatartásmódja játéknak tűnik számunkra. Mozdulatait úgy igyekszik összekapcsolni, mintha egymást vezérlő mechanizmusok volnának, mimikája és hangja is mechanikusnak tűnik; a dolgok mozgékonyságát és könyörtelen gyorsaságát ölti magára. Játszik, élvezkedik. De mit játszik? Rövid megfigyelés után is rájöhetünk: pincért játszik. Nincs ebben semmi meglepő: a játék a felfedezés és a vizsgálódás egyik fajtája. A gyerek játszik saját testével, hogy felfedezze, hogy leltárba vegye; a pincér játszik a ráruházott lehetőségekkel, hogy *megvalósítsa* azokat. Ez éppúgy szükséges számára, mint a kereskedőknek: létezésük feltétele a ceremónia, a vásárlóközönség azt várja tőlük, hogy ceremónia formájában valósítsák meg foglalkozásukat, létezik a fűszeres, a szabó, a becsüs tánca, amellyel igyekeznek meggyőzni vevőiket, hogy ők kizárólag fűszeresek, becsüsök, szabók. Egy álmodozó fűszeres megsérti a vásárlót, mert már nem teljesen fűszeres. Az udvariasság azt kívánja, hogy egyetlen funkciója fűszeressége legyen, ahogy egy vigyázzban álló katona is dologgá válik, merev tekintettel ruházza fel magát, amely egyáltalán nem lát, amely nem azért van, hogy lásson, mert a parancs és nem a pillanatnyi érdeklődés határozza meg azt a pontot, amelyre a tekintetnek szegeződnie kell (a „tíz lépés távolságra szegezett" tekintet). Íme néhány óvintézkedés, amellyel az embert bebörtönözzük abba, ami. Mintha állandóan abban a félelemben élnénk, hogy hirtelen kibújunk a ránk ruházott feltételek keretei közül, vagy eltávolodunk azoktól, kibújunk alóluk. Ám éppen ezért nem tud a pincér teljesen pincér lenni, ahogy ez a tintatartó teljesen tintatartó, ahogy a zöld teljesen zöld. Egyáltalán nem arról van szó, hogy ne tudna fogalmakat vagy reflexív ítéleteket alkotni a ráruházott feltételekről. Nagyon jól tudja, mit „jelentenek" e feltételek: azt a kötelességet, hogy ötkor felkeljen, a kávéház kinyitása előtt felsöpörje az üzlet padlóját, beindítsa a kávégépet stb. Ismeri a jogait, amelyekkel rendelkezik: a borravalóhoz való jog, a szakszervezeti jogok stb. De minden ilyen fogalom, minden ilyen ítélet a transzcendenciára utal. Elvont lehetőségekről, jogokról és kötelességekről van itt szó, amelyeket egy „jogalanyra" ruháztak rá. S ez az alany pontosan az, aminek *lennem kell*, és ami nem vagyok. Nem az, ami nem akarok lenni, és nem is egy másik ember. Inkább csak nincs közös mérték annak létezése és a sajátom között. Egy „reprezentáció" saját magam és mások számára, ami annyit jelent, hogy csak *reprezentáció* formájában tudok az lenni. Viszont,

ha reprezentálom magam számára, akkor már eleve nem az vagyok, el vagyok szakítva tőle, ahogy az objektum van elszakítva a szubjektumtól; ez egy *semmi általi* elszakítottság, de ez a semmi elszigetel tőle, nem tudok az lenni, csak *játszani tudom, hogy az vagyok*, vagyis csak elképzelni, hogy az vagyok. S éppen ezért a semmi révén hatok rá. Hiába hajtom végre a pincér feladatait, csak semlegesített módon tudok pincér lenni, ahogy a színész képes Hamlet lenni – mechanikusan létrehozom állapotom *tipikus gesztusait*, s az „analogonként" használt gesztusokon keresztül önmagamat mint elképzelt pincért célzom meg.[21] A pincér önmagában-való-létét próbálom megvalósítani, mintha nem állna hatalmamban, hogy kötelességeimet és jogi helyzetemet én ruházzam fel a maguk értékével és halaszthatatlan jellegével, mintha nem szabad választásomon múlna, hogy minden reggel öt órakor felkelek-e vagy ágyban maradok, vagy bemegyek a munkahelyemre, hogy kirúgassam magam. Mintha éppen azzal, hogy ezt a szerepet fenntartom létezésében, nem transzcendálnám is egyúttal minden részében, mintha nem olyanná tenném magam, aki *túl* van a ráruházott feltételeken. Mégis valamilyen értelemben kétségtelenül pincér *vagyok* – máskülönben éppoly jogosan nevezhetném magam diplomatának vagy újságírónak is. Ha azonban az is vagyok, ettől még nem lehetek az az önmagában lét módján. Az *az lenni, ami nem vagyok* módján vagyok az. Nem pusztán társadalmi feltételekről van itt szó; soha nem vagyok egyetlen beállítódásom, egyetlen magatartásmódom sem. A jó szónok az, aki *eljátssza*, hogy beszél, mivel nem tud *beszélő lét* lenni: a figyelmes tanuló, aki figyelmes *létté* akar válni, amikor a tanárra szegezi tekintetét, hegyezi fülét, csak eljátssza a figyelmest, aminek az a vége, hogy már semmit sem hall. Testemtől, cselekedeteimtől önkéntelenül is távol kerülve az a „távoli istenség" leszek, akiről Valéry beszél. Ahogy azt mondjuk, „ez a doboz gyufa az asztalon *van*", magamról nem mondhatom, hogy itt *vagyok*, de azt sem, hogy nem *vagyok* itt: ezzel összekeverném „világban-bennelétemet" a „világ-közegében-léttel". Azt sem mondhatom, hogy le *vagyok* ülve, s azt sem, hogy fel *vagyok* állva: ezzel összekeverném testemet azzal az idioszinkretikus totalitással, amely testemnek csupán egy struktúrája a sok közül. Minden részemben eltávolodom a léttől, és mégis vagyok.

De itt van egy létmód, amely csak rám jellemző: szomorú vagyok. Talán nem azon létmód szerint vagyok szomorú, ami vagyok? Mégis, mi más a szomorúság, ha nem az az intencionális egység, amely magatartásmódjaim összességét összefogja és megeleveníti? A szomorúság annak a bágyadt tekintetnek az értelme, amelyet a világra vetek, annak a lógó orrnak, annak a fejnek, amelyet lehorgasztok, egész magába roskadt testemnek. És vajon nem tudom már abban a pilla-

[21] Vö. Conclusion, in *L'Imaginaire*, Párizs, N.R.F., 1939.

natban, amikor e magatartásmódok bármelyikét produkálom, hogy nem kell feltétlenül produkálnom? Ha betoppanna egy ismeretlen, én felemelném a fejem, s újra felvenném élénk és lendületes modoromat – mi marad szomorúságomból, miután egy későbbi időpontra előzékenyen találkozót beszéltem meg vele és ő eltávozott? Ez a szomorúság nem maga is egy *magatartásmód*, s nem egy olyan tudat, amely a szomorúsággal mint mágikus művelettel hat önmagára egy túl sürgető szituáció ellenében?[22] S szomorúnak lenni nem azt jelenti tehát, hogy önmagunkat szomorúvá tesszük? Legyen, mondják. De vajon azzal együtt, hogy önmagunkat ruházzuk fel a szomorúság *létével*, ez nem azt jelenti mégis, hogy ezt a létet mégiscsak *kapjuk*? Nem is az a fontos, hogy honnan. A lényeg csak annyi, hogy egy tudat, amely a szomorúság által önmagára hat, *szomorú*, pontosan ebből az okból kifolyólag. Ezzel azonban rosszul értelmezzük a tudat természetét: a szomorú-lét nem egy kész lét, amit úgy adok magamnak, ahogy ezt a könyvet adhatom oda valamelyik barátomnak. Nincs egy tulajdonságom, amellyel *önmagamat valamilyen létté tehetném*. Mikor szomorúvá teszem magam, mindvégig szomorúnak kell lennem, nem használhatom ki a kezdeti lökést, hogy szomorúságomat úgy hagyjam csillapodni, hogy ne teremtsem újra és ne hordozzam magamban, mivel a szomorúság nem egy tehetetlen test, amely a kezdő lökést követően kénytelen továbbgurulni, míg a lendületét el nem veszíti: a tudatban nincs semmiféle tehetetlenség. Azért teszem szomorúvá magam, mert nem szomorú *vagyok*: a szomorúság léte abban az aktusban és aktus által távolodik el tőlem, amellyel azzá teszem magam. A szomorúság önmagábanvaló-léte folyamatosan kísérti szomorú létem(nek a) tudatát, ám egy értékként, amelyet nem tudok megvalósítani – a szomorúságomat szabályozó értelem formájában, nem pedig annak konstitutív modalitásaként.

Azt mondják erre, hogy tudatom mindenképpen *van*, bármi is legyen az a tárgy vagy állapot, amelynek tudatává lesz. Hogyan különítsük el azonban a szomorúságot saját szomorú létem(nek a) tudatától? A kettő nem egy és ugyanaz? Persze igaz, hogy a tudatom bizonyos módon *van*, ha ezen azt értjük, hogy a másik számára részét képezi annak a léttotalitásnak, amelyről ítéleteket alkothatunk. Meg kell jegyeznünk azonban, ahogy azt Husserl nagyon jól látta, hogy a másik számára tudatom eredendően távollétként jelenik meg. Mint beállítódásaim és magatartásmódjaim *értelme* mindig jelenlévő – de mindig távol is van, hiszen a másik számára mindig kérdésként adódik, vagy még inkább szabadságként. Mikor Pierre néz engem, kétségtelenül tudom, hogy néz engem, szemei – ezek a világbeli dolgok – a testemre szegeződnek, erre a világbeli do-

[22] Jean-Paul Sarte: *Egy emóció-elmélet vázlata,* in uő: *Módszer, történelem, egyén,* ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat, 1976.

logra – ez az az objektív tény, amely alapján azt mondhatjuk: ő *van*. De csak egy *világbeli* tény. Egyáltalán nem ez alkotja a tekintet értelmét, s ez feszélyez engem: bármit csinálok – mosolygok, ígérek, fenyegetek –, semmi nem tudja *kiváltani* a helyeslést, a szabad ítéletet, amelyre várok, tudom, hogy a másik mindig túl van ezen, saját magatartásmódjaimban érzem ezt, amelyeknek már nincs meg az az *előállító* jellegük, amellyel a dolgokkal kapcsolatban rendelkeznek. A másikkal való viszonyomban csak *prezentációk* számomra, és a rokonszenves vagy ellenszenves, őszinte vagy őszintétlen stb. létre várnak, amelyet egy olyan megértés nyújt számukra, amely mindig túl van kikényszerítésére irányuló erőfeszítéseimen, amelyet csak akkor kényszeríthetnek ki, ha ő maga adja át nekik saját erejét, s amely csak annyiban van, amennyiben a kívülség révén kényszeríti ki önmagát, s *a transzcendenssel mint saját közvetítőjével együtt létezik*. Az az objektív tény tehát, hogy a másik tudata önmagában-való-léttel rendelkezik, úgy tételeződik, hogy ugyanakkor fel is oldódik a negativitásban és a szabadságban: a másik tudata nem létezőként *van*, „itt és most"-jának önmagában-való-léte a nincs.

A másik tudata az, ami nem.

Saját tudatom azonban nem úgy jelenik meg számomra, ahogy a másik tudata. Van, mert önmagát létrehozza, minthogy léte léttudat. Ez azonban azt jelenti, hogy a létrehozás tartja fenn létét; a tudatnak saját létének kell lennie, a tudatot soha nem a lét tartja fenn, hanem ő az, aki a szubjektivitás belsejében fenntartja a létet, ami megint csak azt jelenti, hogy a lét ugyan benne lakozik, de ő egyáltalán nem lét: saját tudatom *nem az, ami*.

Mi mást jelent tehát ezen feltételek mellett az őszinteség ideálja, ha nem egy teljesíthetetlen feladatot, amelynek már jelentése is ellentmondásban van tudatom szerkezetével. Őszintének lenni annyi, mint annak lenni, ami vagyok. Ez azonban azt feltételezi, hogy eredetileg nem vagyok az, ami vagyok. Ebbe persze beleértjük a kanti „úgy kell tenned, tehát képes vagy rá" formulát. Őszintévé tudok *válni*: ezt implikálja őszinteségre való kötelességem és törekvésem. Márpedig épp azt állapítottuk meg, hogy a „nem lenni, amik vagyunk" eredendő struktúrája eleve lehetetlenné tesz minden önmagában-való-létté vagy „lenni, amik vagyunk"-ká válást. S ez a lehetetlenség egyáltalán nincs rejtve a tudat előtt: épp ellenkezőleg, ez maga a tudat, ezt érezzük állandó feszélyezettségként, magát azt a képtelenséget, hogy megismerjük önmagunkat, hogy olyan létezővé tegyük magunkat, amilyenek vagyunk, magát azt a szükségszerűséget, mely azt követeli, hogy mihelyt a belső tapasztalatra alapozva vagy megfelelő módon levezetve *a priori* vagy empirikus premisszákból önmagunkat legitim ítélettel egy bizonyos létként tételezzük, már magával ezzel is túllépünk a szóban forgó léten – mégpedig nem egy másik lét felé, hanem az üresség, a *semmi* felé. Ho-

gyan róhatjuk meg akkor a másikat, amiért nem őszinte, vagy örvendezhetünk saját őszinteségünk fölött, ha ez az őszinteség ugyanabban a pillanatban lehetetlennek bizonyul számunkra? Hogyan kezdeményezhetjük egyáltalán a beszéd, a vallomás, a tudatelemzés során az őszinteségre való törekvést, ha ez a törekvés eleve kudarcra van ítélve, s ha kinyilvánítása pillanatában már ítéletelőttes megértéssel rendelkezünk hiábavalóságáról? Tulajdonképpen arról van szó, hogy amikor önmagamat vizsgálom, akkor pontosan meg akarom határozni önmagam számára, hogy mi vagyok, hogy kitérők nélkül kapcsolódhassak a léthez – vagyis, hogy felhagyjak az olyan eszközök keresésével, amelyek segítségével meg tudnék változni. Mit jelent azonban mindez, ha nem azt, hogy önmagamat dologgá teszem? Vajon rögzítenem kéne mindazon motivációk és indítékok összességét, amelyek ennek vagy annak a cselekedetnek a végrehajtására ösztönöznek? Ez azonban már egy olyan oksági determinizmus posztulálását jelentené, amely tudatom áramát fizikai állapotok sorozatává tenné. „Hajlamokat" kellene felfedeznem magamban, még ha szégyen is bevallani azokat magamnak? Ám ezzel önkéntelenül is eltekintek attól, hogy ezek a hajlamok az én közreműködésemmel valósulnak meg, hogy nem természeti erőkből származnak, hanem én kölcsönzök nekik hatékonyságot az értékükről való folyamatos döntésemmel? Hozzak ítéletet saját jellememről, saját természetemről? Nem elpalástolása ez annak, amit egyébként tudok, hogy ezzel egy olyan múltról hozok ítéletet, amelytől jelenem már végérvényesen eltávolodott? Jó bizonyíték minderre, hogy az az ember, aki őszinteségében feltételezi, hogy ő valójában olyan, amilyen volt, felháborodik egy másik ember feddésén, és igyekszik cáfolni azt, és kijelenti, hogy már nem lenne képes olyan lenni, amilyen volt. Gyakran elcsodálkozunk és felháborodunk azon, hogy bizonyos bírósági ítéletek egy olyan emberről szólnak, aki mostani szabadságában *már nem* az a bűnös, aki volt. Ugyanakkor arra kényszerítjük, hogy önmagát bűnösnek ismerje el. Mi más tehát az őszinteség, ha nem a rosszhiszeműség egy fenoménje? Nem arra mutattunk-e rá az előzőekben, hogy a rosszhiszeműségben az emberi valóságot olyan létté tesszük, amely az, ami nem, és nem az, ami.

A homoszexuálisok gyakran elviselhetetlen bűntudatot éreznek, és létezésük teljes egészében e tudathoz való viszonyban határozható meg. Készséggel ítéljük mindezt rosszhiszeműségnek. S valóban gyakran megtörténik, hogy az ember felismeri bűnös homoszexualitását, minden elkövetett bűnét egytől egyig megvallja, s megtagadja minden olyan hajlamát, amiért „*pederasztának*" kellene tekintenie önmagát. Az ő esete mindig csak különleges, egyedi; játékból, véletlenül, balszerencse folytán keveredett bele a dologba; ezek múltbeli hibák, a szépség egy bizonyos felfogása magyarázza azokat, amelyet a nők nem tudnak nyújtani, e hibákban inkább egyfajta nyugtalan keresés hatásait kell látni, mint

egy mélyen meggyökeresedett hajlamot stb., stb. Íme egy nyilvánvalóan rosszhiszeműségben élő ember, aki már-már a nevetségesség határát súrolja, mivel megtagadja a szükségszerű következtetések levonását, de közben minden annak megfelelő tényt elismer. Barátja, aki legszigorúbb bírálójának számít, ezen a kettősségen ingerül fel: csak egy dolgot kér – s akkor talán rögtön megbocsátónak is mutatkozik: hogy a bűnös bűnösnek ismerje el magát, hogy a homoszexuális minden kertelés nélkül kijelentse – s nem is az a fontos, hogy megtörve vagy vállalva azt –, hogy *„pederaszta vagyok”*. A mi kérdésünk azonban az: ki a rosszhiszemű? A homoszexuális vagy az őszinteség bajnoka? A homoszexuális elismeri hibáit, de minden erejével küzd azon nyomasztó kilátás ellen, hogy hibái *sorsot* jelentsenek számára. Ő nem szeretné, hogy dologként nézhessünk rá; azzal a homályos, de szilárd meggyőződéssel rendelkezik, hogy egy homoszexuális nem úgy homoszexuális, ahogy ez az asztal asztal, vagy ez a vörös hajú ember vörös hajú. Számára úgy tűnik, minden hibájától el tud távolodni, mihelyt tételezi és elismeri azokat, sőt, hogy a pszichikus tartam önmagától is megtisztítja minden hibától, egy meghatározatlan jövőt alkot számára s újjá szüli őt. Nincs talán igaza? Nem az emberi valóság egyedi és redukálhatatlan jellegét ismeri fel talán? Hozzáállása tagadhatatlanul tartalmazza az igazság egyfajta megértését. Ugyanakkor azonban szüksége is van erre az állandó újjászületésre, erre az folyamatos menekülésre, hogy élni tudjon; mindig elérhetetlen távolságra kell helyeznie magát önmagától, hogy elkerülje a közösség lesújtó ítéletét. Ő is játszik a *lenni* szóval. Tulajdonképpen igaza lenne, ha azt a mondatot, hogy „Nem vagyok pederaszta”, úgy értené, hogy: „Nem az vagyok, ami vagyok.” Vagyis, ha kijelentené: „Amennyiben a magatartásmódok egy bizonyos csoportját pederasztiának mondjuk, s amennyiben én rendelkezem ezekkel a magatartásmódokkal, pederaszta vagyok. Amennyiben azonban az emberi valóság kibújik az alól, hogy bármilyen magatartásmód determinálni tudja, nem vagyok az.” Ezzel azonban észrevétlenül a „lenni” szó egy másik értelmére tér át. A „nem lenni” alatt „önmagában valóan nem lenni”-t ért. A „nem pederasztának lenni” kijelentést abban az értelemben érti, ahogy ez az asztal *nem* tintatartóként *van*. Rosszhiszeműségben él.

Az őszinteség bajnoka azonban tudja, hogy az emberi valóság transzcendens, és szükség esetén ki is tudja használni ezt. Használja és tételezi is aktuális követelésében: talán nem azt szeretné, hogy a homoszexuális az őszinteség – vagyis a szabadság – nevében önmaga felé forduljon, és ismerje el, hogy homoszexuális? Nem azt hozza tudomására, hogy egy ilyen vallomás megbocsátással járna? Mi mást jelent ez, mint hogy az az ember, aki elismerné magáról, hogy homoszexuális, már nem *ugyanaz* lenne, nem az a homoszexuális lenne, akinek a létezését elismeri, s ezzel a szabadság és jóakarat területére menekülhetne át? Azt parancsol-

ja tehát, hogy az legyen, ami, hogy ezután ne az legyen, ami. Ez a mélyebb értelme az alábbi mondatnak: „A bevallott bűn már félig meg is bocsáttatott." Azt követeli a bűnöstől, hogy dologgá tegye magát, éppen azért, hogy mások már ne annak kezeljék. Ez az ellentmondás elengedhetetlen az őszinteség követelése számára. Ki ne látná, milyen sértő a másikra nézve és milyen megnyugtató számomra egy olyan mondat, hogy: „Eh! Ez egy pederaszta!" – ami jelez ugyan egy nyugtalanító szabadságot, de ezen túlmenően a másik minden cselekedetét mint szigorúan lényegéből következő konzekvenciát próbálja látni. A bíráló tehát ezt kívánja áldozatától: tegye magát dologgá, adja át neki szabadságát, mint egy földbirtokot, hogy azután ő visszaadhassa, ahogy egy hűbérúr juttat földet alattvalójának. Az őszinteség bajnoka, mivel önmagát akarja megnyugtatni mikor másokról akar ítélkezni, mivel önmagunk létrehozásának szabadságára mint olyanra dologként akar tekinteni, rosszhiszeműségben él. A tudatok haláltusájának csak egyik epizódjáról van itt szó, amit Hegel „úr-szolga viszonynak" nevez. Azért fordulunk egy tudathoz, hogy saját természete nevében követeljük tőle, hogy teljesen rombolja le önmagát mint tudatot, s az újjászületés reményével kecsegtetjük.

Legyen, mondják, de emberünk itt megtévesztő módon a másik ellen kovácsol fegyvert az őszinteségből. Nem a „Mit-sein" viszonyaiban kell kutatnunk az őszinteséget, hanem ott, ahol csak mi vagyunk, önmagunkkal szembeni viszonyainkban. Mindenki látja azonban, hogy az objektív őszinteség ugyanígy jön létre. Mindenki látja, hogy az őszinte ember pontosan azért teszi dologgá önmagát, hogy éppen az őszinteség aktusa révén meneküljön meg a dologiságnak ettől az állapotától. Aki bevallja magának, hogy gonosz, a nyugtalanító „rosszra-való-szabadságot" a gonoszság élettelen tulajdonságára cseréli fel: gonosz, a gonoszság hozzá tapad, ő az, ami. Ugyanakkor azonban el is szökik ez elől a *dolog* elől, mivel ő az, aki azt szemléli, mivel tőle függ, hogy pillantásával fenntartja-e vagy hagyja feloldódni az egyes cselekedetek végtelenében. Saját őszinteségéről *mértéket* vesz, s a mértéket vevő ember nem a gonosz ember, amennyiben gonosz, hanem már túl is van saját gonoszságán. Így azonban a gonoszságot legyengítettük, mivel csak a determinizmus síkján létezik, s amikor gonoszságomat bevallom, szabadságomat tételezem vele szemben; jövőm szűzi tisztaságú, mindent megtehetek. Az őszinteség – alapvető struktúráját tekintve – tehát nem különbözik a rosszhiszeműségtől, minthogy az őszinte ember olyanná teszi magát, mint aki azért van, *hogy ne ez legyen*. Ez magyarázhatja azt a mindenki által ismert igazságot, hogy őszintén is rosszhiszeművé tudunk válni. Valéry szerint Stendhal esete ilyen. A totális és folyamatos őszinteség, mint állandó késztetés arra, hogy ragaszkodjak önmagamhoz, természetéből fakadóan állandóan arra ösztönöz, hogy szakítsak önmagammal; maga az az aktus szabadít meg önmagamtól, amivel saját magam tárgyává teszem önma-

gamat. Állandóan feljegyezni, hogy mik vagyunk, ez önmagunk folyamatos megtagadását jelenti, és egy olyan szférába való menekülést, ahol már nem vagyunk semmik, csak tiszta és szabad tekintetek. A rosszhiszeműségnek, mondtuk korábban, az a célja, hogy elérhetetlenné tegyen minket, vagyis a rosszhiszeműség egyfajta kibúvó. Most pedig megállapíthatjuk, hogy ugyanezeket a kifejezéseket kell használnunk az őszinteség definiálására is. Mit jelent ez?

Azt, hogy az őszinteség és a rosszhiszeműség célja végső soron nem is különbözik annyira egymástól. Persze létezik olyan őszinteség, amely a múltra vonatkozik, s amellyel itt most nem foglalkozunk; őszinte vagyok, ha bevallom, hogy ilyen és ilyen örömöm vagy szándékom *volt*. Látni fogjuk, hogy ez a fajta őszinteség csak akkor lehetséges, ha egyfajta múltba való visszaeséssel az emberi lét önmagában való létté teszi magát. De minket most csak az az őszinteség érdekel, amely a jelen immanenciájában célozza meg önmagát. Mi a célja? Elérni, hogy bevalljam, mi vagyok, hogy végül egybeessek saját létemmel; egyszóval elérni, hogy az önmagában-való módján legyek az, ami a „nem az vagyok, ami" módján vagyok. S azt posztulálja, hogy alapjában véve az önmagában-való módján már az vagyok, aminek lennem kell. Az őszinteség mélyén tehát a tükröződések és visszaverődések végtelen játékára találunk rá, az „az, ami" létéből a „nem az, ami" létébe, és megfordítva, a „nem az, ami" létéből az „az, ami" létébe való állandó átmenetre. S mi a célja a rosszhiszeműségnek? Elérni, hogy az legyek, ami vagyok, de a „nem az lenni, ami" módján, vagy hogy ne az legyek, ami vagyok, de az „az lenni, ami" módján. Ugyanezt a tükörjátékot találjuk az őszinteség esetében is. Vagyis azt, hogy az őszinteség szándékához egyszerre kell eredendően az lennem és nem az lennem, ami vagyok. Az őszinteség nem szab meg számomra egy bizonyos létmódot vagy egy meghatározott minőséget, csupán az a célja, hogy e minőség ürügyén az egyik létmódból a másik létmódba továbbítson. Ez a másik létmód, az őszinteség ideálja pedig természetéből adódóan megtiltja, hogy elérjem, sőt abban a pillanatban, hogy elérésére törekszem, feltámad bennem az a homályos és ítéletelőttes megértés, hogy nem fogom elérni. De ugyanígy a rosszhiszeműség szándékának megteremtéséhez szintén az szükséges, hogy létemben eleve eltávolodjak saját létemtől. Ha úgy lennék szomorú vagy gyáva, ahogy ez a tintatartó tintatartó, a rosszhiszeműség lehetőségét meg sem lehetne érteni. Nemcsak saját létemtől nem tudnék eltávolodni, de még elképzelni sem tudnám, hogy ezt meg tudom tenni. A rosszhiszeműség azonban csak úgy lehet akár a legegyszerűbb tervezet módján is lehetséges, ha saját létemben tulajdonképpen nincs döntő különbség lét és nem-lét között. A rosszhiszeműség csak azért lehetséges, mert az őszinteség – természetéből fakadóan – tudatában van céltalanságának. Csak akkor próbálhatom önmagamat *nem gyávaként* megragadni, miközben az „vagyok", ha ez

a „gyávának lenni" maga „kérdésessé válik" abban a pillanatban, hogy van, ha maga is már egy *kérdés*, ha abban a pillanatban, hogy meg akarom ragadni, minden részében kifolyik kezeim közül és megsemmisíti önmagát. Hogy képes legyek erőfeszítést tenni a rosszhiszeműség érdekében, ahhoz bizonyos értelemben *nem* annak a gyávának kell *lennem*, aki nem akarok lenni. Viszont, ha egyszerűen a nem-az-vagyok-ami-nem-vagyok módján *nem lennék* gyáva, „jóhiszemű" lennék, amikor kijelenteném, hogy nem vagyok gyáva. Ez a megragadhatatlan, eltűnőben lévő gyávaság, ami nem vagyok, bizonyos módon tehát mégis én kell legyek. S ezen nem azt értjük, hogy „egy kicsit" gyávának kell lennem, ahol az „egy kicsit" azt jelenti, hogy „bizonyos tekintetben gyáva – bizonyos tekintetben nem". Nem, minden szempontból, teljesen gyávának kell egyszerre lennem és nem lennem. Így tehát a rosszhiszeműség azt követeli, hogy ne az legyek, ami vagyok, vagyis legyen egy nagyon apró különbség, amely az emberi valóság létmódján belül a létet és a nem-létet elválasztja egymástól. A rosszhiszeműség azonban nem merül ki abban, hogy megvonja tőlem azokat a minőségeket, amelyekkel rendelkezem, és csak azt a létet látja, ami vagyok. Arra is törekszik, hogy az legyek, ami nem. Pozitív módon, bátorként ragad meg, miközben nem is vagyok az. S ez megint csak úgy lehetséges, hogy az vagyok, ami nem vagyok, vagyis úgy, hogy a nem-lét még csak a nem-lét címén sem valamilyen lét bennem. Persze szükségszerű, hogy *ne legyek* bátor, máskülönben a rosszhiszeműség nem lenne *rossz* hit. Ám azonkívül, hogy rosszhiszeműségre törekvésem egyfajta ontológiai megértést tartalmaz, az is szükséges, hogy már létem közönséges szintjén se igazán az legyek, ami *vagyok*, s hogy ne legyen valódi különbség például a „szomorúnak-lenni" léte – ami a nem az lenni, ami módján *vagyok* – és a nem-gyávának-lenni „nem-lenni"-je között, aminek tettetésére törekszem. Ezenkívül és legfőképpen azonban az szükséges, hogy a lét tagadása maga alkossa egy folyamatos semmítés tárgyát, hogy a „nem-lenni" értelme maga váljon folyamatosan kérdésessé bennem. Ha oly módon *nem lennék* bátor, ahogy ez a tintatartó nem asztal, vagyis ha gyávaságomban el lennék szigetelve mindentől, rögzítve lennék hozzá, ha képtelen lennék viszonyba állítani a bátorságot gyávaságommal, hogy önmagamat gyávának *határozhassam meg*, vagyis *tagadjam* magamra vonatkozóan a bátorságot, s ezzel abban a pillanatban el is távolodjam saját gyávaságomtól, amikor tételezem, ha eleve *lehetetlen* lenne megfelelésbe kerülni saját *nem bátor létemmel* és *gyáva-létemmel* is, a rosszhiszeműség bármilyen kivetítése lehetetlenné válna számomra. Ahhoz tehát, hogy a rosszhiszeműség lehetővé váljon, magának az őszinteségnek kell rosszhiszeműségnek lennie. A rosszhiszeműség lehetőségfeltételét az alkotja, hogy az ember már legközvetlenebb létében, a prereflexív *cogito* belső struktúrájában az legyen, ami nem, és ne az legyen, ami.

III.
A rosszhiszeműség „hite”

Egyelőre még csak azokra a feltételekre mutattunk rá, amelyekkel érthetővé válik a rosszhiszeműség, azokra a létstruktúrákra, amelyek megengedik, hogy a rosszhiszeműség fogalmait megalkossuk. Nem elégedhetünk meg azonban ezekkel a megfontolásokkal: még nem különítettük el egymástól a rosszhiszeműséget és a hazugságot; ezeket az amfibolikus fogalmakat, amelyeket eddig leírtunk, egy hazug ember is kétségtelenül alkalmazni tudná beszélgetőtársa zavarba ejtésére, mivel azok amfibológiája az emberi létre és nem valamilyen empirikus körülményre alapozódik, s ezért mindenki számára megjelenhet és meg is kell jelennie. A rosszhiszeműség valódi problémáját az alkotja, hogy a rosszhiszeműség *hit*. Nem lehet sem cinikus hazugság, sem evidencia, mivel az evidencia a tárgy szemléleti birtoklása. Ha azonban hitnek a létező és a tárgy közötti viszony azon fajtáját nevezzük, amelyben a tárgy nem adott vagy zavarosan adott, akkor a rosszhiszeműség kétségtelenül hit, s a rosszhiszeműség alapvető problémája egy hitre vonatkozó probléma. Hogyan tudunk rosszhiszeműen hinni olyan fogalmakban, amelyeket kifejezetten azért hoztunk létre, hogy önmagunkat meggyőzzük velük? Meg kell jegyeznünk, hogy a rosszhiszeműségre való ráirányulásnak magának is rosszhiszeműnek kell lennie: nem csak egy törekvés értelmében vagyok rosszhiszemű, miután már megalkottam amfibolikus fogalmaimat és meggyőztem magam. Igazság szerint nem is győztem meg magam: amennyire tudtam, már mindig is az voltam. S abban a pillanatban, hogy elkezdtem önmagamat rosszhiszeművé tenni, e diszpozíciókra vonatkozóan is rosszhiszeműnek kellett lennem. Mihelyt rosszhiszemű módon reprezentáltam azokat, cinizmussá váltak; ha azonban őszintén, ártatlan hitek formájában, akkor jóhiszeműséggé. A rosszhiszeműség melletti döntés nem meri nevén nevezni magát: rosszhiszeműségnek is hisszük meg nem is, jóhiszeműségnek is meg nem is. S ez a döntés dönt azután, a rosszhiszeműség felbukkanásától kezdve, minden magasabb szintű beállítódásról és a rosszhiszeműség Weltanschauung-járól is. Hiszen a rosszhiszeműség nem tartja be az igazság normáit és kritériumait, ellentétben a jóhiszeműség kritikai gondolkodásával. A rosszhiszeműség elsősorban éppen az igazság természetéről dönt. A rosszhiszeműséggel egy igazság, egy gondolkodásmód, a tárgyak egy léttípusa jelenik meg; s a rosszhiszeműségnek ez a világa, amely a szubjektumot hirtelen körbezárja, azzal az ontológiai jelleggel rendelkezik, hogy abban a létező az, ami nem, és nem az, ami. Ennek következtében egy sajátos típusú evidencia jelenik meg: a *nem meggyőző* evidencia. A rosszhiszeműség evidenciákat ragad meg, de eleve arra ítéltetett, hogy ezek az evidenciák ne töltsék be, hogy ne győzzön

meg minket, ne alakuljon át jóhiszeműséggé: alázatossá és szerénnyé válik, tisztában van vele, mondja, hogy a hit döntés, s hogy minden egyes szemlélet esetében dönteni kell, és *akarni azt, ami van*. A rosszhiszeműség tehát már primitív formájában és felbukkanásától kezdve dönt saját igényei természetéről, kizárólag abban a követelményben rajzolódik ki, hogy *ne kérdezz sokat*, hogy elégedj meg azzal is, ha nem vagy meggyőzve, saját döntése, hogy a bizonytalan igazságokhoz kapcsolódik. A rosszhiszeműségnek ez az elsődleges kivetülése egy rosszhiszemű döntés a hit természetéről. Figyeljük meg azonban, hogy itt nem egy reflektált vagy akarati döntésről van szó, hanem létünk spontán meghatározásáról. Úgy *tesszük magunkat* rosszhiszeművé, ahogy elaludni szoktunk, és úgy vagyunk rosszhiszeműek, ahogy álmodunk. Ha már egyszer benne vagyunk ebben a létmódban, éppoly nehéz kilépni belőle, amilyen nehéz felébredni: a rosszhiszeműség tehát, az öregséghez vagy az álomhoz hasonlóan, olyan létmód a világban, amely önmagától is fennmaradni próbál, még akkor is, ha struktúrája *metastabil*. A rosszhiszeműség tudatában van saját struktúrájának, és meg is hozta a maga óvintézkedéseit, mivel úgy döntött, hogy a metastabil struktúrának kell alkotnia a lét struktúráját, s hogy a nem meggyőzöttségnek kell alkotnia a meggyőződés struktúráját. Ezért ha a rosszhiszeműség hit, és ha elsődleges kivetülésében saját tagadását is magában foglalja (nem elég meggyőzőnek határozza meg magát, hogy meggyőzze magát arról, hogy az vagyok, ami nem), eredendően olyan hitnek kell lennie, amely önmagát a lehető legkevésbé akarja meggyőzni. Milyen lehetőségfeltételei vannak egy ilyen hitnek?

Azt hiszem, Pierre barátom barátságot érez irántam. Ezt *jóhiszeműen* hiszem. Hiszem, és erről nincs evidenciát nyújtó szemléletem, mivel maga a tárgy természete szerint nem adódik semmilyen szemlélet számára. *Hiszem*, vagyis hagyom, hogy odáig jussak, amikor már-már bizonyossá válik gondolataimban, hagyom, hogy úgy döntsek, hogy hiszek benne és ragaszkodjam ehhez a döntésemhez, s hogy végül úgy nyilvánuljak meg, mintha biztos lennék benne, az egészet egyetlen viselkedés szintetikus egységében birtokolva. Amit ezzel jóhiszeműségnek definiálok, az ugyanaz, amit Hegel *közvetlennek* nevezett, a szenesember hite. Hegel rögtön kimutatná, hogy a közvetlen maga után vonja a közvetettet, s hogy a hit, amikor *önmaga hitévé* válik, a nem-hit állapotába lép át. Ha *hiszem*, hogy Pierre kedvel engem, ez annyit jelent, hogy barátsága cselekedetei értelmeként jelenik meg számomra. A hit egy Pierre aktusainak *értelmével* kapcsolatos sajátos tudat. De ha tudom, hogy hiszek, a hit puszta szubjektív meghatározottságnak tűnik számomra, mindenféle külső megfelelő nélkül. Mivel ez magából a „hinni" szóból is olyan terminust csinál, amit egyaránt használunk a hit rendíthetetlenül szilárd fajtájára („Istenem, hiszek benned.") és a gyenge, csak szubjektív fajtájára is („Barátom nekem Pierre? Egyál-

talán nem biztos: csak azt hiszem."). A tudatnak azonban olyan a természete, hogy benne a közvetett és közvetlen egy és ugyanaz a lét. Hinni annyi, mint tudni, hogy hiszünk, s tudni, hogy hiszünk annyi, mint már nem hinni. Vagyis hinni annyi, mint már nem hinni, mivel a hit csak hit, egy és ugyanazon nem-tételező öntudat egységében. Persze itt a leírás során arra kényszerültünk, hogy a fenomént a *tudni* szóval jelöljük meg; a nem-tételező tudat azonban nem *tudás*. Viszont áttetszősége révén minden tudás eredeténél ott van. A hit nem-tételező tudata tehát romboló a hitre nézve. Ugyanakkor azonban magának a prereflexív *cogitónak* a törvényéből következik, hogy a hit létének hittudatnak kell lennie. Így tehát a hit olyan lét, amely önmagát kérdőjelezi meg saját létében, csak önmaga rombolásában tud megvalósulni, ami pedig önmaga számára csak saját maga tagadásában tud megmutatkozni; egy olyan lét, amely számára lenni annyi, mint megjelenni, és megjelenni annyi, mint önmagát tagadni. Hinni annyi, mint nem hinni. Látható mindennek az oka: a tudat léte önmaga általi létezés, tehát önmaga létrehozása és ezáltal önmaga meghaladása. Ebben az értelemben a tudat folyamatosan eltávolodik önmagától, a hit nem-hitté válik, a közvetlen közvetetté, az abszolút relatívvá és a relatív abszolúttá. A jóhiszeműség ideálja (hinni, amit hiszünk) mint az őszinteség ideálja (annak lenni, amik vagyunk), az önmagában-való-lét ideálja. Egyetlen hit sem eléggé hit, soha nem hiszünk eléggé abban, amiben hiszünk. Következésképpen a rosszhiszeműség elsődleges kivetülése csak a tudat ezen önrombolásának kihasználását jelenti. Ha a jóhiszeműség minden hite lehetetlen hit, most már helye van minden lehetetlen hitnek. Hogy képtelen vagyok *hinni* azt, hogy bátor vagyok, immár nem riaszt vissza a bátorságban való hittől, hiszen valójában egyetlen hitben sem lehet soha eléggé hinni. Ezt a lehetetlen hitet *saját* hitemként határozom meg. Persze nem tudom elrejteni magam elől, hogy azért hiszek, hogy ne higgyek, és azért nem hiszek, hogy higgyek. Az, hogy a rosszhiszeműség önmagát kifinomultan és totálisan megsemmisíti, nem lehet meglepő számomra: ez minden hit mélyén ott található. Mi is tehát akkor? Vajon abban a pillanatban, hogy bátornak akarom *hinni* magam, már *tudom* is, hogy gyáva vagyok? S ez a bizonyosság lerombolná hitemet? De *először is,* nem vagyok bátrabb, mint gyávább, ha azt az önmagában-való létmódján kell értenünk. *Másodszor*, nem *tudom*, hogy bátor vagyok, egy ilyen önmagammal kapcsolatos nézetet csak a *hit* kísérhet, mivel meghaladja a tiszta reflexív bizonyosság szintjét. *Harmadszor,* nagyon is igaz, hogy a rosszhiszeműségnek nem sikerül hinnie, amit hinni akar. De éppen annyiban rosszhiszeműség, amennyiben elfogadja, hogy nem hiszi, amit hisz. A jóhiszeműség a létbe próbál menekülni a „nem-hinni-amit-hiszünk" elől; a rosszhiszeműség a lét elől menekül a „nem-hinni-amit-hiszünk"-be. Már eleve elgyengít mindenféle hitet: azokat, amelyekre szert

akar tenni, de ugyanakkor az összes többit is, amelyektől menekülni próbál. A hitnek ezt az önrombolását *akarva* – amitől a tudomány az evidenciához menekül – azokat a hiteket is lerombolja, amelyeket szembe állítanak vele, s amelyek *csak* hitként tárulnak fel. Ezzel jobban érthetővé válik a rosszhiszeműség eredendő fenoménje.

A rosszhiszeműségben nincs cinikus hazugság, sem megtévesztő fogalmak tudatos megalkotása. A rosszhiszeműség elsődleges aktusa attól való menekülés, amitől nem tudunk menekülni, attól való menekülés, amik vagyunk. Márpedig a rosszhiszeműség számára már a menekülésre való kivetülés is egy belső megbomlást tár fel a lét belsejében, s a rosszhiszeműség éppen ez a megbomlás akar lenni. Igazság szerint azt a két közvetlen viselkedésmódot, amelyet saját létünkkel szemben fel tudunk venni, létünk és létünknek az önmagában-valóhoz fűződő közvetlen viszonya határozza meg. A jóhiszeműség létem belső megbomlásából afelé az önmagában-való felé próbál menekülni, amivé lennie kellene, de egyáltalán nem az. A rosszhiszeműség az önmagában-valótól próbál létem belső megbomlásába menekülni. De ezt a megbomlást magát tagadja, ahogy önmagáról is tagadja, hogy rosszhiszeműség lenne. Mivel a „nem-az-lenni-ami-vagyok" révén menekül az önmagában-való elől, amely oly módon nem vagyok, hogy nem az vagyok, azért a rosszhiszeműség, megtagadva önmagát mint rosszhiszeműt, az önmagában-valót célozza meg, úgy, hogy a „nem-az-vagyok-ami-nem-vagyok" módján ne legyek az.[23] Ha lehetséges rosszhiszeműség, akkor az emberi lét minden kivetülésének közvetlen és folyamatos fenyegetésnek kell lennie, akkor a tudatnak mindig létében kell hordoznia a rosszhiszeműség állandó kockázatát. S e kockázat abból ered, hogy a tudat egyidejűleg és létében az, ami nem, és nem az, ami. E megjegyzések fényében most már rátérhetünk a tudat ontológiai vizsgálatára, hozzátéve, hogy a tudat nem az emberi lét teljessége, csak e lét pillanatnyi magja.

[23] Ha mindegy, hogy jó- vagy rosszhiszeműek vagyunk-e, mert a rosszhiszeműség újra megkaparintja a jóhiszeműséget és kivetülésének egészen eredetéig hatol, ez még nem jelenti azt, hogy ne tudnánk radikálisan eltávolodni a rosszhiszeműségtől. Ez azonban feltételezi az önmaga által megrontott lét visszanyerését, amit autenticitásnak fogunk nevezni, és aminek leírását később végezzük majd el.

Második rész

AZ ÖNMAGÁÉRT-VALÓ-LÉT

Első fejezet
AZ ÖNMAGÁÉRT-VALÓ KÖZVETLEN STRUKTÚRÁI

I.
Az önmagánál való jelenlét

A tagadás a szabadsághoz utalt minket, az a rosszhiszeműséghez, a rosszhiszeműség pedig a tudat létéhez mint saját lehetőségfeltételéhez. Az előző fejezetekben megállapított módszertani kényszerek fényében érdemes újra elővennünk azt a leírást, amit e munka bevezetőjében próbáltunk adni, vagyis újra a prereflexív cogito területére kell helyezkednünk. A cogito azonban mindig csak azt nyújtja számunkra, amit szeretnénk, hogy nyújtson. Descartes rákérdezett a cogito funkcionális aspektusára: *„Kételkedem, gondolkodom”,* mivel azonban ebből a funkcionális aspektusból minden átvezetés nélkül kívánt az egzisztenciális dialektika területére jutni, a szubsztancializmus hibájába esett. Husserl, okulva ebből a hibából, mindig gondosan ügyelt arra, hogy csak a funkcionális leírás talaján maradjon. Ezért soha nem távolodott el a megjelenés mint olyan tiszta leírásától, a cogitóba zárta magát – bár saját maga tagadta ezt –, s inkább a fenomista, mint a fenomenológus nevet érdemelte ki ezzel; fenomenizmusa pedig minden pillanatban a kanti idealizmus mentén haladt. Heidegger el kívánta kerülni a leírásnak ezt a fenomizmusát, mely a lényegek megarikus és antidialektikus elszigeteléséhez vezet, közvetlenül nekilátott az egzisztenciális analízisnek, anélkül azonban, hogy átverekedte volna magát a *cogitón*. Ám a „Dasein”, miután Heidegger megfosztotta a tudati dimenziótól mint eredetétől, már nem képes visszanyerni ezt a dimenziót. Heidegger az önmegértés emberi valóságát részesíti előnyben, amit ő saját lehetőségeink „extatikus kivetítésének” definiál, s nem bocsátkozik bele e kivetülés létezésének tagadására irányuló intencióinkba. Miféle megértés lenne azonban az, amely már önmagában is nem a megértés léte(nek a) tudata lenne? Az emberi valóság ezen eksztatikus jellege újra visszazuhan egy dologi és vak önmagában-valóba, ha nem az ek-sztázis tudatából bukkan elő. Mindenképpen a cogitóból kell tehát kiindulnunk, még akkor is, ha egy híres mondást parodizálva azt kell mondanunk, a cogito mindenhez elvezet, feltéve, ha letérünk az által kijelölt útról. Eddigi kutatásainknak, amelyek bizonyos magatartásmódok lehetőségfeltételeire vonatkoztak, csak annak lehetővé tétele volt a céljuk, hogy a cogitót kikérdezzük léte felől, s hogy szert tegyünk azokra a dialektikus eszközökre, melyek bizto-

sítják, hogy magában a cogitóban megtaláljuk az eszközt, amellyel a pillanatnyiságból kijuthatunk a lét teljességébe, amely az emberi valóságot alkotja. Térjünk vissza tehát a nem-tételező öntudat leírásához, vizsgáljuk meg annak eredményeit, s fontoljuk meg, mit jelent a tudat számára az a szükségszerűség, hogy mindig az, ami nem, és nem az, ami.

„A tudat léte – mint a Bevezetésben írtuk – olyan lét, amelynek létében kérdéses saját léte." Ez azt jelenti, hogy a tudat léte nem esik egybe önmagával a teljes megfelelés módján. A teljes megfelelés, amely az önmagában-való sajátja, az alábbi egyszerű megfogalmazással fejezhető ki: a lét az, ami. Az önmagában-valóban a lét minden szelete távolság nélkül létezik önmagától. Az így felfogott létben a dualitás legkisebb kezdeményét sem találhatjuk; ezt fejezzük ki, amikor azt mondjuk, hogy az önmagában-való léte végtelen sűrűségű. Maga a teljesség. Az identitás elve nemcsak azért nevezhető szintetikusnak, mert egy meghatározott léttartományra korlátozza hatókörét, hanem főként azért, mert végtelen sűrűségűvé áll össze. „A est A" azt jelenti: „A" végtelen nagy nyomás alatt létezik, végtelen sűrűségű. Az identitás az egységesülés határfogalma; nem igaz, hogy az önmagában-való rászorul létének szintetikus egységesítésére: legszélső határán már eltűnik az egység és identitásba lép át. Az identikus az egy ideálja, s az egy az emberi valósággal jön világra. Az önmagában-való telítve van önmagával, s totálisabb teljességet, a tartalomnak a tartalmazóval való tökéletesebb megfelelését el sem tudnánk képzelni: a létben semmilyen üresség, a legapróbb repedés sincs, amin keresztül belopózhatna a semmi.

A tudat jellegzetessége ezzel szemben a lét nyomásának megszüntetése. A tudatot lehetetlen önmagával való egybeesésként meghatározni. Erről az asztalról kijelenthetem, hogy tisztán és egyszerűen csak *ez* az asztal. Hitemmel kapcsolatban azonban csak azt mondhatom, hogy hit: a hitem a hit(nek a) tudata. Gyakran mondjuk, hogy a reflexív tekintet megváltoztatja annak a tudatnak a valóságát, amelyre irányul. Maga Husserl is bevallotta, hogy az a tény, hogy valami „látott", minden egyes „Erlebnis" teljes módosulásával jár. Ám azt hiszem, az előzőekben már megmutattuk: minden reflexivitás elsődleges feltétele egy prereflexív *cogito*. Ez a cogito persze nem tételez tárgyat, tudaton belüli marad. Viszont abban megegyezik a reflexív cogitóval, hogy számára is elsődleges feltételként jelenik meg, hogy önmagát lássa; eredendően magában foglalja tehát egy tanú számára való létezés szétváló jellegét, bár ez a tanú, aki számára a tudat létezik, saját maga. Tehát ha hitemet hitként ragadom meg, e hit pusztán ezért *már csak puszta hit*, vagyis már nem hit, hanem bizonytalan hit. Az az ontológiai állítás, hogy „a hit a hit(nek a) tudata", ezért semmi esetre sem vehető identitásállításnak: a szubjektum és az attribútum radikálisan

különböznek, és ez a különbség mégis egy és ugyanazon lét oszthatatlan egységében valósul meg.

Rendben, mondják, ám annyit legalábbis ki kell jelentenünk, hogy a hittudat a hit(nek a) tudata. S ezen a szinten újra az identitással és az önmagábanvalóval találjuk szemben magunkat. Csupán arról lenne szó tehát, hogy megfelelően válasszuk meg azt a síkot, amelyen tárgyunkat megragadjuk. Mégsem ez a helyzet: ha azt állítjuk, hogy a hit(nek a) tudata a hit(nek a) tudata, akkor megszüntetjük a hitnek a tudatát, feloldjuk a zárójelet, és a hitből a tudat számára létező tárgyat csinálunk, amivel hirtelen a reflexivitás síkjára ugrunk át. A hit(nek a) tudata, amely csak a hit(nek a) a tudata, valójában úgy kellene önmaga tudatában legyen, mint hit(nek a) tudata. Így azonban a hit a tudatnak csupán transzcendens és noématikus minőségévé válna; a tudat a hittel szemben szabadon határozhatná meg magát kénye-kedve szerint; ahhoz az érzéketlen tekintethez hasonlítana, amellyel Victor Cousin tudata irányul a pszichikai fenoménekre, hogy egymás után megvilágítsa őket. A módszertani kételynek az elemzésmódja, amellyel Husserl kísérletezett, pontosan rávilágít arra a tényre, hogy csak a reflexív tudat képes elkülönülni attól, amit a reflektált tudat tételez. Csak a reflexív tudat szintjén próbálhatunk végrehajtani egyfajta εποχη-t, egy zárójelbe tételt, csak itt mentesülhetünk attól, amit Husserl „Mit-machen"-nek nevez. A hit(nek a) tudata, bár végérvényesen megváltoztatja a hitet, nem különül el tőle, *azért van, hogy* a hit aktusát végrehajtsa. Ezért aztán el kell ismernünk, hogy a hit(nek a) tudata hit. Így eredeténél ragadhatjuk meg a vonatkozás kettős játékát: a hit(nek a) tudata hit, és a hit egy hit(nek a) tudata. Soha nem mondhatjuk, hogy a tudat tudat, sem azt, hogy a hit hit. Mindkét terminus a másikra utal és átlép a másikba, s ennek ellenére mindegyik különbözik a másiktól. Láttuk, hogy a hit nem létezhet *azelőtt*, hogy tudat lenne, ahogy az élvezet és az öröm sem, ha nem a tudat létének mértékét jelenti; ettől azonban még nem kevésbé igaz, hogy a hit, éppen azért, mert csak *zavaros* létként létezhet, eleve önmagától elszökve létezik, eleve felszámolja minden olyan fogalom egységét, amelybe bele próbáljuk zárni.

A hit(nek a) tudata és a hit tehát egy és ugyanazon létező, amely az abszolút immanencia jellegével bír. Ám mihelyt meg akarjuk ragadni ezt a létet, kicsúszik kezeink közül, s már a dualitás valamilyen kezdeményével találjuk szemben magunkat, a reflexió játékával, mivel a tudat reflexió; viszont éppen amennyiben reflexió, a reflektáló is ő maga, ám ha reflektálóként próbáljuk megragadni, rögtön eltűnik előlünk, s újra visszaesünk a reflektáltba. A reflektáló-reflektáltnak ez a struktúrája zavarba ejtette a filozófusokat, s a végtelen regresszussal akarták magyarázni, akár úgy, mint Spinoza, aki egy *idea-ideae*-t tételezett, amely egy *idea-ideae-ideae*-t stb. von maga után, akár úgy, mint Hegel, aki az

igazi végtelent önmagához való visszatérésként határozta meg. Ám azonkívül, hogy a végtelennek a tudatba való bevezetése megdermeszti és elhomályosítja a fenomént, ez a fajta elmélet olyan magyarázatot nyújt, amely egyértelműen csak arra szolgál, hogy a tudat létét az önmagában-való létére redukáljuk. Ha elfogadjuk a reflektáló-reflektált objektív létezését, ahogy az számunkra adódik, ezzel éppen egy önmagában-valótól különböző létmód felismerésére kényszerülünk: nem egy olyan egység felismerésére, amely dualitást foglal magába, nem egy olyan szintézis felismerésére, amely megszünteti és magasabb szinten megőrzi a tézis és antitézis absztrakt momentumait, hanem egy olyan dualitáséra, amely egységként *van*, egy olyan reflektált felismerésére, amely saját reflektálójaként *van*. Ha a teljes fenomén elérésére törekszünk, vagyis e dualitás vagy e hit(nek a) tudata egységét kívánjuk megragadni, az azonnal e pólusok egyikéhez utal minket, az pedig az immanencia egységes szerveződéséhez. Ha azonban, épp ellenkezőleg, el akarunk szakadni a dualitástól mint olyantól, és a tudatot és a hitet egy pár két tagjaként akarjuk tételezni, Spinoza *idea-ideae*-jéhez jutunk, s szem elől veszítjük azt a prereflexív fenomént, amelyet tanulmányozni kívántunk. Minthogy a prereflexív tudat önmagá(nak a) tudata. S éppen az *önmagá*nak ezt a fogalmát kell tanulmányozni, mivel ez a tudat létének jellemzője.

Jegyezzük meg rögtön, hogy az önmagában-való terminusa, amelyet a transzcendens lét jelölésére a hagyomány örökített ránk, nem megfelelő kifejezés. Az önmagával való egybeesés határán az önmaga már eltűnik, hogy átadja helyét az identikus létnek. Az *önmaga* nem lehet az önmagában-való-lét tulajdonsága, mivel természete szerint egy *reflektált* dolog, ahogy azt elég jól mutatja a nyelvi szintaxis, különösen a latin szintaxis logikai szigora, és azok a szigorú különbségek, amelyeket a grammatika teremtett az „*ejus*" és a „*sui*" használata között. Az *önmaga* utal, de pontosan a *szubjektumra* utal. A szubjektumnak önmagához való viszonyát jelzi, s ez a viszony éppen hogy egy duális viszony, ám egy különös dualitás, hiszen sajátos verbális szimbólumokat követel magának. Másrészről azonban az *önmaga* nem jelenti a létet, nem szubjektum, de nem is objektum. Ha például az „il s'ennuie" (unatkozik) „se"-jét veszem, megfigyelhetem, hogy ez a kis szócska hogyan nyitja meg a kifejezést, hogy a szubjektumot engedje megjelenni önmaga mögött. Nem maga a szubjektum, hiszen az önmagához viszonyulás nélkül a szubjektum az önmagában-való identitásává sűrűsödne; de nem is a valós egyértelmű kifejezése, hiszen maga mögött feltűnni engedi a szubjektumot. Az *önmaga* nem ragadható meg valós létezőként: a szubjektum nem tud önmaga *lenni*, mert az önmagával való egybeesés, mint láttuk, eltünteti az önmagát. Viszont nem tud *nem önmaga sem lenni*, mivel az önmaga magának a szubjektumnak a jelzése. Az *önmaga* tehát egy ideális távol-

ságot reprezentál a szubjektum immanenciáján belül, a *saját magával nem egybeesés*, az identitástól való mentesség módján, miközben azt egységként tételezi, vagyis a folyamatos instabil egyensúlyban létet az identitás mint a minden eltérést nélkülöző abszolút kohézió és az egység mint egy sokaság egysége között. Ezt fogjuk *önmagánál való jelenlétnek* nevezni. Az *önmagáért-valónak*, mint a tudat ontológiai alapjának, az a léttörvénye, hogy önmagánál való jelenlét formájában létezzen.

Ezt az önmagánál való jelenlétet gyakran létteljességnek tekintették, a tudatot pedig – a filozófusok között nagyon elterjedt előfeltevés alapján – a legmagasabb rendű létnek. E posztulátum azonban tarthatatlanná válik, ha tisztázzuk a jelenlét fogalmát. Valójában minden *„valaminél való jelenlét"* dualitást feltételez, vagyis egy legalábbis virtuális szétválasztást. A lét önmagánál való jelenléte a lét önmagához való viszonyulásának megtörését jelenti. Az identikus dolog önmagával való egybeesése jelenti a lét valódi teljességét, éppen azért, mert ebben az egybeesésben semmilyen negativitásnak nincs helye. Az identitás elve egyenlő az ellentmondásmentesség elvével, ahogy azt Hegel megállapította. Annak a létnek, ami az, ami, olyan létnek kell lennie, ami nem az, ami nem. De ez a negativitás, ahogy az összes többi is, először csak az emberi valósággal bukkan a lét felszínére, mint azt már megmutattuk, nem pedig egy olyan dialektikából, amely magának a létnek lenne a sajátja. Ezenkívül ez az elv a létnek csak a *külsőhöz* való viszonyulását jelölheti, hiszen tulajdonképpen a lét ahhoz való viszonyait szabályozza, ami nem ő. A *külső viszonyok* konstitutív elvéről van itt tehát szó, ahogy azok az önmagában-való-létnél jelenlévő és a világban elkötelezett emberi valóságnak megjelenhetnek; a lét belső viszonyai nem ilyenek; ilyen viszonyok, mivel ezek másságot tételeznek, itt egyáltalán nem léteznek. Az identitás elve az önmagában-való-lét belsejére vonatkozóan minden viszony tagadását jelenti. Az önmagánál való jelenlét éppen azt feltételezi, hogy valamilyen kitapinthatatlan hasadás keletkezett a létben. Ha van önmagánál való jelenlét, az nem teljesen önmaga. A jelenlét az egybeesés közvetlen degradációja, mivel elkülönülést feltételez. Ám ha most megkérdezzük, hogy *mi* különíti el a szubjektumot saját magától, el kell ismernünk, hogy *semmi*. Ami általában elkülöníteni szokott minket valamitől, az egy távolság a térben, egy időköz, egy pszichés zavar vagy két egyidejűleg jelenlévő individuális létező, röviden egy *minőséggel bíró* valóság. Ebben az esetben azonban *semmi* nem különítheti el a hit(nek a) tudatát a hittől, hiszen a hit *semmi mást* nem jelent, mint a hit(nek a) tudatát. Ha egy prereflexív cogito egységébe egy számára külső, minőséggel bíró összetevőt vezetnénk be, az az egység megtörését jelentené, az átlátszóság szétrombolását; így a tudatban valami olyasmi lenne, aminek nem lehetünk tudatában, s ami saját maga nem létezhetne tudatként. A különbséget, ami a hitet

önmagától választja el, nem lehet megragadni, sem megérteni, még csak részben sem. Ha megpróbáljuk feltárni, azonnal eltűnik előlünk: a hitre lelünk rá, csak újra mint puszta immanenciára. Ha ezzel szemben a hitet mint olyat kívánjuk megragadni, már ott is van a hasadás, rögtön felbukkan, mihelyt nem akarjuk látni, és eltűnik, mihelyt meg akarjuk pillantani. E hasadás tehát a tiszta negatívum. A távolság, az időköz, a pszichés zavar megragadható önmagában, és pozitív összetevőkkel rendelkezik, csupán negatív *funkcióval* bír. A tudaton belüli hasadás azonban azon kívül semmi, amit tagad, és csak annyiban bírhat léttel, amennyiben nem látjuk. Ez a negatívum, amely a lét semmije és mindent egyszerre képes semmíteni, maga a *semmi*. Sehol nem tudnánk megragadni ehhez hasonló tisztaságában. Mindenhol máshol, így vagy úgy, önmagában-való-létet kell tulajdonítanunk neki mint semminek. Az a semmi azonban, amely a tudat belsejében bukkan fel, *nem van*. Az *létesítve van*. A hit például nem egy létnek egy másikkal való összefüggése, hanem *saját* önmagánál való jelenléte, saját létének felszámolása. Máskülönben az önmagáért-való egysége feloldódna két önmagában-való dualitásában. Az önmagáért-való tehát saját maga semmije kell legyen. A tudat léte, amennyiben tudat, *önmagától való távolság* mint önmagánál való jelenlét, s ez a nulla távolság, amit a lét saját létében hordoz, a Semmi. Így tehát ahhoz, hogy létezhessen *önmaga*, e lét egységének tartalmaznia kell saját semmijét mint az identikus semmítését. A hitbe belopózó semmi, *saját* semmije, a hit semmije mint hit önmagában, mint vak és teljes hit, mint a „szenesember hite". Az önmagáért-való az a lét, amely létezésre determinálja magát, mivel nem képes önmagával egybeesni.

Most már érthetővé válik, hogy azért nem *találtuk* sehol a semmit, mert a prereflexív *cogitót* megfelelő eszközök hiányában kérdeztük ki. Nem is *találhatjuk meg*, nem is *tárhatjuk fel* azon a módon, ahogy valamely létet megtalálunk és feltárunk. A semmi mindig egy *máshol*. Az önmagáért-való mindig arra kényszerül, hogy csak a máshol formájában létezzen önmagához képest, hogy létként úgy létezzen, mint aki folyamatosan a lét inkonzisztenciájával hat önmagára. Ez az inkonzisztencia azonban nem egy másik létre utal, csupán önmagunk állandó magunkra utalása, a reflektáltak a reflektálóra, a reflektálónak a reflektáltra való utalása. Ám ez az utalás nem kelt végtelen mozgást az önmagáért-való belsejében, egyetlen aktus egységében adott számunkra: a végtelen mozgás csak a reflexív tekintethez tartozik hozzá, amely a fenomént totalitásként akarja megragadni, s folytonosan a reflektáltról a reflektálóra és a reflektálóról a reflektáltra van utalva. A semmi tehát a lét hézaga, az önmagában-valónak az „önmagába" való belezuhanása, amelynek köszönhetően az önmagáért-való létrejön. Ám ez a semmi csak akkor lehet „létesítve", ha kölcsönzött létezését a lét egy semmítő aktusától kapja. Ezt a folyamatos aktust, amely révén az ön-

magában-való önmagánál-való-jelenlétté fokozódik le, ontológiai aktusnak fogjuk nevezni. A semmi a létnek a lét általi, vagyis tulajdonképpen a tudat vagy az önmagáért-való általi kérdésessé tétele. Ezt az abszolút eseményt, amely a lét révén jön létre, s amely maga nem rendelkezik léttel, folyamatosan a lét tartja fenn. A létet önmagában, mivel teljes pozitivitása révén létében el van választva mindentől, semmilyen lét nem képes a létből létrehozni, és a lét által semmi nem is jöhet létre, hacsak nem a semmi. A semmi a lét saját lehetősége és az egyetlen lehetősége. De még ez az eredendő lehetőség is csak abban az aktusban jelenik meg, amely megvalósítja. Mivel a semmi a lét semmije, ezért csak maga a lét hozhatja világra. S nyilvánvalóan egy bizonyos lét hozza világra, amelyik az emberi valóság. Ám ez a lét úgy válik emberi valósággá, hogy semmi más nem lesz, csupán saját semmijének eredendő kivetülése. Az emberi valóság annyiban létezik, amennyiben a lét belsejében saját létében és saját léte számára a semmi egyetlen alapja.

II.
Az önmagáért-való fakticitása

Az önmagáért-való azonban mégis *van*. Van, mondanák, még ha csak azon a címen is, hogy nem az, ami, és az, ami nem. Van, hiszen bármi is akadályozza, legalább az őszinteség szándéka egyértelműen látszik rajta. Van, eseményként, abban az értelemben, ahogy azt mondhatom, II. Fülöp *volt*, hogy Pierre barátom *van, létezik*; van, amennyiben olyan feltételek között jelenik meg, amelyeket nem ő választott, amennyiben Pierre francia polgár 1942-ben, Schmitt pedig berlini munkás *volt* 1870-ben; *van*, amennyiben egy világba van belevetve, egy „szituációra" kényszerítve, van, amennyiben tiszta esetlegesség, amennyiben a világbeli dolgokhoz hasonlóan, ahogy ezzel a fallal, ezzel a fával, ezzel a csészével kapcsolatban, vele kapcsolatban is felvetődhet az alapvető kérdés: „Miért éppen így van ez a lét, miért nem másként?" Van, amennyiben van benne valami, aminek nem ő az alapja: a *világnál való jelenléte*.

Minden *cogito* mélyén rálelhetünk arra, hogy a lét önmagát nem saját alapjaként ragadja meg. Ebből a szempontból érdekes lehet, hogy Descartes *reflexív cogitójának* mindez közvetlenül is feltárul. Amikor azonban Descartes hasznot akar húzni ebből a felfedezésből, önmagát tökéletlen lényként ragadja meg, „mivel kételkedik". Ebben a tökéletlen lényben azonban megállapítja a tökéletesség ideájának jelenlétét. Szakadást észlel tehát azon léttípus, amelyet felfogni képes, és azon lét között, ami saját maga. Ez a szakadás vagy léthiány alkotja Isten létezéséről szóló második bizonyítékának eredetét. Ha eltávolítjuk a bizonyítékból a skolasztikus terminológiát, ennyi marad belőle: az a lény, aki önma-

gában birtokolja a tökéletesség eszméjét, nem lehet saját alapja, máskülönben ennek az eszmének megfelelően hozta volna létre saját magát. Más szóval: egy olyan lény, aki saját alapja lenne, semmilyen szakadást nem szenvedhetne el aközött, ami, és aközött, amit felfog, mivel saját magát ennek a létmegértésnek megfelelően hozta volna létre, s csak azt lenne képes felfogni, ami. A lét léthiányként való megragadása, mely szemben áll a léttel, a *cogito* saját esetlegességének megragadása. Gondolkodom, tehát vagyok. Mi vagyok? Egy olyan lény, aki nem saját alapja, aki mint lét más is lehetne, mint ami, mivel nem ő teremti saját létét. Saját esetlegességünknek ezt az elsődleges intuícióját ruházza fel később Heidegger a nem-tulajdonképpeniből a tulajdonképpenibe való átlépés elsődleges motivációjának szerepével. Nála ebből egyfajta nyugtalanság, a lelkiismeret hívása („Ruf des Gewissens"), a bűnösség érzése lesz. A gondot Heidegger leírása túlságosan is nyilvánvalóan az etika mint ontológia megalapozásának tekinti, amellyel ő nem szándékozik részletesen foglalkozni, s amely humanizmusát a transzcendencia vallási értelmével is összebékíti. Esetlegességünk intuíciója nem olvasztható bele egy bűnösség-érzésbe. Ettől függetlenül azonban nem kevésbé igaz, hogy önmagunk megértésében egy igazolhatatlan ténnyel felruházva jelenünk meg önmagunk számára.

Viszont itt nem rögtön tudatként ragadtuk-e meg önmagunkat,[24] vagyis „olyan lényként, aki önmaga által létezik"? Hogyan tudunk másként ugyanazon felbukkanás egységében létezni azzal a léttel, amely önmaga által létezik, mégsem saját létének alapja? Vagy más szóval: hogyan lehet az önmagáért-való, amely amennyiben *van*, nem saját léte (abban az értelemben, hogy nem alapja annak), önmagáért-valóként saját semmijének az alapja lenni? A válasz benne van a kérdésben.

A lét a semmi alapja, mivel saját létének semmítése, viszont ezzel egyáltalán nem állítjuk azt, hogy saját létének is alapja. Ahhoz, hogy megalapozza magát, egy bizonyos távolságra kellene lennie önmagától, s ez mind a megalapozó, mind a megalapozott lét valamilyen fokú semmítését vonná maga után, egy olyan dualitást, amely egység lenne – így pedig visszajutnánk az önmagáért-való esetéhez. Egyszóval minden kísérlet, hogy elképzeljünk egy olyan létet, amely saját létének alapja, önkéntelenül is egy olyan lét felfogásához vezetne, amelyik, minthogy önmagában-való-létként esetleges, saját semmijének lenne az alapja. Az okozó aktus, amelyben Isten *causa sui*, minden visszanyeréshez hasonlóan, amelyben valami önmagát nyeri vissza, egy semmítő aktus, pontosan azért, mert a legelső viszonyulás szükségszerűen *önmagához* való visszatérés, vagyis reflexivitás. S ez az alapvető szükségszerűség egy esetleges lét alapján je-

[24] Vö. *Bevezetés*, III. fejezet.

lenik meg, pontosan azon lét alapján, amely *azért* van, hogy önmaga oka legyen. Leibniz erőfeszítése, hogy a szükségszerűt a lehetséges alapján határozza meg – amit Kant is átvett –, csak a megismerés nézőpontjából gondolható el, a létéből nem. A lehetségesnek a létbe való átlépése, ahogy azt Leibniz érti (a szükségszerű lét olyan lét, melynek lehetősége maga után vonja létezését) a nem-tudásnak az ismeretbe való átlépését jelenti. A lehetőség itt valójában csak gondolkodásunkra vonatkozóan lehet lehetőség, mivel megelőzi a létezést. Külső lehetőség ahhoz a léthez képest, melynek lehetősége, mivel a lét úgy következik belőle, ahogy a következmény a feltevésből. Fentebb azonban megjegyeztük, hogy a lehetőség fogalmát két szempontból nézhetjük. Szubjektívvé tehetjük (a „lehet, hogy Pierre halott" tudatlanságot fejez ki, amivel Pierre-re vonatkozóan rendelkezem), és ebben az esetben a tanú dönt a lehetőség érvényéről a világ jelenléte alapján; a lét itt önmagán kívül bír lehetőségével, abban a szenvtelen tekintetben, amely létének esélyeit hitelesíti; a lehetőség *számunkra* nagyon is lehet a létet megelőzően adva, de akkor csak *számunkra* van adva, s egyáltalán nem magának a lét*nek a* lehetősége; az nem a posztón guruló biliárdgolyó lehetősége, hogy az anyag valamilyen gyűrődése letérítheti egyenes útjáról; az eltérülés lehetősége még csak nem is a posztóhoz tartozik, hanem kizárólag szintetikus úton jöhet létre egy tanú által, külső viszonyként. A lehetőség azonban úgy is megjelenhet számunkra, mint a valós ontológiai struktúrája: ekkor bizonyos lényekhez tartozik mint az *ő* lehetőségük; az a lehetőség, ami ők *maguk*, aminek lenniük kell. Ebben az esetben az adott lét tartja fenn létükben saját lehetőségeit, ő az alapja azoknak. Ekkor viszont nem lehetséges, hogy a lét szükségszerűsége lehetőségéből eredjen. Egyszóval, ha Isten létezik, akkor esetleges.

Így tehát a tudat léte esetleges marad, mivel önmagában azért van, *hogy* az önmagáért-való formájában önmagát semmítse, vagyis a tudathoz nem tartozik hozzá, hogy maga adja létét saját magának, sem az, hogy másoktól kapja. Ám azonkívül, hogy az ontológiai érv, ahogy a kozmológiai is, csődöt mond egy szükségszerű lény megalkotásában, ráadásul amennyiben *ez és ez* a lét vagyok, ennek a magyarázatát és alapját nem is kereshetném a szükségszerű létben: az olyan premisszák, mint hogy „Mindennek, ami esetleges, az alapját egy szükségszerű létben kell megtalálnunk. Márpedig én esetleges vagyok", csak a megalapozás vágyáról árulkodnak, s nem arról, hogy kifejezetten egy valós alaphoz tudnánk kötni. Itt egyáltalán nem *ezzel a bizonyos* esetlegességgel kellene számolnunk, hanem csupán az esetlegesség absztrakt eszméjével általában. Azonkívül itt értékről van szó, nem pedig tényről.[25] Ha azonban a lét önmagában-

[25] Ez az érvelés kifejezetten az értelem *követelményeire* alapozódik.

valóan esetleges is, lefokozódva visszanyeri magát az önmagáért-valóban. Azért van, hogy elvesszen az önmagáért-valóban. Egyszóval a lét *van*, s csak lenni képes. A létnek azonban saját lehetősége – ami a semmítő aktusban tárul fel –, hogy önmaga alapja legyen mint tudat, annak az áldozati aktusnak köszönhetően, amely őt magát semmíti; az önmagáért-való maga az önmagában-való, amikor az elveszíti magát mint önmagában-valót, hogy megalapozza magát mint tudatot. A tudat ily módon önmagából meríti saját tudat-létét, s csak önmagára utalhat, minthogy saját maga semmítése, viszont *ami* önmagát semmíti a tudatban, anélkül, hogy a tudat alapjának mondhatnánk, az az esetleges önmagában-való. Az önmagában-való semmit nem képes megalapozni; ha megalapozza önmagát, akkor átengedi magát az önmagáért-valóvá válásnak. Annyiban alapja saját magának, amennyiben *már nem* önmagában-való; s ebben lelhetjük meg minden megalapozás eredetét. Ha az önmagában-való lét nem lehet sem saját, sem más létek alapja, akkor az általában vett alap az önmagáért-való által jön világra. Nemcsak arról van szó, hogy az önmagáért-való mint semmített önmagában-való megalapozza önmagát, hanem vele jelenik meg elsőként az alap.

De ez az elnyelt és megsemmisített önmagában-való az abszolút eseményben, amely az alap megjelenése vagy az önmagáért-való felbukkanása, fennmarad az önmagáért-való belsejében annak eredendő esetlegességeként. A tudat saját alapja ugyan, de esetleges marad, *hogy* inkább tudat *legyen*, mint puszta és egyszerű önmagában-való az idők végezetéig. Az abszolút esemény avagy az önmagáért-való létében magában esetleges. Persze ha felfejtem a prereflexív cogito adottságait, meg kell állapítanom, hogy az önmagáért-való önmagára utal. Bármi is legyen, a léttudat módján az. A szomjúság a szomjúságtudatra utal, ami annak alapjaként *van* – és megfordítva. De ha adott lehetne a „reflektáló-reflektált" totalitása, akkor esetlegesség és önmagában-való lenne egyszerre. Csakhogy ezt a totalitást nem érhetem el, mivel nem mondhatom sem azt, hogy a szomjúságtudat szomjúságtudat, sem azt, hogy a szomjúság szomjúság. A totalitás itt van, semmített totalitásként, a fenomén elhomályosuló egységeként. Ha a fenoménát sokaságként ragadom meg, ez a sokaság teljes egységként utal önmagára, s így értelme az esetlegesség lesz, vagyis az, hogy azt kérdezhetem magamtól: miért vagyok szomjas, miért vagyok ennek a pohárnak a tudata, miért vagyok ez az én? Mihelyt azonban ezt a totalitást önmagában tekintem, a szemem előtt semmisül meg, *nincs*, illetve azért van, hogy ne legyen, s visszajutok az önmagáért-valóhoz, a dualitás kezdeményeként ragadva meg azt mint önmaga alapját: haragos vagyok, mert magamat haragtudatként hoztam létre – tüntessék csak el ezt az önokozást, amely az önmagamért-való létrehozója, és nem találnak többé semmit, még az „önmagában-való-haragot" sem, mivel

a harag, természete szerint, önmagáért-való. Az önmagáért-valót tehát egy állandó esetlegesség tartja fenn, amit újra és újra visszanyer, s amelyben feloldódik, anélkül, hogy valaha is túl tudna lépni rajta. Az önmagában-valónak ezt az eltűnő esetlegességét, amely az önmagáért-valót kísérti és az önmagában-valóléthez köti, mégsem válik soha megragadhatóvá, ezt az esetlegességet fogjuk az önmagáért-való *fakticitásának* nevezni. Ez a fakticitás teszi lehetővé, hogy azt mondjuk, az önmagáért-való *van*, *létezik*, bár soha nem lehetünk képesek *valóságossá tenni*, és hogy mindig csak az önmagáért-való közvetítésével ragadjuk meg. Fentebb megjegyeztük, hogy semmi nem tudnánk lenni, ha nem játszanánk el, hogy az vagyunk.[26] Ha pincér vagyok, írtuk, csak a *nem az vagyok* módján lehetek az. S ez így igaz: ha pincér tudnék *lenni*, hirtelen az identitás esetleges tömbjévé teszem magamat. De egyáltalán nem ez történik: ez az esetleges és önmagában való lét mindig elszökik előlem. Ám hogy szabadon értelmet adhassak a kötelességeknek, amelyeket állapotom magában hordoz, ahhoz bizonyos értelemben, az önmagáért-való belsejében az önmagában-való-létnek eltűnő totalitásként adottnak kell lennie mint *szituációm* eltűnő esetlegességének. Ez világosan látszik abból, hogy ha azt kell *eljátszanom*, hogy pincér *vagyok*, hiába játszanám a diplomatát vagy a tengerészt: nem az leszek. Feltételezettségemnek ez a megragadhatatlan *ténye*, ez a kitapinthatatlan különbség, amely a valóságos komédiát elválasztja a puszta és elképzelt komédiától, ez okozza, hogy miközben az önmagáért-való saját maga választja szituációjának *értelmét*, és saját magát a szituációban mint önmaga alapjává teszi, mégsem maga *választja* saját helyzetét. Ezért van, hogy egyszerre ragadom meg magamat mint saját létemért teljesen felelőst, minthogy én vagyok az alapja, és ugyanakkor mint teljesen igazolhatatlant is. Fakticitása híján a tudat meg tudná választani saját világhoz fűződő kötelékeit, s ahogy a lelkek az *„Állam"*-ban választják saját tulajdonságaikat, meg tudná határozni, hogy „munkásnak szülessen" vagy „polgárnak szülessen". A fakticitás azonban nem képes munkásként *lévővé* vagy polgárként *lévővé* tenni. S a fakticitás nem is a tények egyfajta *ellenállása*, hogy egyszerűen fogalmazzunk, hiszen a fakticitást csak a *prereflexív cogito* belső struktúrájába visszavéve látom el a maga értelmével és ellenállásával. Csak egy jelzés, amit magamnak adok arról a létről, amelyhez kötődnöm kell ahhoz, hogy az lehessek, ami vagyok. Nem tudom megragadni nyers pőreségében, mert minden, ami belőle fellelhető, már valami újra visszavett és szabadon megkonstruált. Az „itt lenni" egyszerű *ténye*, az itt lenni az asztalnál, ebben a helyiségben, már egy határfogalom tiszta tárgya, s mint olyan, nem érhető el. S mégis bele van foglalva az „itt-lenni tudatomba" mint annak teljes esetlegessége, mint az

[26] Első rész, II. fejezet, 2. szakasz: a rosszhiszeműség magatartásmódjai.

a semmített önmagában-való, amely alapján az önmagáért-való létrehozza saját magát mint az itt lenni tudatát. Az önmagáért-való – elmélyülve saját magában mint itt lenni tudatban – mindig csupán *motivációkat* fedez fel magában, vagyis folyamatosan önmagára és állandó szabadságára van utalva (Itt vagyok, hogy… stb.). Az esetlegesség, amely éppannyira átjárja e motivációkat, amennyire azok teljesen önmagukon alapulnak, az önmagáért-való fakticitása. Az önmagáért-valónak mint önmaga alapjának a fakticitáshoz való viszonyát a legmegfelelőbben úgy nevezhetnénk: tényszükségszerűség. Descartes és Husserl pedig épp ezt a tényszükségszerűséget ragadták meg a cogito evidenciájaként. Az önmagáért-való szükségszerű, amennyiben önmagán alapul. S éppen ezért egy apodiktikus szemlélet által reflektált tárgy: nem kételkedhetem abban, hogy vagyok. Minthogy azonban ez az önmagáért-való mint olyan akár nem is lehetne, a tény teljes esetlegességével rendelkezik. Ahogy semmítő szabadságom megragadja önmagát a szorongásban, az önmagáért-való is tudatában van fakticitásának: érzi saját maga teljes oknélküliségét, úgy ragadja meg önmagát, mint aki *csak úgy* van itt, mégis *túlságosan*.

Nem szabad azonban összekevernünk a fakticitást a karteziánus szubsztanciával, amelynek a gondolkodás az attribútuma. Persze a gondolkodó szubsztancia csak annyiban létezik, amennyiben gondolkodik, s teremtett dologként részesül az *ens creatum* esetlegességéből. De *van*. Integritásában őrzi az önmagában-való jellegét, még akkor is, ha az önmagáért-való az attribútuma. Ezt nevezzük Descartes szubsztancialista illúziójának. Számunkra azonban, épp ellenkezőleg, az önmagáért-való megjelenése avagy az abszolút esemény egy önmagában-valónak éppen arra a törekvésére utal, hogy *önmagát* megalapozza; a lét azon törekvésének felel meg, hogy meghaladja létének esetlegességét. Ez a törekvés azonban az önmagában-való semmítéséhez vezet, minthogy az önmagában-való nem képes megalapozni magát anélkül, hogy az „*önmagát*" avagy egy reflexív és semmítő utalást be ne iktatna saját léte abszolút identitásába, vagyis anélkül, hogy ne fokozná le magát *önmagáért-valóvá*. Az önmagáért-való tehát az önmagában-való felbomló destrukturálódását jelenti – az önmagában-való abban a törekvésében, hogy megalapozza önmagát, önmagát semmíti és oszlatja szét. Nem egy szubsztancia tehát, amelynek az önmagáért-való az attribútuma lenne, s amely anélkül hozná létre a gondolkodást, hogy csupán ez a létrehozás lenne. Benne marad az önmagáért-valóban, mint a lét emléke, annak igazolhatatlan *világnál való jelenléteként*. Az önmagában-való-lét képes megalapozni saját semmijét, saját létét azonban nem; sűrűségének feloldódásában önmagáért-valóvá semmíti magát, ami önmagáért-valóként saját maga alapjává válik; az önmagában-valóból nyert esetlegessége azonban elérhetetlen marad. Az *megmarad* az önmagáért-valóban fakticitás formájában, s emiatt van

az önmagáért-valónak csupán tényszükségszerűsége, vagyis hogy *tudat-létének* vagy *egzisztenciájának* alapja ugyan, de saját *jelenlétét* semmilyen módon nem képes megalapozni. Ily módon tehát a tudat soha nem képes megakadályozni, hogy legyen, mégis teljességgel felelős létéért.

III.
Az önmagáért-való és az értékek léte

Az emberi valóság tanulmányozását a cogitóval kell kezdeni. A karteziánus „Gondolkodom" azonban az időbeliség pillanatnyiságának perspektívájában van elgondolva. Vajon találhatunk-e a cogito belsejében olyan eszközt, amellyel transzcendálható ez a pillanatnyiság? Ha az emberi valóság a Gondolkodom létére korlátozódna, csak pillanatnyi igazsággal rendelkezne. S Descartes-nál valóban pillanatnyi totalitás is, hiszen önmagában nem kelt semmilyen jövőre irányuló törekvést, mivel az egyik pillanatnak a másikba való átmenetéhez folytonos „teremtő" aktus szükséges. De egyáltalán fel tudjuk fogni a pillanat igazságát? S vajon a cogito nem köteleződik el a maga módján a múlt és a jövő irányában? Heidegger meg volt győződve arról, hogy Husserl „Gondolkodom"-ja egy megtévesztő és mindent elnyelő csapda, ezért a Dasein leírása során teljesen elkerülte a tudathoz való visszatérést. Az ő célja az volt, hogy a jelenvalólétet közvetlenül *gondként* mutassa fel, vagyis olyan lényként, amely kivetülésével eltávolodik önmagától azok felé a lehetőségek felé, amelyek őt magát alkotják. Önmagunknak ezt az önmagunk felé való kivetülését nevezi „megértésnek" *(Verstand)*, s ez biztosítja számára, hogy az emberi valóságot „feltáró-feltárultként" határozhassa meg. Viszont egy olyan kísérlet, amelyben *először* a Dasein önmagától való eltávolodását akarjuk felmutatni, már a legelején megoldhatatlan nehézségekkel szembesít minket: nem hagyhatjuk ki *először* a „tudat" dimenzióját, még akkor se, ha azután újra beemeljük. A megértésnek csak akkor van értelme, ha megértéstudat. Lehetőségem mint olyan csak akkor létezhet az *én* lehetőségemként, ha a tudatom távolodik el önmagától. Máskülönben a létnek és lehetőségeinek az egész rendszere visszazuhan a tudattalanba, vagyis az önmagában-valóba. Vissza vagyunk hát vetve a cogitóra. Abból kell kiindulnunk. De ki tudjuk terjeszteni a cogitót anélkül, hogy a reflexív evidencia nyújtotta előnyöket ne veszítsük el? Mit tárt fel számunkra az önmagáért-való leírása?

Először is egy semmítéssel találkoztunk, amellyel az önmagáért-való léte önmagára hat létében. S úgy tűnt, hogy a semminek ez a feltárulása nem lépi túl a cogito határait. De nézzük csak meg közelebbről!

Az önmagáért-való nem képes fenntartani a semmítést anélkül, hogy önmagát ne mint *léthiányt* határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a semmítés nem azonos pusztán az ürességgel bevezetésével a tudatba. Nem egy külső lét űzi ki a tudat önmagában-valóját, hanem az önmagáért-való határozza meg önmagát folyamatosan *nem* önmagában-valóként *lévőnek*. Ez annyit jelent, hogy csak az önmagában-való alapján és azzal szemben képes önmagát megalapozni. Így tehát a semmítés – mint a lét semmítése – képviseli az önmagáért-való és az önmagában-való léte közötti eredendő viszonyulást. A konkrét és valós önmagában-való teljes valójában jelen van a tudat kellős közepén, amikor az önmagáért-való meghatározza magát mint nem akként lévőt. A cogito szükségszerűen annak felismerésére kell vezessen minket, hogy az önmagában-való ezen teljes és elérhetetlen jelenlét. S nyilvánvalóan e jelenlét ténye maga fogja az önmagáért-való transzcendenciáját alkotni. Ám épp a semmítés az eredete a transzcendenciának, a semmi, amit az önmagáért-való és az önmagában-való közötti eredendő köteléknek fogunk fel. Így megpillanthatjuk a cogitóból való kilépés eszközét. S később látni fogjuk, hogy a cogito mélyebb értelme éppen ez az önmagán kívülre vetülés. Még nem jött el azonban az ideje, hogy az önmagáért-valónak ezt a jellemzőjét leírjuk. Az ontológiai leírás viszont közvetlenül megmutatta, hogy e lét önmaga alapja mint léthiány, vagyis hogy egy olyan lét által határozza meg létét, amelyik nem ő.

Mindazonáltal sok fajtája létezik a „nem lenni"-nek, és ezek közül néhány nem érinti a lét benső természetét, mint például az, amelyik nem az, ami nem. Ha azt mondom egy tintatartóról, hogy az nem madár, akkor a tintatartót és a madarat nem érinti ez a tagadás. A tagadás itt csupán külső viszony, amely csak egy tanúsító ember révén létesülhet. Ezzel szemben áll az olyan típusú tagadás, amelyik belső viszonyt létesít aközött, amit tagadunk, és aközött, amiről azt tagadjuk.[27] A belső tagadások közül az hatol a legmélyebbre a létbe, amelyik a létet, *amelyről* valamit tagad, *létében* azzal a léttel alkotja meg, *amelyet* tagad, ez pedig a *hiány*. A hiány nem az önmagában-való természetéhez tartozik, amely teljes pozitivitás. Csak az emberi valóság felbukkanásával jelenik meg a világban. Csak az emberi világban létezhet hiány. A hiány egy hármasságot feltételez: azt, ami hiányzik, avagy a hiányzót; azt, akinek hiányzik, ami hiányzik, avagy a létezőt; és egy totalitást, amely a hiány révén megbontásra kerül, és amely a hiányzó és a létező szintézise által állna helyre: ez a *hiányolt*. A lét, amely az ember szemlélete számára adódik, mindig *az, aminek híján van*, avagy a létező. Például, ha azt mondom, hogy nincs telihold, mert egy negyed hiányzik belőle, ezt

[27] A tagadásnak ehhez a típusához tartozik a hegeli ellentét. Viszont magának ennek az ellentétnek egy ennél alapvetőbb belső tagadáson kell alapulnia, vagyis a hiányon. Például, ha a lényegtelen lényegessé tud válni, az csak azért történhet, mert már a lényeges belsejében benne érezzük mint hiányt.

az ítéletemet egy holdsarló teljes szemléletével kapcsolatosan hozom meg. Ami tehát a szemlélet számára adódik, az egy olyan önmagában-való, amely önmagában se nem teljes, se nem részleges, hanem egész egyszerűen *van*, ahogy *van*, minden viszonyulást mellőzve más létekkel. Ahhoz, hogy ezt az önmagában-valót holdsarlóként ragadjuk meg, egy embernek el kell szakadnia az adottól a már megvalósult totalitás kivetítése révén – jelen esetben a telihold korongja felé –, és azután vissza kell térnie az adotthoz, hogy azt holdsarlónak tekintse. Vagyis a teljesség felől kell létrehoznia létében, s ez a teljesség válik annak alapjává. Ugyanebben az elszakadásban a *hiányzó* pedig úgy tételeződik, mint aminek a létezőhöz való szintetikus hozzákapcsolása helyreállítja a hiányolt szintetikus totalitását. Ebben az értelemben a *hiányzó* ugyanolyan természetű, mint a létező, elég lenne megfordítani a szituációt, hogy létezővé váljon, a létező pedig hiányzóvá. A hiányzót mint a létező párhuzamos megfelelőjét létében a hiányolt szintetikus totalitása determinálja. Az *emberi világban* tehát a részleges létet, amely a szemlélet számára valaminek híján lévőként adódik, a hiányolt alkotja létében – vagyis az, ami nincs; a telihold miatt lesz a holdsarló holdsarló; ami nincs, az határozza meg, hogy mi van; az emberi transzcendenciához hasonlóan, a létező létében szintén benne foglaltatik az önmagán kívülre lépés egy olyan léthez, amelyik nem ő, s amelyik az ő *értelme*.

Az emberi valóságnak, amely révén a hiány a világban megjelenik, saját magának kell hiánynak lennie. Hiszen a hiány csak a hiány révén képes világra jönni, az önmagában-való számára nem tud alkalmat teremteni a hiányra egy másik önmagában-való. Másként fogalmazva, ahhoz, hogy a lét híján lévő vagy hiányolt legyen, egy létnek önmagát kell saját hiányává tennie; csak egy olyan lét képes túllépni a léttől a hiány felé, amely híján van valaminek.

Hogy az ember hiány, azt a vágy mint emberi tény létezése elég jól igazolja. De hogyan adhatunk magyarázatot a vágyra, ha abban egy pszichikai *állapotot* kívánunk látni, vagyis egy olyan létet, mely természete szerint az, ami? Egy olyan lét, amely az, ami, amennyiben úgy tekintjük, mint ami az, ami, semmilyen kiegészítőre nem szorul létében. Egy tökéletlen kör csak akkor követeli magának a tökéletességet, ha az emberi transzcendencia túllép rajta. Önmagában teljes és tökéletesen pozitív dolog, egy nyitott görbe. Egy olyan pszichikai állapot, amely elégedett lenne ezzel a görbével, semmilyen „másra irányuló hívással" nem rendelkezhetne emellett: önmaga lenne, és semmilyen módon nem viszonyulna ahhoz, ami nem ő; egy külső transzcendencia kellene ahhoz, hogy éhséggé vagy szomjúsággá tegye, egy olyan transzcendencia, amely túllépne rajta a „csillapított éhség" totalitása felé, ahogy a holdsarlón túllépünk a telihold felé. De akkor sem keveredünk ki a problémából, ha a vágyból a fizikai erő képére felfogott *conatust* csinálunk. Hiszen a *conatus*, ha fel is ruházzuk a hatás kiváltásának

képességével, akkor sem lenne képes egy másik állapot iránti vágy jellemzőit magára ölteni. A *conatus* mint állapotok *létrehozója*, nem tudná önmagát állapotokra való *felhívásként* azonosítani. Ezeken a nehézségeken úgy sem tudnánk úrrá lenni, ha a pszicho-fiziológiai paralellizmushoz folyamodnánk: a szomjúság mint organikus fenomén, mint vízre irányuló „fiziológiai" szükség ugyanis nem létezik. A víztől megfosztott organizmus pozitív fenoméneket jelenít meg, például a vér egy bizonyos alvadásszerű sűrűsödését, amely a maga részéről szintén más fenoméneket vált ki. Mindez az organizmus pozitív állapota, amely csak saját magára utal, hasonlóan ahhoz, ahogy egy oldat besűrűsödését, amelyből a víz elpárolog, önmagában nem tekinthetjük az oldat vízre való vágyának. Ha pontos megfelelést feltételezünk a mentális és a fiziológiai sík között, ez a megfelelés csak ontológiai azonosságuk alapján jöhet létre, mint azt Spinoza nagyon jól látta. Következésképpen a pszichikai szomjúság léte egy *állapot* önmagában való léte lesz, s így megint csak egy erről tanúskodó transzcendenciára vagyunk utalva. Akkor azonban a szomjúság erre a transzcendenci*ára*, nem pedig önmagára irányuló vággyá válik: a másik előtti vágy lesz. Ha szükséges, hogy a vágy önmaga számára vágy lehessen, önmaga kell legyen a transzcendencia, vagyis természete szerint önmagából kiindulva kell a vágyott tárgy felé való túllépésnek lennie. Másként fogalmazva hiánynak kell lennie – de nem egy hiány-tárgynak, hanem a túllépés által keletkező vagy létrehozott hiánynak, ami nem ő: saját valamitől való hiányának. A vágy léthiány, legbensőbb létében kísérti az a lét, amelynek a vágya. Így tehát az ember létében tanúskodik a hiány létezéséről. Ha azonban az ember hiány, akkor általa bukkan fel a létben a létező, a hiányzó és a hiányolt hármassága. De pontosan milyenek is ennek a hármasságnak az egyes tagjai?

A létező szerepét az játssza, ami a *cogitónak* a vágy közvetlen összetevőjeként adódik; például az az önmagáért-való, amelyet úgy ragadtunk meg, hogy nem az, ami, és az, ami nem. De mi lehet a hiányolt?

Hogy ezt a kérdést megválaszolhassuk, vissza kell térnünk a hiány eszméjéhez, és pontosabban kell meghatároznunk azt a kapcsolatot, amely a létezőt a hiányzóval egyesíti. Ez a kapcsolat nem lehet egyszerű egymásmellettiség. Ami hiányzik, azért lehet ennyire mélyen jelen még távollétében is a létező belsejében, mert a létezőt és a hiányzót ugyanazon totalitás egységében egyszerre ragadjuk meg és lépünk túl rajtuk. S ami hiánnyá válik, csak úgy képes ezt megtenni, hogy túllép önmagán valamilyen felbomlott nagy forma felé. A hiány tehát egy totalitás hátterén jelenik meg. Az nem is olyan fontos, hogy ez a totalitás eredetileg adott volt-e, és most felbomlott (a milói Vénusz karjai *hiányoznak*), vagy soha nem is állt fenn („hiányzik belőle a bátorság"). Csak az a fontos, hogy a hiányzó és a létező adódnak, és úgy ragadjuk meg őket, mint amelyek

a hiányolt totalitás egységében semmítik magukat. Minden, ami hiányzik, valaki*nek* és valami*hez* hiányzik. Az elsődleges feltárulás egységében pedig ez a „valami*hez*" adódik, ami még nincs vagy már nincs, olyan távollétként, amely felé a létező túllép vagy túllépett, s aki ugyanezzel együtt maga is csonkának mutatkozik. Miféle valami*hez* ez, amivel az ember rendelkezik?

Az önmagáért-való, mint önmaga alapja, a tagadás felbukkanása. Úgy alapozza meg magát, hogy *önmagáról* tagad egy bizonyos létet vagy létmódot. Mint láttuk, amit tagad vagy semmít, az az önmagában-való-lét. De nem akármilyen önmagában-való-lét: az ember mindenekelőtt saját semmije. Amit önmagáról mint önmagáért-való tagad vagy semmít, az csak *önmaga* lehet. S minthogy értelmét ez a semmítés és ez az önmagán belüli jelenlét alkotja, amit semmítés címén semmít, vagyis az emberi valóság értelmét az *önmaga mint hiányolt-önmagában-való-lét* alkotja. Mivel az ember önmagához való elsődleges viszonyában nem az, ami, ezért önmagához való viszonya nem elsődleges, és értelmét csak egy elsődleges viszonyból nyerheti, ami a *nulla viszony* avagy az identitás. Az önmaga az, ami az lenne, ami. Ez biztosítja, hogy az önmagáért-valót úgy tudjuk megragadni, hogy nem az, ami; az önmagáért-való definíciójában megtalálható tagadó viszonyulás – amit mint olyat eleve tételeznünk kell – egy olyan viszony, amelynek köszönhetően az önmagáért-való önmagától való állandó távollétként van adva az identitás hátterén. Ennek az apró zavarnak, amely révén a szomjúság eltűnik szemünk elől, és amennyiben szomjúságtudat, már nem is szomjúság, ennek az apró zavarnak az értelme tehát egy olyan szomjúság, amely szomjúság lenne, és amely kísérti azt. Az önmagáért-való önmagának – avagy saját magának – mint önmagában-valónak van híján.

Nem szabad összekevernünk azonban ezt a hiányolt önmagában-valót a fakticitás önmagában-valójával. A fakticitás önmagában-valója önmaga megalapozásának kudarcában az önmagáért-való tiszta világnál való jelenlétévé oldódott fel. A hiányolt önmagában-való viszont tiszta távollét. Azonkívül a megalapozó aktus kudarca az önmagában-valóból tárta fel az önmagáért-valót mint saját semmijének alapját. A hiányolt megalapozó aktusának értelme azonban transzcendens marad. Az önmagáért-való létében kudarc, mivel *csak* annyiban alapja önmagának, amennyiben semmi. Tulajdonképpen maga ez a kudarc a léte, de csak akkor bír értelemmel, ha önmagát annak a létnek a *jelenlétében* ragadja meg kudarcként, amivé válásában kudarcot vallott, vagyis azzal a léttel kapcsolatban, amely saját maga alapja lenne, és nem csupán saját semmijének alapja, vagyis amely azért lenne saját alapja, *mert* egybeesik önmagával. A *cogito* természete szerint arra utal, aminek híján van s ami nem képes lenni, mivel a lét kísérti a *cogitót*, ahogy ezt Descartes nagyon jól látta; ez a transzcendencia eredete: az ember túllépése afelé, aminek híján van; az ember afelé az egyedi lét felé

lép túl önmagán, ami akkor lenne, ha az lenne, ami. Az emberi valóság nem olyan valami, ami először létezne, s csak azután lenne ennek vagy annak híján: már eleve hiányként létezik s eleve közvetlen szintetikus kapcsolatban áll azzal, amit hiányol. Az emberi valóság tehát azt a tiszta eseményt, amely által világban való jelenlétként felbukkan, *saját hiányaként* ragadja meg. Az emberi valóság létrejövésében önmagát befejezetlen létként ragadja meg. Minthogy az, ami nem, úgy ragadja meg magát, mint aki egy egyedi totalitás jelenlétében híján van saját magának, mint aki a nem lenni formájában van, s ebben a formában az, ami. Az emberi valóság folyamatos túllépés egy olyan önmagával való megfelelés felé, amely soha nincs adva. A *cogito* azért *törekszik* a lét felé, mert már felbukkanásával a lét felé lép túl, önmagát olyan létnek minősítve, aki híján van az önmagával való megfelelésnek, hogy az lehessen, ami. A *cogito* elszakíthatatlanul hozzá van kötve az önmagában-való-léthez, ám nem úgy, ahogy egy gondolat a tárgyához – amely az önmagában-valót relativizálja –, hanem olyan hiányként, amelyet az önmagában-való határoz meg. Ebből a szempontból helyes a második karteziánus bizonyíték: a tökéletlen lét túllép önmagán a tökéletes lét felé; a lét, amely csupán saját semmijének alapja, túllép önmagán afelé a lét felé, amely saját létének az alapja. De a lét, amely felé az ember túllép önmagán, nem egy transzcendens Isten: az saját maga belsejében van, csupán saját maga mint totalitás.

Ez a totalitás ezért nem a transzcendencia tiszta és egyszerű esetleges önmagában-valója. Ha tiszta önmagában-való lenne, amit a tudat mint létet megragad, ami felé túllép önmagán, ez a tudat megsemmisítésével lenne egyenlő. A tudat azonban egyáltalán nem saját megsemmisítése felé lép túl önmagán, nem az önmagában-való azonosságában akar feloldódni saját magán való túllépésének határán. Az önmagáért-való az önmagáért-valóért mint olyanért vállalja az önmagában-való-létet.

Ezért tehát az állandóan távollévő lét, amely kísérti az önmagáért-valót, saját maga az önmagában-valóba dermedve. Az önmagáért-való és az önmagában-való lehetetlen szintézise: ekkor nem mint semmi lenne saját alapja, hanem mint lét, és egyszerre tartalmazná magában a tudathoz szükséges áttetszőséget és az önmagában-való lét önmagával való egybeesését. Az önmagához való visszatérést hordozná magában, ami minden szükségszerűség és alap feltételét alkotja. Ám ez az önmagához való visszatérés távolság nélkülivé válna, már nem tudna önmaga számára való jelenlét lenni, csak önmagával való azonosság. Röviden, pontosan az az *önmaga* lenne, amelyről megmutattuk, hogy csak eltűnő viszonyulásként képes lenni, ám ekkor mindez a szubsztanciális lét módján lenne. Az emberi valóság mint olyan tehát saját totalitásánál vagy önmagánál való jelenlétében mint ennek a totalitásnak a hiánya bukkan fel. S ez a totalitás termé-

szetéből kifolyólag nem lehet adott, mert önmagába gyűjti az önmagában-való és az önmagáért-való egymással összeegyeztethetetlen jellemzőit is. Nem vethetik a szemünkre, hogy csak úgy kitaláltunk egy ilyesfajta létet: amikor ez a totalitás, amelynek léte és távolléte egyaránt abszolút, a gondolkodás utólagos műveletei révén világon túli transzcendenciaként hipposztazálódik, az Isten nevet szokta magára ölteni. S vajon az Isten nem olyan lét, aki egyszerre az, ami, amennyiben teljes pozitivitás és a világ alapja, és aki nem az, ami, és az, ami nem, amennyiben öntudat és önmaga szükségszerű alapja? Az ember szenved létében, mert úgy bukkan fel a létben, hogy folyamatosan kísérti egy totalitás, amely ő maga, mégsem lehet soha az, mert anélkül nem képes elérni az önmagában-valót, hogy el ne tűnjön mint önmagáért-való. Ezért tehát természete szerint boldogtalan tudat, a boldogtalanság állapotán való túllépés lehetősége nélkül.

De mi is tulajdonképpen létében az a lét, amely felé a boldogtalan tudat túllép önmagán? Mondjuk azt, hogy ez a lét nem létezik? A feltárt ellentmondások csupán azt bizonyítják, hogy nem *valósítható meg*. S amellett semmi nem cáfolhatja meg az alábbi evidens igazságot: a tudat csak ebben a létben *elkötelezve* létezhet, amely minden részében átfogja és átjárja kísérteties jelenlétével – ebben a létben, amely ő és mégsem ő. Mondjuk azt, hogy ez egy tudathoz *viszonyuló* lét? Ezzel összekevernénk egy *tétel* tárgyával. Ezt a létet nem a tudat révén és azzal szemben tételezzük; e lét*nek a* tudata nem létezik, mivel a nem tételező öntudatot kísérti. Létértelmeként bukkan fel, s éppannyira nem *annak a* tudata, amennyire nem önmagá*nak a* tudata. De elmenekülni sem tud a tudat elől: mivel a lét(nek a) tudataként jön létre, ezért itt van. S éppen nem a tudat az, amely felruházza értelemmel e létet, ahogy azt ezzel a tintatartóval vagy ceruzával teszi; ám enélkül a lét nélkül, amiként a nem lenni formájában van, nem lenne tudat, vagyis hiány: éppen hogy tőle nyeri saját jelentését mint tudatét, amely önmagáért van. Ugyanakkor bukkan fel, mint a tudat, egyszerre annak belsejében és rajta kívül, az abszolút transzcendencia az abszolút immanenciában, nem létezik elsőbbség sem számára a tudattal szemben, sem a tudat számára vele szemben: *párt alkotnak*. Nyilvánvalóan nem létezne az önmagáért-való nélkül, de az önmagáért-való sem létezhetne nélküle. A tudat e léthez képest az ennek a létnek *lenni* módján van, mivel ő maga ez a lét, ám egy olyan lét, amely nem lehet. Ő maga ez saját szívében és elérhetetlenül, mint egy távollét és egy megvalósíthatatlan, mert a tudat természete éppen az, hogy önmagába zárja saját ellentétét; az önmagáért-valóhoz képest a teljes immanencia viszonyában van, de végső soron teljes transzcendencia lesz belőle.

Mégsem úgy kell felfognunk ezt a létet, mint amely a tudat számára csak azon absztrakt jellemzőkön keresztül van jelen, amelyeket vizsgálódásaink során

megállapítottunk. A konkrét tudat szituációban bukkan fel, és *ennek a* szituáció*nak* s e szituációban önmagá*nak* az egyedi és individualizált tudata. Az „önmaga" e konkrét tudat számára van jelen, és a tudat minden konkrét jellemzőjének megtalálhatjuk a megfelelőjét az önmaga totalitásán belül. Az önmaga individuális, s individuális teljességként kísérti az önmagáért-valót. Egy érzés például egy norma jelenlétében keletkező érzés, vagyis egy ugyanolyan típusú érzésében, amely az, ami. Az affektív önmagának ez a normája vagy totalitása közvetlenül jelen van mint *elszenvedett* hiány magának az elszenvedésnek a kellős közén. Elszenvedünk valamit, és elszenvedjük, hogy soha nem szenvedünk el eléggé semmit. A szenvedés, amelyről *beszélünk*, soha nem teljes egészében az, amit érzünk. Amit „szép" vagy „jó" vagy „igazi" szenvedésnek hívunk, s ami megindít minket, mindig az a szenvedés, amit mások arcáról olvasunk le, sőt még inkább a portrékról, egy szobor arcáról, egy szomorú maszkról. Ez pedig olyan szenvedés, amely a *léthez* tartozik. Kerek és objektív teljességként nyújtja magát számunkra, amely nem vár a mi jövetelünkre ahhoz, hogy legyen, és felülmúlja azt a tudatot, amelyet róla alkotunk; ott van, a világ közegében, sűrű és áthatolhatatlan, fennmarad, mint ez a fa vagy ez a kő; s végül az, ami – úgy beszélhetünk róla: az a szenvedés ott, amelyik azzal a vicsorítással, azzal a szemöldökráncolással fejeződik ki. A fiziognómia tartja fenn és nyújtja számunkra, de nem az hozza létre. Csak rárakódott arra, túl van a passzivitáson és az aktivitáson, a tagadáson és az állításon: van. S eközben mégis csak öntudatként létezhet. Nagyon jól tudjuk, hogy ez a maszk nem egy alvó tudattalan grimaszát fejezi ki, és nem is egy halott vicsorgását: lehetséges dolgokra utal, egy világbeli szituációra. A szenvedés az ezekhez a lehetőségekhez, ehhez a szituációhoz való tudatos viszonyulás, csak éppen megszilárdulva, a lét bronzába öntve; s ezért bűvöl el minket: olyan, mint egy alacsonyabb szintű fokozat abban az önmagában-lévő-szenvedéshez való közelítésben, amely szenvedésünket kísérti. Az a szenvedés viszont, amelyet *én* érzek, soha nem eléggé szenvedés, mivel semmíti magát mint önmagában-valót magával azzal az aktussal, amellyel önmagát megalapozza. Mint szenvedés eltávolodik magától a szenvedéstudat felé. Soha nem *lephet meg*, mivel pontosan csak abban a mértékben létezik, amennyire érzem. Átlátszósága minden mélységet megvon tőle. Nem tudom megfigyelni, ahogy ezt a szobrot megfigyelhetem, hiszen én csinálom, és tudok róla. Ha szenvednem kell, azt szeretném, hogy szenvedésem ragadjon meg s ragadjon magával, mint egy vihar: viszont éppen hogy nekem kell életre keltenem saját szabad spontaneitásom által. Egyszerre szeretnék az lenni, és közben el is szenvedni, de a hatalmas és homályos szenvedés, amely önmagamon kívülre vinne, mindig csak szárnyával érint meg, s nem vagyok képes megragadni, mindig csak *magamat* találom, magamat, aki panaszkodik, magamat, aki nyög, magamat,

akinek, hogy megvalósítsa a szenvedést, ami vagyok, szüntelenül a szenvedés komédiáját kell játszania. Tördelem a kezeimet, kiabálok, hogy az önmagukban létező dolgok, a hangok, a gesztusok vágtassanak át a világon, s az az önmagában lévő szenvedés lovagolja meg őket, amely én nem lehetek. Minden panasz, a szenvedőnek minden arckifejezése, a szenvedés egy önmagában lévő szobrát akarja megformázni. De ez a szobor mindig csak mások által, csak mások számára létezik. Szenvedésem attól a léttől szenved, ami nem ő, annak nem-lététől, ami ő; az önmagához való visszatérés pillanatában eltávolodik önmagától, elválasztja önmagától az a nincs, az a semmi, aminek ő maga az alapja. Beszél, mivel nem eléggé van, ideálja azonban a csönd. Ideálja a szobor csendje, a lesújtott emberé, aki lehorgasztja fejét és eltakarja arcát, anélkül, hogy bármit is mondana. Ez a hallgató ember azonban csak *nekem* nem beszél. Saját magában kiapadhatatlanul beszél, mivel a belső nyelv szavai a szenvedés „énjét" tárják elém. Csak az én szemeimben „törte össze" a szenvedés: önmagában felelősnek érzi magát azért a fájdalomért, amit akar, miközben nem akarja, és amit nem akar, miközben akarja, s amit egy állandó távollét kísért, a mozdulatlan és néma szenvedésé, amely az *én*, a szenvedő önmagáért-való konkrét és elérhetetlen totalitása, az emberi valóságban a szenvedő *számára*. Láthatjuk, hogy ezt a szenvedés-ént, amely meglátogatja szenvedésemet, soha nem *tételezi* a szenvedés. S valóságos szenvedésem nem *törekvés*, amely az én elérését célozza meg. Ám csak akkor képes szenvedés *lenni*, ha a *nem eléggé* szenvedés-tudat ennek a teljes és távoli szenvedésnek a jelenlétében.

Most már pontosabban is meghatározhatjuk, mi az én léte: az érték. Az értéket valójában az a kettősség hatja át, amit a moralisták csak nagyon tökéletlenül magyaráztak meg, vagyis az, hogy feltétlenül van, és eközben nincs. Mint érték léttel bír; ám ennek a normatív létezőnek éppen hogy nem mint valóságnak van léte. Léte értéklét, vagyis a nem lenni léte. Így tehát az érték léte mint érték az a lét, amelynek nincs léte. Az érték tehát megragadhatatlannak tűnik: ha létnek tekintjük, félő, hogy teljesen félreértjük irrealitását, és a szociológusokhoz hasonlóan valamilyen ténykövetelést csinálunk belőle, amely más tények között létezik. Ebben az esetben azonban a lét esetlegessége megöli az értéket. Ha viszont csak az értékek idealitására van szemünk, akkor megvonjuk tőlük a létet, s lét hiányában megszűnnek. Kétségtelen, hogy – mint azt Scheler megmutatta – az értékek szemléletéhez el tudok jutni konkrét példákon keresztül: megragadhatom a nemességet egy nemes cselekedeten keresztül. De az így megértett érték létében nem egy szinten adódik azzal a cselekedettel, amit értékel – ahogy például a „vörös" lényeg sincs azonos szinten az egyedi vörössel. Az adott cselekedeten túliként adódik, például a nemes cselekedetek végtelen fokozódásának határaként. Az érték túl van a léten. De ha mégsem csak a puszta

szavakra hagyatkozunk, fel kell ismerjük, hogy ez a lét, amely túl van a léten, valamilyen módon azért mégiscsak rendelkezik léttel. Elég ha ez a gondolatmenet annak elismerésére késztet minket, hogy az érték az ember által jön világra. Márpedig az értéknek éppen az a létértelme, hogy egy lét túllép saját létén az érték felé: minden értékelő aktus kilép saját létéből valami felé. Mivel az érték mindig és mindenhol minden túllépés túlija, ezért a léten való mindenfajta túllépés feltétlen egységeként foghatjuk fel. S így annak a valóságnak a párja, amely eredendően túllép saját létén, s amely által a túllépés világra jön, vagyis az embernek. S az is látható, hogy az értéknek, mivel minden túllépés feltétlen túliját jelenti, eredendően túl kell lennie annak a létén, amelyik túllép, mert ez az egyetlen módja annak, hogy minden lehetséges túllépés eredendő túlija lehessen. Hogy minden túllépés túlléphessen önmagán, ahhoz az szükséges, hogy a léten, amely túllép, *a priori* túllépjen valami, *amennyiben* az minden túllépés forrása; ily módon a maga eredetében vett érték, avagy a végső érték a transzcendencia túlija vagy *számára valója*. Ez az a túli, amely minden túllépésemen túllép és megalapozza azokat, de amely felé soha nem tudok túllépni magamon, mivel minden túllépésem eleve feltételezi. Minden hiány *hiányoltja*, nem pedig a hiányzó. Az érték maga az én, amennyiben az önmagáért-való belsejében kísérti azt, mint az a dolog, ami számára van. Az a végső érték, amely felé a tudat minden pillanatban saját létével túllép önmagán, vagyis az én abszolút léte identitásának minden jellemzőjével, tisztasságával, állandóságával stb. együtt, s mint önmaga alapja. Ebből válik érthetővé, hogyan képes a lét egyszerre lenni és nem lenni. Az érték az értelme és a túlija minden túllépésnek, az a távollévő önmagában-való, amely az önmagáért való létet kísérti. Mihelyt azonban eljutunk ennek megértéséhez, meglátjuk, hogy maga az önmagáért-való túllépés ezen az önmagában-való-léten, mivel *ő maga adódik olyan önmagában-valóként*. Túl van saját létén, mivel léte az önmagával való egybeesés, de azonnal túl is lép e léten, állandóságán, tisztaságán, konzisztenciáján, identitásán, csendjén, mivel ezeket a minőségeket az önmagánál való jelenlét címén követeli magának. S épp így megfordítva, ha elkezdjük önmagánál való jelenlétnek gondolni, ez a jelenlét azonnal az önmagában-valóba szilárdul és dermed bele. Azonkívül pedig létében azt a hiányolt totalitást jelenti, amely felé egy lét önmagát létezővé teszi. Nem azért bukkan fel valamely lét számára, mert az, ami, teljes esetlegességében, hanem mert saját semmítésének alapja. Ebben az értelemben az érték nem azért kísérti a létet, mert a lét van, hanem mert önmagát alapozza meg: az érték a *szabadságot* kísérti. Ez azt jelenti, hogy az értéket egészen sajátos viszony fűzi az önmagáért-valóhoz: az érték az a lét, amelynek azért kell lennie az önmagáért-valónak, mert saját létsemmijének az alapja. S ha ennek a létnek lennie kell, az nem egy külső kényszer hatására történik, s nem is azért, mert az érték, mint

Arisztotelész első mozgatója, rábírná, hogy így tegyen, sőt még csak nem is azért, mert az, hogy léteznie kell, valami létéhez hozzátartozó jellemző lenne, épp ellenkezőleg, önmagát teszi létében azzá a létté, amelynek lennie kell. Egyszóval az *én*, az önmagáért-való és a kettő viszonya egyszerre helyezik magukat a feltétlen szabadság keretei közé – abban az értelemben, hogy *semmi* nem hozza létre az értéket, ha az nem azonos a szabadsággal, amely engem is létrehoz – és a konkrét fakticitás korlátai közé, amennyiben az önmagáért-való mint saját semmijének alapja nem képes saját létének alapja is lenni. Az *értékért-való-lét* tehát teljes esetlegességgel bír, ami végül minden morál kapcsán újra és újra felbukkan, hogy megbénítsa és realtivizálja azt – s ugyanakkor teljes és abszolút szükségszerűséggel is.[28]

Az érték eredeti felbukkanásában egyáltalán nem az önmagáért-való által *tételeződik*: az érték koszubsztanciális azzal – mivel nincs olyan tudat, amelyet ne kísértene *saját* értéke, s mivel a tág értelemben felfogott ember magába foglalja az önmagáért-valót és az értéket is. Az érték azért kísértheti úgy az önmagáért-valót, hogy tételezve is lennie kellene, mert nem egy tézis tárgya: ehhez az kellene, hogy az önmagáért-való önmaga számára tételezés tárgya legyen, minthogy az érték és az önmagáért-való csak egy pár koszubsztanciális egységében bukkanhat fel. Az önmagáért-való tehát mint nem-tételező öntudat nem az értékekkel *szemben* létezik, abban az értelemben, ahogy Leibniz számára a monász „önmagában, Istennel szemben" létezik. Az érték ezen a szinten egyáltalán nem *ismert*, hiszen a tudat a tárgyát mindig önmagával szemben tételezi. Az érték viszont együtt adott az önmagáért-való nem tételező átlátszóságával, aki önmagát léttudatként hozza létre – az érték mindenhol ott van és sehol sincs ott, a „reflektáló-reflektált" semmítő viszonyának belsejében mint jelenlévőt és elérhetetlent, egyszerűen mint azon hiány értelmét élem meg, amely jelenlévővé teszi létemet. Ahhoz, hogy az érték egy tézis tárgyává váljon, a reflexió tekintete előtt is meg kell jelenjen az, ami az önmagáért-valót kísérti. A reflexív tudat a reflektált *Erlebnist* a maga hiány-természete szerint tételezi, s ugyanakkor

[28] Talán az említett hármasságot megpróbálják majd a hegeli terminusokra lefordítani, és az önmagában-valóból tézist, az önmagáért-valóból antitézist, az önmagában-önmagáért-valóból avagy az Értékből pedig szintézist csinálni. Észre kell azonban vennünk, hogy ha az önmagáért-való *híján* is van az önmagában-valónak, az önmagában-való nincs híján az önmagáért-valónak. Nincs tehát kölcsönösség az ellentéten belül. Egyszóval az önmagáért-való lényegtelen és esetleges marad az önmagában-valóhoz képest, s ezt a lényegtelenségét neveztük fentebb fakticitásnak. Ezenkívül a szintézis, avagy az érték éppen a tézishez való visszatérés lenne, tehát egy önmagához való visszatérés, ám mivel az érték megvalósíthatatlan totalitás, az önmagáért-való ezért nem egy olyan összetevő, amelyet meg lehetne haladni. Természete az önmagáért-valót mint olyat sokkal inkább a kierkegaard-i „kétértelmű" valóságokhoz közelíti. Ezenkívül itt az egyoldalú ellentétek kettős játékával találkozhatunk: az önmagáért-való bizonyos értelemben híján van az önmagában-valónak, ami viszont nincs híján neki; más értelemben azonban az önmagában-való híján van saját lehetőségének (avagy a híján lévő önmagáért-valónak), amely viszont egyáltalán nincs híján annak.

felszabadítja az értéket mint elérhetetlen értelmét annak, amit hiányolunk. A reflexív tudatot így egyszerűen morális tudatnak is nevezhetjük, hiszen nem képes úgy felbukkanni, hogy ezzel ne tárja fel az értékeket is. Nyilvánvaló, hogy reflexív tudatomban figyelmemet szabadon az értékekre irányíthatom vagy eltekinthetek tőlük – hasonlóan ahhoz, ahogy tőlem függ, hogy pontosabban megnézem-e vagy nem ezt az asztalt, a töltőtollamat vagy a pakli dohányomat. Ám függetlenül attól, hogy körültekintő figyelmem tárgyai-e vagy sem, mégis *vannak*.

Mindebből azonban nem kell arra következtetnünk, hogy az értékeket csak a reflexív tekintet képes megjeleníteni; s arra sem, hogy analógiák segítségével vetítjük ki a transzcendencia világába az önmagunkért-való értékeit. Ha a szemlélet tárgya az emberi valóság valamely fenoménje, ám egy transzcendens fenomén, akkor azonnal a maga értékével együtt adódik, mivel a másik önmagáért-valója nem valami rejtett s csak analogikus értelmi következtetés útján adódó fenomén. Eredendő módon megmutatkozik önmagamért-valómnak, s mint látni fogjuk, jelenléte mint másikért-való, szükséges feltétele az önmagáért-való mint olyan létrehozásának. A másikért-valónak ebben a felbukkanásában pedig az érték ugyanúgy adott, mint az önmagáért-valóéban, még akkor is, ha más létmódban. Addig azonban nem tárgyalhatjuk az értékek világbeli objektív érintkezését, amíg nem tisztáztuk a másikért-való természetét. Az értékek kérdésének vizsgálatára ezért a jelen mű harmadik részében még visszatérünk.

IV.
Az önmagáért-való és a lehetőségek léte

Láttuk, hogy az emberi valóság hiány, és mint önmagáért-való az önmagával való egybeesésnek van híján. Konkrétan minden egyes önmagáért-való *(Erlebnis)* híján van egy meghatározott és konkrét realitásnak, amelynek a szintetikus asszimilációja *önmagá*ban valóvá alakítaná. Híján van *valaminek valamihez*, ahogy a holdsarló híján van *annak*, ami teljessé tenné és teliholddá alakítaná. A hiányzó tehát a transzcendálás folyamatában bukkan fel, és a hiányolttól a létezőhöz való visszatérésben határozódik meg. Az ily módon meghatározott hiányzó transzcendens és kiegészítő szerepű a létezőhöz képest. Ugyanolyan természetű tehát, mint ő: ami a holdsarlóból hiányzik, hogy hold legyen, az éppen egy kis darab hold; ami az ABC tompaszöghöz hiányzik, hogy két derékszöget tegyen ki, az a CBD hegyesszög. Ami tehát az önmagáért-valónak hiányzik, hogy önmagába integrálódjon, az egy további önmagáért-való. Ám ez soha nem eredhet egy idegen önmagáért-valóból, vagyis egy olyan önmagá-

ért-valóból, amelyik nem én vagyok. Mivel a felbukkanó ideál az önmagával való egybeesés, a hiányzó önmagáért-való olyan önmagáért-való, amely én *vagyok*. Másrészt azonban, ha azonos lennék vele, akkor az új egész önmagában-valóvá válna. Úgy vagyok a hiányzó önmagáért-való, hogy annak az önmagáért-valónak kell lennem, ami nem vagyok, hogy azonosulhassak vele az önmaga egységében. Az önmagáért-való és az önmaga közötti eredendően transzcendens viszony tehát folyamatosan úgy körvonalazódik, mint az önmagáért-való identifikáló kivetülése egy olyan távoli önmagáért-való felé, amely ő maga, és amelynek *híján van*. Ami ily módon minden önmagáért-való *saját hiányzójaként* adódik, s ami szigorúan mint éppen ennek az önmagáért-valónak és nem egy másiknak a hiányzója, az az önmagáért-való lehetősége. A lehetőség az önmagáért-való semmítése alapján bukkan fel. Nem *utólagosan* fogjuk fel, olyan eszközként, amellyel az önmagát újból elérhetjük. Az önmagáért-való felbukkanása, amely az önmagában-való semmítésével és a lét sűrűségének felbomlásával jár, a lehetséges felbukkanását a létsűrűség felbomlásának egyik aspektusaként állítja elénk; vagyis mint az önmagunktól való távolságra kerülés létmódját, amely mi magunk vagyunk. Az önmagáért-való tehát nem képes úgy felbukkanni, hogy ne kísértené az érték és ne vetülne ki saját lehetőségei felé. Ám abban a pillanatban, hogy a cogito saját lehetőségeire utal minket, kiűz a pillanatnyiságból afelé, ami ő maga a nem-lenni módján.

Hogy jobban megértsük, hogy az emberi valóság hogyan lehet egyszerre az, ami, és az, ami nem, vissza kell térnünk a *lehetőség* e fogalmához, és meg kell próbálnunk feltárni értelmét.

Ugyanúgy vagyunk a lehetőséggel is, mint az értékkel: a legnagyobb feladatok közé tartozik, hogy pontosan megértsük, hogyan létezik, hiszen már a létet megelőzően adódik, amelynek puszta lehetősége, és legalábbis mint lehetőségnek valahogyan már léteznie kell. Vagy talán nem azt mondjuk: „Lehet, hogy jön" (Il *est* possible qu'il vienne)? Leibniz óta az olyan eseményeket nevezzük előszeretettel lehetőségnek, amelyek nem illeszthetők be semmilyen már létező okozati sorba, amellyel pontosan meghatározhatóvá válnának, illetve nem mondanak ellent sem önmaguknak, sem az adott rendszernek. Ha így határozzuk meg, a lehetőség csupán a megismerés tekintetében lehetőség, minthogy sem állítani, sem tagadni nem tudjuk. Ebből pedig két beállítódás adódik, melyet a lehetőséggel szemben felvehetünk: tekinthetjük úgy, mint Spinoza, hogy a lehetőség csak tudatlanságunk miatt létezik, és rögtön el is tűnik e tudatlanság megszűnésével. Ebben az esetben a lehetőség csak egy szubjektív állomás a teljes ismeret felé vezető úton; csupán pszichikai valósággal rendelkezik; mint zavaros vagy hiányos gondolat ugyan konkrét léttel bír, de nem egy világbeli tulajdonság. Azt is megtehetjük azonban, hogy a lehetőségek végtelenjét Leibniz mód-

jára egy isteni értelem gondolkodásának tárgyává tesszük, amely abszolút realitást nyújt nekik; ezzel az isteni *akaratra* bízzuk a lehetőségek között teremthető legjobb rend kialakításának képességét. Ekkor annak ellenére, hogy a monász észleleteinek láncolata szigorúan meghatározott és egy mindentudó lény teljes bizonyossággal meg tudná határozni például Ádám döntését akár annak szubsztanciájából is, mégsem értelmetlen azt mondani: „Lehet, hogy Ádám nem szakítja le az almát." Ez azonban csak annyit jelent, hogy az isteni értelem gondolatai alapján az egyidejű lehetőségeknek egy olyan másik rendszere is létezik, amelyben Ádám nem eszik a tudás fájának gyümölcséből. De annyira más ez az elképzelés, mint Spinozáé? A lehetőség valósága valójában kizárólag az isteni *gondolat* valósága. Ami azt jelenti, hogy csak gondolatként bír léttel, amely nem valósult meg. A szubjektivitás eszméjét ezzel kétségtelenül a végső határáig toltuk ki, mivel itt az isteni tudatról van szó és nem az enyémről; s ha gondosan ügyelünk arra, hogy a szubjektivitást és a végességet kezdettől fogva szétválaszthatatlannak gondoljuk, a szubjektivitás el is tűnik, mihelyt az értelem végtelenné válik. Így csak az marad, hogy a lehetőség egy olyan gondolat, amely *csak gondolat*. Leibniz azonban, úgy tűnik, mégis valamilyen autonómiával és sajátos súllyal akarta felruházni a lehetőségeket. Több, Couturat által publikált metafizikai töredéke is azt mutatja, hogy a lehetőségek maguktól szerveződnek az egyidejű lehetőségek rendszerévé, s a legteljesebb, a leggazdagabb, önmagától próbál megvalósulni. De ez csak egy tan vázlata maradt, Leibniz nem dolgozta ki – nyilvánvalóan azért nem, mert mást nem is tehetett: ha a lehetőségeket a létre való törekvéssel ruházzuk fel, az vagy azt jelenti, hogy a lehetőség már teljes léttel bír, s így ugyanabba a léttípusba tartozik, mint maga a lét – ahogy a bimbót elláthatjuk a virággá válás törekvésével –, vagy hogy a lehetőség az isteni értelem belsejében már egyfajta ideális törekvés, és a rendszerbe foglalt ideális törekvések maximuma automatikusan kiváltja az isteni akaratot. Ebben az esetben azonban nem hagyjuk el a szubjektivitás területét. Ha tehát a lehetőséget ellentmondásmentesen gondoljuk el, akkor csak a valós világot megelőző lét elgondolásaként vagy a világ mint olyan tiszta megértését megelőző valamiként létezhet. Ebben a két esetben a lehetőség elveszíti a lehetséges természetének jellemzőit, és feloldódik a reprezentáció szubjektív létmódjában.

A lehetőségnek ez a reprezentált-léte nem tud elszámolni a lehetőség természetével, mivel éppen hogy szétrombolja azt. Ezért egyáltalán nem tudjuk megragadni a lehetőséget a ma elterjedt használatán keresztül, amely nem-tudásunk egy aspektusának fogja fel, vagy egy nem megvalósult és éppen a létező világ margóján elhelyezkedő világhoz tartozó nem-ellentmondó struktúrának. A lehetőség úgy jelenik meg számunkra, mint a lét egy tulajdonsága. Miután a tekintetemet az égboltra vetem, kijelentem: „Lehet, hogy esni fog", és itt

„lehetőségen" azt értem, hogy „nincs ellentmondásban az égbolt jelenlegi állapotával, hogy essen". Ez a lehetőség az égbolthoz tartozik, mint veszély, amely az általam látott felhőknek az eső felé való túllépését reprezentálja, s a felhők hordozzák magukban. Ami nem jelenti azt, hogy a lehetőség meg is fog valósulni, csak annyit, hogy a felhő létstruktúrája az eső irányába megnyíló transzcendencia. A lehetőség itt egy olyan egyedi léthez tartozóan adódik, amely *képes* valamire, ahogy ezt elég jól mutatja az a tény, hogy egy barátunkról, akit várunk, éppúgy mondhatjuk: „Lehet, hogy jön", mint azt, hogy: „Jö*het*". A lehetőség tehát nem redukálható egy szubjektív valóságra. S nem is előzi meg a valóst vagy az igazat, hanem a már létező valóságok egy konkrét tulajdonsága. Ahhoz, hogy az eső lehetséges legyen, felhőknek kell borítaniuk az eget. Értelmetlen törekvés a létet megszüntetni, hogy létrehozzuk a lehetőséget a maga tisztaságában; az a sokszor idézett folyamat, amely a nem-létből a lehetőségen keresztül haladna a létbe, nem felel meg a valóságnak. Persze a lehetséges állapot még nincs; viszont mindig egy bizonyos létezőnek a lehetséges állapota, amely létével fenntartja a lehetőséget és jövőbeli állapotának nem-létét.

Ebben a néhány megjegyzésben kétségtelenül benne rejlik az a veszély, hogy végül az arisztotelészi „potencia" fogalmánál kötünk ki. S ezzel, a Karibdisz elől menekülve a Szküllához jutunk, mivel a lehetőség tisztán *logikai* felfogásának elkerülésére törekedve egy *mágikus* felfogás csapdájába esünk. Az önmagában-való-lét se nem „lehet potencialitásan", se nem „rendelkezhet potencialitással". Önmagában az, ami, identitásának abszolút teljességében. A felhő nem „potenciális eső", önmagában csak a vízpára egy meghatározott mennyisége, amely adott hőmérsékletű és nyomású, s pontosan az, ami. Az önmagában-való aktuális. Persze elég világosan elképzelhető, hogy amikor a tudományos szemlélet a világ dehumanizálására tört, a lehetőségekkel mint *potencialitásokkal* találkozott, de azután logikai számításaink és tudatlanságunk puszta szubjektív eredményeivé tette azokat. Az első tudományos lépés helyes: a lehetőség az ember révén jön világra. Ezek a felhők csak akkor képesek esővé változni, ha én túllépek azokon az eső felé, ugyanúgy, ahogy a holdsarló is csak akkor van híján egy cikkelynek, ha én túllépek rajta a telihold felé. De ettől a lehetőséget feltétlenül saját pszichikai szubjektivitásunk puszta adottságává kell tennünk? Ugyanúgy, ahogy csak akkor létezhet hiány a világban, ha egy olyan lét által jön világra, amely saját maga hiánya, lehetőség is csak akkor létezhet, ha egy olyan lét által jön világra, amely önmaga számára saját lehetősége. A lehetőség azonban éppen természetéből adódóan nem eshet egybe a lehetőségek puszta *gondolatával*. Ha a lehetőség már előzőleg nincs adva a létek vagy egy egyedi lét objektív struktúrájában, a gondolat, bárhogy is tekintsük azt, nem képes magába foglalni a lehetőséget mint gondolattartalmat. Ha a lehetőségeket az isteni értelem belsejé-

ben gondoljuk el, mint az isteni gondolkodás tartalmait, azok pusztán és egyszerűen *konkrét reprezentációkká* válnak. Fogadjuk el puszta hipotézisként – bár teljesen érthetetlen, hogyan kaphatna teljes pozitív létet ez a negatív képesség –, hogy Isten rendelkezik a tagadás képességével, vagyis, hogy reprezentációiról negatív ítéletet hozhat: ezzel sem tudnánk megragadni, hogyan transzformálja át ezeket a reprezentációkat *lehetőségekké*. Mi több, a tagadás azzal a hatással járna, hogy „valós megfelelő nélküli" dolgokká tenné azokat. De ha azt mondjuk, hogy a Kentaur nem létezik, ezzel még egyáltalán nem mondtuk azt, hogy lehetséges. Sem az állítás, sem a tagadás nem képes egy reprezentációt a lehetőség jellemzőjével ellátni. S ha valaki azt mondaná, hogy ezt a jelleget az állítás és a tagadás valamilyen szintézise nyújtja, hozzá kell tennünk, hogy a szintézis nem egy puszta összeg, s hogy a szintézissel egy meghatározott jelentésű organikus totalitás alapján kellene számot vetnünk, nem pedig azoknak az összetevőknek az alapján, amelyeknek a szintézise. Hasonlóképpen, ha megállapítjuk, hogy fogalmunk sincs róla, hogy egy gondolatunk megfelel-e a valóságnak, attól még nem mondhatjuk róla, hogy az a gondolat lehetséges: ez csupán közömbössé tudna tenni minket gondolatunkkal szemben, azzal a valósághoz való *joggal* azonban nem tudná felruházni a gondolatot, amely a lehetőség alapvető jellemzője. Ha hozzátennék, hogy bizonyos késztetéseim arra ösztönöznek, hogy inkább ezt vagy azt a dolgot várjam, azt válaszolnánk, hogy ezek a késztetések nagyon távol állnak attól, hogy magyarázattal tudjanak szolgálni a transzcendenciára, mivel éppen hogy feltételezik azt: ahogy láttuk, már előzőleg léteznünk kell mint hiányoknak. Ezenkívül, ha a lehetőség valamilyen módon már nem lenne eleve adott, a késztetések arra a *kívánságra* ösztönöznének, hogy reprezentációm adekvát módon feleljen meg a valóságnak, nem pedig arra, hogy jogot formáljak magamnak a valósága állításához. Egyszóval a lehetőség mint olyan egy eredendő túllépést feltételez a részemről. Minden törekvés, amely a lehetőséget egy olyan szubjektivitás alapján kívánja megalapozni, amely az, ami, vagyis amely önmagába záródik, eleve kudarcra van ítélve.

Ám ha igaz, hogy a lehetőség egy választási lehetőséget jelent a létre vonatkozóan, és ha igaz, hogy a lehetőség csak egy olyan lét révén jöhet világra, amely saját lehetősége, ebből az emberi valóságra vonatkozóan az következik, hogy az ember szükségszerűen saját létének választása formájában kell saját léte legyen. Lehetőség akkor létezik, amikor ahelyett, hogy pusztán és egyszerűen csak az lennék, ami vagyok, egyfajta jog vagyok arra a létre, ami vagyok. Maga ez a jog azonban elválaszt attól, amire jogom van. A tulajdonhoz való jog csak akkor jelenik meg, amikor megtagadják tőlem tulajdonomat, amikor azzal bizonyos szempontból már nem rendelkezem. A zavartalan élvezete annak, ami az enyém, csak egy puszta és egyszerű tény, nem pedig jog. Így tehát ahhoz, hogy lehetőség

legyen, az emberi valóságnak, amennyiben önmaga, másnak kell lennie, mint önmaga. A lehetőség az önmagáért-való azon összetevője, amely eleve megvonja magát tőle, amennyiben az önmagáért-való. A lehetőség az önmagáért-valón belüli önmagában-való semmítésének egy új aspektusát jeleníti meg.

Ha azonban a lehetőség tulajdonképpen csak egy olyan lét révén jöhet világra, amely saját lehetősége, akkor az önmagában-való, amely természete szerint az, ami, nem „rendelkezhet" lehetőségekkel. A lehetőséghez való viszonya csak kívülről létesülhet, egy olyan lét által, amely önmagát éppen a lehetőségekkel szemben tartja fenn. A posztó redője által előálló lehetőség nem tartozik sem a guruló golyóhoz, sem a posztóhoz: a golyó és a posztó összekapcsolása révén bukkan fel, amit csak egy olyan lét hajthat végre, amely a lehetőségek megértésével rendelkezik. Mivel azonban ez a lehetőség sem *kívülről*, vagyis az önmagában-valóból nem érkezhet hozzá, sem egy puszta gondolatra mint egy szubjektív tudatmódra nem korlátozható, annak a létnek az objektív struktúrájában kell rejlenie, amely a lehetőségeket megérti. A lehetőséget lehetőségként megérteni vagy saját lehetőségének lenni, ez ugyanaz a szükségszerűség annak a létnek, akinek létében saját léte válik kérdésessé. Saját létének lenni, vagyis önmagát határozni meg, azonban pontosan azt jelenti, hogy ez a lét azzal a részével határozza meg magát, amelyik nem ő, azt jelenti, hogy önmagát önmagától valami felé való túllépésként határozza meg. Egyszóval abban a pillanatban, hogy közvetlen létemmel egyszerűen úgy akarok számolni, mint ami az, ami nem, és nem az, ami, akkor létemen kívülre vetülök egy olyan értelem felé, amely elérhetetlen, és amelynek semmi köze egy immanens, szubjektív reprezentációhoz. Amikor Descartes a cogito segítségével önmagát *kételkedésként* ragadta meg, hiábavalóan reménykedett abban, hogy ezt a kételkedést módszeres kétely ként vagy akár csak egyszerűen kétely ként ragadhatja meg, ha arra korlátozza, amit a pillanatnyi tiszta tekintet ragad meg. A kétely csak azon mindig nyitott lehetőség alapján fogható fel, hogy egy evidencia „ébreszti fel"; csak annyiban ragadhatja meg önmagát kétely ként, amennyiben a még nem megvalósított, de mindig nyitott epokhé lehetőségeire utal. Egyszerűen fogalmazva, egyetlen tudati tény sem *ez* a tudat – még akkor sem, ha Husserlt követve, meglehetősen mesterségesen, a belső struktúrát alkotó protencióknak azt a tudatát részesítjük előnyben, amelyek – mivel létükben semmilyen eszközzel nem rendelkeznek, amellyel túlléphetnének a tudaton – szánalmasan önmagukba hanyatlanak, s azokhoz a legyekhez hasonlítanak, melyek orrukat az ablakhoz nyomva próbálnak áthatolni az üvegen. Bármely tudat, mihelyt kétely ként, észlelésként, szomjúságként stb. akarjuk meghatározni, ahhoz a semmihez utasít minket, amely még nem. Az olvasás(nak a) tudata nem ezen betű olvasásá(nak a) tudata, nem is ezé a szóé, nem is ezé a mondaté, de még csak nem is ezé

a bekezdése – hanem *ezen könyv* olvasásá(nak a) tudata, s ez a tudat minden még nem elolvasott és minden már elolvasott oldalra ráutal engem, s eleve arra kényszerít, hogy annak a tudata legyek. Egy olyan tudat, amelyik csak annak a tudata lenne, aminek éppen a tudata, a betűzgetésre lenne korlátozva.

Minden egyes *önmagáért-való* egy meghatározott önmagával való egybeesésnek van híján. Ez azt jelenti, hogy mindig kísérti annak jelenléte, amivel egybe kellene esnie, hogy *önmaga* lehessen. Minthogy azonban ez az önmagán belüli egybeesés önmagával való egybeesés is, ezért aminek az önmagáért-való híján van, aminek az asszimilációja önmagává tenné, az még mindig az önmagáért-való. Láthattuk, hogy az önmagáért-való „önmagánál való jelenlét": aminek az önmagánál való jelenlét híján van, az csak mint önmagánál való jelenlét teheti őt hiánnyá. Az a viszony, amely az önmagáért-való saját lehetőségéhez való viszonyát meghatározza, az önmagánál való jelenlét mint viszony semmítő feloldása: ez a feloldás egészen a transzcendenciáig terjedhet, mivel az az önmagánál való jelenlét, amelynek az önmagáért-való híján van, olyan önmagánál való jelenlét, amely *nincs*. Így tehát az önmagáért-való, minthogy nem *önmaga*, olyan önmagánál való jelenlét, amely egy bizonyos fajta önmagánál való jelenlétnek van híján, és pontosan ennek a jelenlétnek a hiányaként önmagánál való jelenlét. Minden tudat *valaminek a hiánya valamire*. Világosan látnunk kell azonban, hogy a hiány nem kívülről járul a tudathoz, ahogy a holdsarlóként létezés a holdhoz. Az önmagáért-való hiánya olyan hiány, amely *ő maga*. Az önmagánál való jelenlét körvonalazódása, mint olyan valamié, amely hiányzik az önmagáért-valónak, az önmagáért-való létét alkotja mint olyan létezőjét, amely saját semmijének az alapja. A lehetőség a tudat konstitutív távollévője, amennyiben a tudat önmagát hozza létre. Egy szomjúság például soha nem eléggé szomjúság, mivel saját magát hozza létre, s mindig kísérti az önmaga, avagy a szomjúság-önmaga jelenléte. Viszont amennyiben ez a konkrét érték kísérti, saját magát mint egy bizonyos önmagáért-valónak híján lévőt teszi kérdésessé, aki ezt az értéket mint *teljesen betöltött szomjúságot* valósítaná meg s önmagában-valóléttel ruházná fel. Ez a hiányzó önmagáért-való lehetőség. Nem pontos, ha úgy fogalmazunk, hogy a szomjúság saját magának mint szomjúságnak a megsemmisítésére törekszik: semmiféle tudat nem irányul a szomjúság mint olyan megszüntetésére. A szomjúság mégis hiány, mint azt fentebb megjegyeztük. Mint olyan *teljesen be akar töltődni*, de ez a betöltött szomjúság, amely az önmagáért-való-vágynak, avagy a szomjúságnak az önmagáért-való-reflexióval, avagy az ivás aktusával való szintetikus egybeolvadása révén egyetlen megfelelésaktusban valósulna meg, nem a szomjúság megszüntetését célozza, épp ellenkezőleg. Ez a létteljességbe lépő szomjúság, a szomjúság, amely a telítettséget úgy testesíti és ragadja meg, ahogy az arisztotelészi forma ragadja meg és alakít-

ja át az anyagot, az örökkévaló szomjúság. Annak az embernek a nézőpontja, aki azért iszik, hogy csillapítsa szomját, csak utólagos és reflexív, ahogy azé is, aki nyilvánosházba megy, hogy csillapítsa szexuális vágyát. A szomjúság, a szexuális vágy naiv és reflektálatlan állapotában önmaga élvezetét keresi, azt az önmagával való egybeesést, amit az a kielégülés jelent, amelyben a szomjúság abban a pillanatban, hogy az ivás betölti, önmagát szomjúságként ismeri fel, amelyben éppen a betöltés tényéből adódóan teljesen elveszíti hiányjellegét, miközben önmagát szomjúsággá teszi a betöltésben és a betöltés révén. Epikurosznak tehát egyszerre volt igaza és tévedett is: a vágy önmagában üresség. De egyetlen reflektálatlan kivetülés sem egyszerűen csak ennek az ürességnek a megszüntetését célozza. A vágy önmagában saját fennmaradására törekszik, az ember vadul ragaszkodik vágyaihoz. A vágy egy betöltött üresség akar lenni, de olyan, amely maga ad formát telítettségének, ahogy egy öntőforma formát ad a bronznak, amit beleöntünk. A szomjúságtudat lehetősége az ivástudat. Egyébként pedig tudjuk, hogy az *önmagával* való egybeesés lehetetlen, mivel a lehetőség megvalósítása által elért önmagáért-való önmagát újra önmagáért-valóvá fogja tenni, vagyis a lehetőségek egy másik horizontjával rendelkezik majd. Innen az állandó csalódottság, amely a telítettséget kíséri, s a híres kérdés: „Csak ennyi?" – ami nem a konkrét örömre vonatkozik, mely a kielégülést nyújtja, hanem az önmagunkkal való egybeesés állandó megszűnésére. Ezzel az időbeliség eredetébe nyerünk bepillantást, hiszen a szomjúság saját lehetősége is ugyanabban a pillanatban, hogy *nem az*. Ez a semmi, amely az embert elválasztja önmagától, az idő forrásánál található. Erre azonban még visszatérünk. Meg kell viszont jegyeznünk, hogy az önmagáért-valót attól az önmagánál való jelenléttől, amelynek híján van, és amely a saját lehetősége, bizonyos értelemben a *semmi* választja el, bizonyos értelemben pedig a világban létezők totalitása, amennyiben a hiányzó vagy lehetséges önmagáért-való a világ egy bizonyos állapotá*nál való jelenlétként* önmagáért-való. Ebben az értelemben az a lét, amelyen túlra az önmagáért-való kivetíti az önmagával való egybeesést, maga a világ vagy a végtelen távoli lét, amelyen túl az embernek saját lehetőségéhez kell visszatérnie. *„Az ipszeitás körének"* fogjuk nevezni az önmagáért-valónak ahhoz a lehetőséghez való viszonyát, amely ő maga – és *„világnak"* a lét totalitását, amennyiben azt az ipszeitás köre átszeli.

Most már világossá tehetjük a lehetőség létmódját. A lehetőség az, *aminek* az önmagáért-való híján van, *hogy* önmaga lehessen. Következésképp nem lenne szerencsés úgy fogalmazni, hogy az önmagáért-való annyiban *van*, amennyiben lehetőség. Hacsak léten nem egy olyan létező létét értjük, aki annyiban *„van létesítve"*, amennyiben nincs létesítve, vagy ha jobban tetszik, attól való távoli megjelenésként, ami vagyok. Nem puszta reprezentációként létezik, még tagad-

va sem, hanem valós léthiányként, amely a hiány révén túl van a léten. A hiány létével bír, és mint hiány, híján van a létnek. A lehetőség nem van, a lehetőség lehetővé válik, pontosan abban a mértékben, ahogy az önmagáért-való létesül, és sematikus körvonalakkal meghatározza a semmi helyét, ahol az önmagáért-való túl van önmagán. Persze nem előzetesen és tételezett formában: önmagát a világon túl vázolja fel, és annyiban ad jelentést jelenbeli észlelésemnek, amennyiben az az ipszeitás körén belül a világ megragadását jelenti. Viszont nem is nem tudott vagy tudattalan formában: ő rajzolja ki a nem-tételező öntudat határait mint nem-tételező tudatét. A reflektálatlan szomjúságtudatot a pohár víz*ből* mint vágyott*ból* ragadjuk meg az önmagának mint a vágy céljának bármiféle centripetális pozicionálása nélkül. A lehetséges telítettség – mint a nem-tételező öntudat nem pozicionális korrelatívuma – azonban megjelenik a világközegében-lévő-pohár horizontján.

V.
Az én és az ipszeitás köre

Egy, a *Recherches philosophiques*-ban publikált cikkben megpróbáltuk kimutatni, hogy az ego nem tartozik az önmagáért-való területébe. Erre most nem fogunk visszatérni. Jegyezzük meg itt csupán az ego transzcendenciájának okát: mint az „Erlebnis"-ek egységesítő pólusa, az ego önmagában-való, nem pedig önmagáért-való. Ha a „tudatból eredne", akkor saját maga számára önmaga alapja lenne a közvetlenség átlátszó módján. Ekkor viszont az lenne, ami nem, és nem az lenne, ami, ez pedig egyáltalán nem az én létmódja. Az a tudat, amit az énről szerzek, az ént soha nem meríti ki, s még csak nem is ez a tudat juttatja létezéshez: az én mindig mint *lett* áll a tudat előtt – s ugyanakkor mint mélységekkel rendelkező, mint ami soha nem tárul fel maradéktalanul. Az ego tehát úgy jelenik meg a tudatnak, mint egy transzcendens önmagában-való, mint az emberi világ egy létezője, és nem mint a tudat*ból* eredő. De ebből nem kell arra következtetnünk, hogy az önmagáért-való csak egy tiszta és egyszerű „személytelen" kontempláció. Szó sincs arról, hogy az ego egy olyan tudat személyessé tevő pólusa lenne, amelyik nélküle a személytelenség szintjén maradna, épp ellenkezőleg, a tudat biztosítja a maga alapvető ipszeitásában az ego megjelenését – bizonyos feltételek között – ennek az ipszeitásnak a transzcendens fenoménjeként. Valójában, mint láttuk, az önmagában-valóról lehetetlen azt mondanunk, hogy az *önmaga*. Az önmagában-való egész egyszerűen *van*. S ebben az értelemben az énről, amiből hibásan gyártanak valamilyen tudatban lakó dolgot, ugyan mondhatjuk azt, hogy a tudat „énje", de azt nem, hogy saját *önmagája*. Vagyis azért, hogy az önmagáért-valót reflektált létté tehessék

egy önmagában-valón belül, megdermesztik és szétrombolják a reflexió önmagára irányuló mozgását: a tudat puszta utalás lesz az egóra mint saját *önmagájára*. Az ego ezzel szemben nem utal semmire, ami a reflexív viszonyulást puszta centripetális viszonnyá alakítaná, mivel máskülönben a centrum homályos csomóponttá válna. Mi azonban rámutattunk, hogy az *önmaga* eleve nem lakozhat a tudatban. Az önmaga, ha úgy tetszik, annak a végtelen mozgásnak az *értelme*, amellyel a reflektált a reflektálóra és a reflektáló a reflektáltra utal; per definitionem egy ideál, egy határ. S ami határként való felbukkanását előidézi, az a lét létnél való jelenlétének semmítő valósága egyetlen lét egységében mint a lét egyik típusa. Így hát mihelyt felbukkan a tudat, a reflexió tiszta semmítő mozgása révén önmagát *személyessé* teszi: hiszen nem egy ego birtoklása nyújt egy létnek személyes létezést – ami csak a személyesség *jele* –, hanem az a tény, hogy önmagáért létezik mint önmagánál való jelenlét. Ezenkívül pedig ez az első reflexív mozgás egy másodikat is magával hoz, ez pedig az ipszeitás. Az ipszeitásban lehetőségem önmagára reflektál a tudatomban, és azt úgy határozza meg, mint ami ő maga. Az ipszeitás a semmítés egy mélyebb szintjét képviseli, mint a prereflexív cogito önmagánál való jelenléte, abban az értelemben, hogy az a lehetőség, ami vagyok, az önmagáért-valónak nem puszta jelenlét, amilyen a reflektált a reflektálónak, hanem *távollévő jelenlét*. Ezzel azonban az *utalás* létét mint az önmagáért-való létstruktúráját még pontosabban megjelöltük. Az önmagáért-való önmaga *amott*, elérhetetlenül, lehetőségeinek messzeségében. S az amott-létnek ez a szabad szükségszerűsége, amely a hiány formájában vagyunk, alkotja az ipszeitást, avagy a személy második alapvető aspektusát. S hogyan is határoznánk meg a személyt, ha nem úgy, mint önmagához való szabad viszonyulást? Ami pedig a világot, vagyis a létek totalitását illeti, ha a világ az ipszeitás belsejében létezik, nem lehet más, mint az, amitől az ember önmaga felé eltávolodik, vagy Heidegger definícióját kölcsönvéve: „Az, ami alapján az emberi valóság kinyilvánítja, hogy mi."[29] A lehetőség, amely az *én* lehetőségem, valójában önmagáért-való lehetőség, és mint ilyen az önmagában-valónál való jelenlét mint az önmagában-való*nak a* tudata. A világgal szemben egy olyan önmagáért-valóval akarok egybeesni, amelyik én vagyok, és amelyik a világ*nak a* tudata. Ám ez a lehetőség, amely *nem tételezetten* jelenlévő-távollévő a jelenbeli tudat számára, nem egy pozicionális tudat tárgyaként van jelen, máskülönben reflektált lenne. A teljesen telített szomjúság, amely aktuális szomjúságomat kísérti, telített szomjúság formájában nem öntudat: a *megivandó-pohár-víz* tételező tudata, nem pedig pozicionális öntudat. Ön-

[29] Ugyanezen rész III. fejezetében láthatjuk majd, hogy ez a definíció – amelyet itt ideiglenesen átveszünk – elégtelennek és tévesnek bizonyul majd.

magát tehát afelé a pohár víz felé transzcendálja, *amelynek* tudataként *van*, és a megivott pohár víz ennek a nem tételezett lehetőségtudatnak a korrelátumaként kísérti a teli poharat mint annak lehetősége, s azt megivandó pohár vízzé teszi. A világ tehát természete szerint az *enyém*, mivel a semmi korrelatív önmagábanvalója, vagyis azé a szükségszerű akadályé, amelyen túl önmagamat találom mint azt, aki a „lennem kell" formájában vagyok. Világ nélkül nincs ipszeitás, nincs személy; ipszeitás és személy nélkül nincs világ. De a világnak ez a személyhez tartozása a prereflexív cogito síkján soha nem *tételezett*. Értelmetlen lenne azt mondani, hogy a világot, amennyiben ismerem, az enyémként ismerem. S a világnak ez az „enyémsége" egy menekülő, ugyanakkor mindig jelenlévő struktúra, amiként *élek*. A világ az enyém, mert olyan lehetőségek kísértik, amelyekről azok a lehetséges öntudatok tudnak, amelyek *én vagyok*, és ezek a lehetőségek mint olyanok nyújtják a világ mint világ egységét és értelmét.

A negatív magatartásmódok és a rosszhiszeműség tanulmányozása biztosította számunkra, hogy elérhessünk a cogito ontológiai vizsgálatához, s a cogito léte úgy jelent meg számunkra, mint ami önmagáért-való-létként van. Ez a lét szemünk előtt az érték és a lehetőségek felé transzcendálta magát, nem tudtuk a karteziánus cogito pillanatnyiságának szubsztancialista határai között tartani. Viszont éppen ezért nem érhetjük be azokkal az eredményekkel, amelyekre eddig szert tettünk: a cogito csak az időbeli túllépésben tagadhatja meg a pillanatnyiságot és transzcendálhatja magát saját lehetőségei felé. Ez az „időbeliség" az, amiben az önmagáért-való saját lehetőségei a „nem-lenni" módján; ez az időbeliség az, amiben lehetőségeim megjelennek a világ horizontján s azt enyémmé teszik. Ha tehát az emberi valóság saját magát időbeliként ragadja meg, és ha transzcendenciája értelmét időbelisége alkotja, nem reménykedhetünk abban, hogy az önmagáért-való létét meg tudjuk világítani, amíg nem írtuk le és nem rögzítettük az időbeliség jelentését. Csak így közelíthetünk tehát a minket foglalkoztató probléma, a tudatot a léthez fűző eredendő viszony tanulmányozásához.

Második fejezet
AZ IDŐBELISÉG

I.
Az idő három dimenziójának fenomenológiája

Az időbeliség nyilvánvalóan egy szervezett struktúra, s az idő úgynevezett három „összetevőjét" (múlt, jelen, jövő) nem „adatok" egy bizonyos mennyiségének kell tekintenünk, amelyeket össze kellene adnunk – például a „mostok" végtelen sorozatát, amelyekből néhány még nincs és néhány már nincs –, hanem egy eredeti szintézis strukturált összetevőinek. Máskülönben rögtön az alábbi paradoxonba ütközünk: a múlt már nincs, a jövő még nincs, ami pedig a pillanatszerű mostot illeti, mindenki jól tudja, hogy az egyáltalán nincs, csak a végtelen felosztás határa, mint a kiterjedés nélküli pont. Így az egész sorozat megsemmisül, ráadásul kétféle értelemben is, hiszen például a jövőbeli „most" mint jövőbeli csak egy semmi, és semmiként is fog megvalósulni, amikor jelenbeli „mosttá" válik. Az időbeliség tanulmányozásának egyetlen módszere csak az lehet, hogy olyan totalitásként közelítjük meg, amely fölötte áll másodlagos struktúráinak, s ő maga ruházza fel azokat jelentésükkel. Ezt soha nem veszíthetjük szem elől a következőkben. Anélkül azonban nem kezdhetünk bele az idő létére vonatkozó vizsgálódásokba, hogy előbb egy preontológiai és fenomenológiai leírás révén ne tisztázzuk három dimenziójának gyakran elhomályosított értelmét. Ezt a fenomenológiai leírást csak átmeneti lépésnek kell tekintenünk, amelynek célja csupán annyi, hogy eljuttasson bennünket az átfogó időszemlélethez. S főként minden egyes vizsgálandó dimenziót az időbeli totalitás *alapján* kell megjelenítenünk, mindig emlékezetünkben tartva az adott dimenzió *„Unselbstständigkeit"*-ját.[30]

A) A múlt

Minden emlékezetről alkotott elmélet magában foglal egy előfeltevést a múlt létével kapcsolatban. Ezek az előfeltevések, amelyeket soha nem tártak fel, elhomályosítják az emlékezés problémáját és általában az időbeliségét is. Végre

[30] önállótlanság

egyszer tehát jóhiszeműen fel kell tennünk a kérdést: milyen *léte* van a múltbeli létnek? A józan ész két egyformán homályos felfogás között oszcillál a kérdéssel kapcsolatban: a múlt, mondják, már nincs. Ebből a nézőpontból úgy tűnik, hogy létet kizárólag a jelennek tulajdonítunk. Ez az ontológiai előfeltevés hozta létre az agyi lenyomatokról szóló híres elméletet: minthogy a múlt már nincs, minthogy az már elmerült a semmiben, ezért, ha továbbra is létezik az emlék, annak létünk *jelenbeli* modifikációja alapján kell léteznie: például jelenbeli lenyomatként az agysejtek egy bizonyos csoportján. Így tehát minden jelenbeli: a test, a jelenbeli észlelés és a múlt mint jelenbeli nyom a testben. Minden *aktualitásban* van: hiszen a nyom nem virtuális létező, még annyiban sem, *amennyiben* nyom, hanem teljes egészében *aktuális* nyom. Az emlék a jelenben születik újjá, egy jelenbeli folyamatnak köszönhetően, vagyis mint az adott sejtcsoportosuláson belüli protoplazmikus egyensúly felborulása. A pszicho-fiziológiai paralelizmus, ami pillanatszerű és időn kívüli, annak megmagyarázására lett alkotva, hogy ennek a fiziológiai folyamatnak hogyan felel meg egy szigorúan pszichikai fenomén, amely azonban éppúgy jelenbeli: az emlékkép megjelenése a tudatban. Az *engramma* újabb fogalma semmit nem tesz hozzá ehhez, csak egy áltudományos terminológiát kapcsol az elmélethez. Ha azonban minden jelenbeli, akkor hogyan tudjuk megmagyarázni az emlékezés *passzivitását*, vagyis azt a tényt, hogy intencióját tekintve olyan tudat, amely az emlékezés során transzcendálja a jelent, hogy ott célozza meg azt a bizonyos eseményt, ahol az *volt*. Más helyütt megmutattuk, hogy semmilyen eszközzel nem tudjuk megkülönböztetni az észlelést és a képet, ha a képből előzőleg újjászülető észlelést csinálunk.[31] Itt ugyanezzel a lehetetlenséggel találjuk szemben magunkat. Sőt, az emlék és a kép elkülönítésének eszközétől is megfosztjuk magunkat: sem az emlék „gyengesége", sem halványsága, sem tökéletlensége, sem azok az ellentmondások, amiket az észleléssel való viszonyában nyújt, nem tudják megkülönböztetni a képzeletbeli képtől, hiszen a képzeletbeli kép ugyanezekkel a tulajdonságokkal rendelkezik. S egyébként, mivel ezek a tulajdonságok az emlék *jelenbeli* minőségei, ezek alapján nem is tudnánk kilépni a jelenből, hogy a múlt felé forduljunk. Hiába hangsúlyozzák az emléknek az énhez vagy az „énséghez" való tartozását, mint azt Claparède teszi, vagy „intimitását", mint James. Ezek a jellemzők vagy csak egy jelenbeli közeget mutatnak fel, amely magában foglalja a múltat – s akkor jelenbeliek maradnak, és a jelenre utalnak. Vagy már eleve a múlthoz viszonyulnak – de akkor előfeltételezik, amit meg kell magyarázniuk. Egyesek azt hitték, könnyen megszabadulhatnak ettől a problémától, ha az újrafelismerést lokalizációvá redukálják, azt pedig olyan

[31] Sartre: *L'Imagination*, Párizs, Alcan, 1936.

intellektuális műveletek összességévé, amelyeket „az emlékezés társadalmi kereteinek" létezése tesz könnyen végrehajthatóvá. Ezek a műveletek minden kétséget kizáróan léteznek, és pszichológiai vizsgálat tárgyát kell képezzék. De ha a múlthoz való viszonyulás már nem adott valamilyen módon, ezek nem képesek létrehozni azt. Egyszóval, ha azzal kezdjük, hogy az embert szigetlakóvá tesszük, ha saját jelene pillanatnyiságának szigetére száműzzük, és minden létmódját eleve állandó jelenlétre ítéljük, akkor egyszer s mindenkorra megfosztjuk magunkat minden olyan eszköztől, amellyel az embernek a múlthoz való eredendő viszonyát megérthetnénk. Ahogy a „genetistáknak" sem sikerült a kiterjedést kiterjedéstelen elemekből létrehozniuk, nekünk sem fog sikerülni a „múlt" dimenzióját kizárólag a jelenből kölcsönzött elemek segítségével létrehoznunk.

A köztudat egyébként olyannyira vonakodik megtagadni a múlttól a valós létezést, hogy ezzel az első tézissel egy időben elfogad egy másikat is, egy legalább annyira pontatlant, amely szerint a múlt egyfajta tiszteletbeli léttel bírna. Ha egy esemény múltbeli, az eszerint egész egyszerűen azt jelentené, hogy visszavonult, elveszítette a jelenre való hatását, létét azonban nem. Bergson filozófiája feleleventette ezt az eszmét: ha egy esemény múltbelivé válik, ettől még továbbra is van, csak egész egyszerűen már nem fejt ki hatást, viszont megmarad a maga „helyén", a maga időpontjában, az örökkévalóság számára. Ezzel helyreállítjuk a múlt létezését, méghozzá elég tisztességesen, s emellett még azt is állítjuk, hogy a tartam egymásba hatolások sokasága, és hogy a múlt állandóan együtt alakul a jelennel. Ám még mindig nem számoltunk el ennek az alakulásnak és ezeknek az egymásba hatolásoknak az okával. Nem magyaráztuk meg azt, hogy a múlt képes „újjászületni", kísérteni minket, vagyis *számunkra* létezni. Ha a múlt tudattalan, ahogy Bergson szeretné, és ha a tudattalan az, ami már nem hat, hogyan tud összeszövődni jelenbeli tudatunk fonalával? Valamiféle saját törekvéssel rendelkezne talán? De akkor ez a törekvés jelenbeli, hiszen hat a jelenre? De hogyan áramlik ki a múltból mint olyanból? Vagy fordítsuk meg a kérdést, mint Husserl, és mutassunk rá a jelenbeli tudaton belül a „retenciók" játékára, amelyek visszatartják korábbi tudatainkat, saját időpontjukban tartják fenn azokat, és megakadályozzák, hogy megsemmisüljenek? Mivel azonban a husserli cogito először pillanatnyiként adódik, semmilyen eszköz nem áll rendelkezésünkre, hogy kilépjünk belőle. Az előző fejezetben láthattuk, hogy a protenciók hiába ütköznek bele a jelen üvegébe, nem képesek áttörni azt. Ugyanez érvényes a retenciókra is. Husserlt egész filozófiai pályafutása alatt kísértette a transzcendencia és a kilépés problémája. De a rendelkezésére álló filozófiai kelléktár, különösen a létezésről alkotott idealista koncepciója, megfosztották azoktól az eszközöktől, amelyekkel számot vethetett volna ezzel a transzcendenciával:

intencionalitás fogalma ennek csak a karikatúrája. A husserli tudat igazából nem képes önmagát transzcendálni sem a világ, sem a jövő, sem a múlt felé.

Így hát semmit sem nyertünk azzal, hogy a múltnak megengedtük a létezést, hiszen ahogy megengedtük, azzal csak úgy létezik számunkra, mintha nem is létezne. Hogy a múlt *van*, ahogy azt Bergson és Husserl szeretné, vagy *nincs*, ahogy Descartes, már egyáltalán nem fontos kérdés, ha azzal kezdjük, hogy előtte leromboljuk a múltat és a jelenünket összekötő hidakat.

Ha a jelent mint „világnál való jelenlétet" privilégiummal ruházzuk fel, a múlt problémájának megközelítésében a világon belüli lét perspektívájába helyezkedünk. Szembesülünk azzal, hogy először ezzel a székkel vagy ezzel az asztallal egyidejűként létezünk, így az időbeliség jelentése a világ révén mutatkozik meg. Márpedig, ha a világ közegébe helyezkedünk, minden lehetőséget megvonunk magunktól, amellyel elkülöníthetnénk azt, ami *már nincs*, és azt, ami *nincs*. Azt fogják mondani, hogy ami már nincs, az legalábbis volt, szemben azzal, aminek semmilyen kapcsolata nincs semmiféle léttel. Ez igaz is. Ám a világon belüli pillanat létének törvénye, mint láttuk, az alábbi egyszerű megfogalmazással adható vissza: „A lét van" – ami pozitív, szilárd teljességet jelent, amelyben semmi nem lehet reprezentálva, ami *nincs*, még nyom, üresség, hívás vagy *„hysteresis"* formájában sem. A lét, amely van, teljes egészében a létben merül ki, semmi köze ahhoz, ami nincs. Semmiféle tagadás, akár radikális, akár csak mérsékelt, mint amilyen a „már nem", nem képes helyet találni ebben az abszolút sűrűségben. Így a múlt már a maga módján tud létezni: a hidakat leromboltuk. A lét még csak nem is „felejtette el" múltját: ez még mindig egy bizonyos kapcsolat lenne. A múlt eltűnt szemei elől, mint egy álomkép.

Descartes és Bergson koncepciói azért állíthatók egymás mellé, mert mindkettővel szemben ugyanaz az ellenvetés hozható fel. Akár megsemmisítjük a múltat, akár valamilyen házi istenség rangjával ruházzuk fel, mindenképp csak *részben* szembesülünk a múlt sorsával, mivel leválasztjuk a jelenről. S függetlenül attól, hogy milyen tudatfelfogása volt Descartes-nak és Bergsonnak, a tudatot mindketten önmagában-valóvá tették, úgy tekintették, mint ami az, ami. Nem csoda tehát, hogy végül kudarcot vallottak a múlt és a jelen összekapcsolását illetően, hiszen az így felfogott jelen minden erejével elutasítja a múltat. Ha az időbeliség jelenségét a maga totalitásában tekintették volna, rájöhettek volna, hogy az „én" múltam elsősorban az *enyém*, vagyis egy meghatározott lét szolgálatában áll, amelyik én *vagyok*. A múlt nem *semmi*, de nem is jelen, viszont eredendően egy bizonyos jelenhez és egy bizonyos jövőhöz tartozik. Ez az „énség", amelyről Claparède beszél, nem puszta szubjektív árnyalat, amelynek az a célja, hogy felszámolja a múltat, hanem egy ontológiai viszony, amely a múltat egyesíti a jelennel. Múltam sohasem „múltbeliségének" elválasztottságában

jelenik meg, értelmetlen lenne még elképzelni is, hogy így *létezni* tudna: eredendően ennek a jelen*nek a* múltja. S nekünk mindenekelőtt ebben a tekintetben kell megvilágítanunk.

Paul 1920-ban a Műszaki Egyetem hallgatója volt. *Ki* ez, aki „volt"? Nyilvánvalóan Paul: de melyik Paul? Az 1920-as fiatalember? Ám a lenni egyetlen igeidője, amely Paulra illik 1920-ban, amennyiben a műegyetemi hallgató minőségét tulajdonítjuk neki, a jelen idő. Mindaddig, amíg van, azt kellene mondanunk róla: „ő van". Ha egy múltbelivé vált Paul az, aki a Műszaki Egyetem hallgatója volt, akkor megszűnik minden jelennel való viszonya: az az ember, aki ezt a minősítést magán hordozta, ott maradt attribútumával együtt 1920-ban. Ha azt kívánjuk, hogy a visszaemlékezés lehetséges maradjon, e hipotézis alapján egy olyan újrafelismerő szintézist kellene feltételeznünk, amelyik a jelenből jön, hogy fenntartsa a múlttal való kapcsolatot. Ezt a szintézist azonban lehetetlen megértenünk, ha az nem egy eredendő létmód. Ilyen szintézis nélkül a múlt újra visszaesik elszigeteltségébe. Mi mást jelentene ez, mint a személyiség meghasadtságát? Proust nyilvánvalóan elfogadta az Ének egymásra következő sokaságát, de ez a felfogás, ha szó szerint vesszük, azokhoz a megoldhatatlan nehézségekhez vezet vissza minket, amelyekkel a maguk idejében az asszociációnisták találták szemben magukat. Talán a változáson belüli állandóság hipotézisével hozakodunk majd elő: aki műegyetemi hallgató volt, az ugyanaz a Paul, aki 1920-ban létezett, és aki most is létezik. Ő az, akiről egykor azt mondtuk: „*most* a Műszaki Egyetem hallgatója", jelenleg pedig azt mondjuk: „*most* a Műszaki Egyetem egykori hallgatója". Az állandósághoz folyamodás azonban nem húz ki minket a csávából: ha a „mostok" folyamához ellenkező irányból semmi nem viszonyul, hogy létrehozza az időbeli sort és ebben a sorban az állandó jellemzőket, az állandóság csak pillanatnyi tartalom marad, amely nélkülözi az egyes individuális „jelenek" sűrűségét. Ahhoz, hogy állandóság létezhessen, léteznie kell múltnak, s ebből következően valaminek vagy valakinek, aki ez a múlt *volt*; az állandóság nemhogy segítene az idő megteremtésében, hanem feltételezi az időt, hogy feltárulhasson benne és azzal együtt feltárja a változást. Visszatértünk tehát ahhoz, amit fentebb már sejtettünk: ha a lét múltként való egzisztenciális visszamaradása eredendően nem az aktuális jelenből ered, ha tegnapi múltam nem a mai jelenem mögötti transzcendencia, akkor minden reményünk odalesz, hogy a múltat összeköthessük a jelennel. Ha tehát azt mondom Paulról, hogy *most* műegyetemi hallgató vagy az *volt*, ezt arról a Paulról mondom, aki jelenleg *van*, és akiről azt is mondom, hogy *most* negyvenéves. Nem a kamasz az, aki műegyetemi hallgató *volt*. Amíg az volt, azt kellett mondanunk róla: *van*. A negyvenéves ember az, aki *az volt*. Tulajdonképpen a harmincéves ember is *az volt*. De mi lenne az a harmincéves

ember anélkül a negyvenéves nélkül, ami most? S a negyvenéves ember maga *volt* a műegyetemi hallgató, csak éppen jelenének legszélső pontján. Végül pedig az „Erlebnisnek" magának a küldetése, hogy negyvenéves, harmincéves, kamasz legyen, az *az lett* módján. Erről az „Erlebnisről" ma azt mondjuk, hogy *van*; ma a múltnak képezi részét és a múlt maga abban az értelemben *van*, hogy jelenleg Paulnak és ennek az „Erlebnisnek" a múltjaként *van*. Az egyes múltbeli idők tehát olyan léteket jelölnek, amelyek teljesen valóságosan léteznek, bármennyire különböző módon is, ám amelyek közül az egyik *van*, a másik pedig *volt*. A múltat az jellemzi, hogy valami*nek* vagy valaki*nek a* múltja, múlttal *rendelkezünk*. Ez az eszköz, ez a társadalom, ez az ember a maga múltjával *rendelkezik*. Nem egyetlen egyetemes múlt létezik, ami azután konkrét múltakra esik szét. Épp ellenkezőleg, először a *múltakkal* találjuk szemben magunkat. Az igazi probléma pedig – amivel a következő fejezetben foglalkozunk – annak megértése, hogy ezek az individuális múltak milyen módon képesek egyesülni, hogy kialakítsák *a* múltat.

Talán felvetik majd, hogy a könnyebbik végén fogtuk meg a kérdést, amikor egy olyan példát választottunk, amelyben a szubjektum, aki „volt", még most is létezik. Más eseteket hoznak majd fel. Például, hogy Pierre-ről, aki már meghalt, azt mondhatom: „szerette a zenét". Ebben az esetben mind a szubjektum, mind az attribútum már múltbeli. S nem létezik aktuális Pierre, aki alapján felbukkanhatna ez a múlt-lét. Ezzel egyetértünk. Olyannyira egyetértünk, hogy elismerjük, a zene szeretete soha nem is volt *múlt* Pierre számára. Pierre mindig egyidejű volt vele, s az az *ő* zene iránti szeretete volt; eleven személyisége nem élte túl azt, s az sem élte túl őt. Következésképpen itt a zenét-szerető-Pierre a múltbeli. S akkor felvethetjük a kérdést, amit az imént vetettünk fel: *kinek* a múltja ez a múltbeli-Pierre? Nem állhat viszonyban az egyetemes jelennel, mert az a lét tiszta állítása, következésképpen csak az *én* aktualitásom múltja lehet. S így Pierre az én számomra volt, én pedig az ő számára voltam. Látni fogjuk később, hogy Pierre létezése, míg élt, húsbavágóan érintett engem, egy „világbeli, számomra – és a másik számára – való" jelennek alkotta részét, ami az *én* jelenem volt – egy olyan jelen, amivé én lettem. A megszűnt konkrét dolgok tehát annyiban múltak el, amennyiben egy túlélő konkrét múltjának képezik részét. „A halálban az a szörnyű, mondja Malraux, hogy az életet sorssá alakítja." Ezt úgy kell értenünk, hogy az önmagáért-másikért-valót egyszerű másikért-valóvá redukálja. A halott Pierre létéért ma kizárólag én vagyok felelős, saját szabadságomban. S azok a halottak, akiket nem tudtunk átmenteni és egy túlélő konkrét múltjának határáig juttatni, azok nem *elmúltak*, hanem múltjukkal együtt megsemmisültek.

Léteznek tehát olyan lények, amelyek léttel „rendelkeznek". Az imént egy eszközt, egy társadalmat és egy embert említettünk minden megkülönböztetés nélkül. És igazunk volt. Ám vajon eredendően minden véges létezőnek tulajdoníthatunk múltat, vagy azokon belül csak bizonyos jellegűeknek? A kérdést könnyebben meg tudjuk válaszolni, ha közelebbről megvizsgáljuk ezt a nagyon sajátos fogalmat: múlttal „rendelkezni". Nem „rendelkezhetünk" múlttal azon a módon, ahogy egy automobillal vagy egy versenyistállóval „rendelkezünk". Vagyis a múltat nem birtokolhatja egy olyan jelenbeli lét, aki ahhoz képest teljesen kívülálló marad, ahogy például az írógépemhez képest teljesen kívülálló maradok. Egyszóval, mivel a birtoklás általában a birtokló és birtokolt *külső* viszonyát fejezi ki, a birtoklás kifejezés nem megfelelő. A külső viszonyulások elfednék a múlt és a jövő közötti áthághatatlan szakadékot, amelyek így két tényadottsággá válnának, mindenféle valóságos érintkezés nélkül. De a múlt jelenbe való teljes behatolása sem oldja meg a problémát, ahogy azt Bergson érti, mivel ez a behatolás, amely a múltnak a jelennel való eggyé válását jelenti, alapjában véve magából a múltból ered, és csak a *lakozás* viszonya jelenítheti meg. A múltat fel tudjuk fogni úgy, hogy a jelen*ben* van, viszont így megfosztjuk magunkat azoktól az eszközöktől, amelyekkel ezt az immanenciát másként jeleníthetnénk meg, mint egy kő jelenlétét a folyó mélyén. A múlt kísértheti ugyan a jelent, de nem képes *az lenni*; éppen a jelen az, ami saját múltjaként *van*. Ha tehát a múltnak a jelenhez fűződő viszonyait a múltból kiindulva vizsgáljuk, soha nem tudjuk megalapozni az egyiknek a másikhoz való *belső* viszonyulását. Következésképp egy önmagában-való, amelynek jelene az, ami, nem „rendelkezhet" múlttal. Azok a példák, amelyeket Chevallier idéz tézise alátámasztására, különösen a *hysteresis*szel kapcsolatos tények, nem képesek az anyag múltbeli hatását kimutatni jelenbeli állapotára vonatkozóan. Egyik sem értelmezhető a mechanikus determinizmus megszokott eszközeivel. E két szög közül, mondja Chevallier, az egyik most lett kész, és eddig még semmire sem használtuk, a másik egyszer már elhajlott, s azután kalapáccsal kiegyenesítettük: teljesen ugyanazt a látványt nyújtják. Mégis, az első ütésnél az egyik belemegy a falba, a másik viszont újra elhajlik: ez a múlt hatása. Szerintünk azonban egy kis rosszhiszeműség kell ahhoz, hogy a múlt hatását lássuk ebben. A lét sűrűségét így nem tudjuk megmagyarázni. Könnyen helyettesíthető viszont az egyetlen lehetséges magyarázattal: ezeknek a szögeknek a külső megjelenésük ugyanaz, viszont jelenlegi molekuláris szerkezetük nyilvánvalóan eltér egymástól. S a jelenlegi molekuláris szerkezet minden pillanatban a megelőző molekuláris struktúra szigorú hatása, ami a tudós számára egyáltalán nem azt jelenti, hogy a múlt fennmaradásával lenne dolgunk, amely az egyik pillanatból „átment" a másikba, hanem csak azzal, hogy a fizikai idő két pillanatának tartalma között

visszafordíthatatlan viszony van. Ha a múlt fennmaradására azzal a bizonyítékkal szolgálunk, hogy egy lágy vasdarabban ugyanolyan marad a mágneses indukció a megszilárdulása után, ezzel semmi komolyat nem bizonyítottunk: mivel itt pusztán egy olyan fenoménről van szó, amely túléli az okát, nem pedig az oknak mint *a múltbeli állapot* okának fennmaradásáról. Miután a kő áthatolt a vízen, és leért a tenger fenekére, a koncentrikus hullámok még sokáig továbbfutnak a felszínen, s nem hívjuk segítségül a múlt okozását, hogy erre a fenoménre magyarázatot adjunk, a mechanizmus anélkül is teljesen érthető. Nem úgy tűnik, hogy a hysteresis vagy a mágneses indukció más típusú magyarázatot igényelne. A tények alapján tehát teljesen egyértelmű, hogy a „múlttal *rendelkezni*" kifejezés, mely egy olyan birtoklás feltételezését engedné meg, amelyben a birtokló passzív lenne, egyáltalán nem alkalmazható az anyagra, ezért fel kell cseréljük a saját múltjának *lenni* kifejezésre. Csak olyan lét számára létezik múlt, amely nem képes anélkül létezni, hogy ott ne lenne mögötte múltja, vagyis csak azoknak a léteknek van múltjuk, amelyek olyanok, hogy létükben kérdéses saját múltbeli létük, vagyis saját múltjuknak *kell lenniük*. Ezek a megállapítások megengedik, hogy *a priori* elvitassuk az önmagábanvalótól a múltat (ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy a jelenbe kívánnánk beszorítani). Nem rögzíteni akarjuk a múlt kérdését az *élő*lényekhez. Csak meg akarjuk vizsgálni, hogy ha az életet múlttal kell felruháznunk – ami egyáltalán nem biztos –, az csak úgy történhet, hogy előtte bebizonyítjuk, hogy az élet olyan lét, amely múltat hordoz magában. Egyszóval előbb igazolni kellene, hogy az eleven anyag *más dolog*, mint puszta fiziko-kémiai rendszer. Az ezzel ellentétes törekvés – ami Chevallier törekvése, s ami úgy néz ki, hogy a múltnak kivételes hatóerőt tulajdonítunk, mondván, hogy ez a hatóerő konstitutív az életet a többi létmódtól megkülönböztető sajátosságra nézve – egy υςτέρον προτήρον, ami teljesen értelmetlen. Csak az emberi valóság számára nyilvánvaló a múlt létezése, mivel úgy születik, hogy *annak kell lennie, ami*. Az önmagáért-való által jön világra a múlt, mivel az ő „Én vagyok"-ja az „Én *én* vagyok" formájában létezik.

Mit jelent tehát az, hogy „volt"? Először is láthatjuk, hogy a volt tranzitív ige. Ha azt mondom: „Paul (est) fáradt", talán vitathatjuk, hogy itt a kopulának ontológiai értéke van, talán csak az összetartozás jelzését kívánjuk látni benne. Mihelyt azonban azt mondom: „Paul fáradt *volt*", rögtön szemünkbe ötlik a „volt" alapvető jelentése: a jelenbeli Paul aktuálisan felelős azért, hogy a múltban fáradt lett. Ha létével nem tartaná fenn ezt a fáradtságot, nem is feledkezhetne meg róla, hanem egy olyan „már-nem-lenni" lenne, amely azonos a puszta „nem-lennivel". A fáradtság *eltűnne*. A jelenbeli lét tehát alapja saját múltjának, s a „volt" ezt az alap jelleget mutatja meg. Mindezt azonban nem

kell feltétlenül úgy értenünk, hogy tetszőleges módon megalapozhatja, és anélkül tehetné ezt meg, hogy alapvetően meg is változtatná: a „volt" azt jelenti, hogy a jelenbeli lét létében saját múltjának alapja kell legyen, úgy, hogy saját maga ez a múlt. Mit jelent azonban mindez? Hogyan képes a jelen a múlt *lenni*?

A kérdés magja nyilvánvalóan a „volt" kifejezés értelmére vonatkozik, amely, mivel a jelen és a múlt között közvetít, se nem teljesen jelen, se nem teljesen múlt. S nem is kell sem az egyiknek, sem a másiknak lennie, mivel ebben az esetben annak az időnek a belső tartalmává válna, amely létét meghatározza. A „volt" terminus tehát a jelennek a múltba való ontológiai átugrását jelöli, s az időbeliség e két módjának eredendő szintézisét reprezentálja. Mit kell érteni ezen a szintézisen?

Először is látható, hogy a „volt" egy létmód. Ebben az értelemben a múltam *vagyok*. Nem rendelkezem azzal, hanem az vagyok: nem hagy érzéketlenül, amit egy tegnapi cselekedetemről, egy tegnapi hangulatomról mondanak nekem. Megsértődöm miatta vagy hízeleg nekem, ellenkezek vagy hagyom, hogy ezt mondják, egyszóval húsbavágóan érint. Nem határolom el magam a múltamtól. Kétségtelen, hogy az idő múlásával egyszer majd megpróbálhatom elhatárolni magam tőle, kijelenthetem, hogy „már nem az vagyok, aki voltam", érvelhetek egy változás, egy lezajlott folyamat mellett. De itt csak másodlagos reakcióról van szó, amellyel az elsőre reagálunk. Ha a múltam iránti felelősségemet tagadom ezzel és ezzel az egyedi esettel kapcsolatban, azzal az egész életem iránti felelősségemet állítom. Végül, halálom pillanatában már csak saját múltam leszek. Csak az fog meghatározni. Szophoklész ezt akarta kifejezni a *Trakhiszi nőkben*, mikor azt mondatta Déianeirának: „Régi intés az emberek között, hogy ne mondd a halandók életéről, hogy boldog vagy boldogtalan volt, míg meg nem haltak." Malraux fentebb idézett mondatának is ez az értelme: „A halál az életet sorssá alakítja." S végül ez az, ami a hívőt megrendíti, mikor ijedten rájön, hogy a halál pillanatában a játék véget ér, nem marad több kijátszani való kártyája. A halál visszatérít önmagunkhoz, minthogy az örökkévalóság megváltozik bennünk. A halál pillanatában *vagyunk*, vagyis ki vagyunk szolgáltatva mások ítéletének. Onnantól kezdve valaki *valóban* el tudja dönteni, mik vagyunk, s már semmi esélyünk elmenekülni a végeredmény elől, amit egy mindentudó értelem vonhat meg. Az utolsó óra bűnbánata arra irányuló erőfeszítés, hogy leromboljuk az egész létet, amely lassan ránk nehezül és megköt *rajtunk*, egy utolsó felriadás, hogy elhatárolódjunk attól, amik *vagyunk*. De hiába: a halál megdermeszti ezt a riadalmat minden ízében, a halál már nem lesz része a kompozíciónak, amely megelőzte azt, nem egy tényező csupán a többi közül, nem egyedi meghatározottság, amely csak a totalitás felől érthető meg. A halál révén az önmagáért-való mindörökre önmagában-valóvá változik, mivel teljesen el-

merül a múltban. A múlt tehát az önmagában-valónak az az egyre növekvő totalitása, ami mi magunk vagyunk. Amíg nem vagyunk halottak, addig azonban nem az identitás módján vagyunk ez az önmagában-való. Annak *lennünk kell*. A hibáztatás megszűnik a halál pillanatában: az ember visszatért múltjához, *akként van*, anélkül azonban, hogy létében felelős lenne érte. Amíg él, addig hibáztatom, vagyis nemcsak annyiban vetem szemére múltját, amennyiben ő *az*, hanem amennyiben minden pillanatban újra magáévá teszi és fenntartja létét, amennyiben *felelős* érte. Nem igaz, hogy a neheztelés beledermeszti az embert abba, ami volt, máskülönben a halál után is megmaradna: a neheztelés az élőnek van címezve, aki létében szabadon az, ami volt. A múltam vagyok, és ha nem lennék az, múltam már nem létezne se *számomra*, se *senki számára*. Semmilyen viszonyban nem állna a jelennel. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy nem lenne, csupán azt, hogy léte felderíthetetlenné válna. Az vagyok, aki által múltam világra jön. Ám ettől még nem én *adok* létet annak – ezt fontos megértenünk. Másként fogalmazva nem az „én" reprezentációmként létezik. Múltam nem azért létezik, mert én „reprezentálom". Hanem azért, mert saját múltam *vagyok*, és múltam világban-benne-léte alapján tudom – bizonyos pszichológiai folyamatokon keresztül – önmagam számára reprezentálni azt. Múltam az, aminek lennem kell, természete szerint mégis különbözik lehetőségeimtől. A lehetőségnek, aminek konkrét lehetőségemként szintén lennem kell, az ellentéte éppúgy lehetséges – még ha kisebb mértékben is. A múlt azonban mellőz minden lehetőséget, mert saját lehetőségeit elemésztette. Annak *kell lennem*, ami már egyáltalán nem függ lenni-tudásomtól, ami már önmagában is mindaz, ami lehet. A múltnak, ami vagyok, anélkül kell lennem, hogy bármilyen lehetőségem lenne nem annak lenni. Teljes felelősséget vállalok érte, mintha meg tudnám változtatni, de mégsem tudok más lenni, csak az. Később látni fogjuk, hogy mindig megőrizzük azt a lehetőséget, hogy a múlt *jelentése* megváltozhat, amennyiben a múlt egy olyan egykori jelen, amelynek *jövője lett*. A múlt tartalmából mint olyanból azonban semmit nem tudok elvenni vagy ahhoz hozzátenni. Másként fogalmazva a múlt, ami *én voltam*, az, ami, olyan önmagában-való, amilyenek a világ dolgai. S az a létviszony, amit a múlttal fenn kell tartanom, az önmagában-valóhoz viszonyulás egyik típusa. Vagyis az önmagunkkal való azonosulásé.

Másrészt viszont nem vagyok saját múltam. Nem az *vagyok*, mivel az *voltam*. A másik neheztelése mindig meglep és felháborít: hogyan gyűlölheti valaki abban, ami *vagyok*, azt, aki *voltam*? Az antik bölcselet nagyon ragaszkodott ehhez a tényhez: semmit nem jelenthetek ki önmagamról, ami ne válna tévessé már abban a pillanatban, mikor kijelentem. Hegel sem vonakodott alkalmazni ezt az érvet. Bármit mondok, bármit teszek, abban a pillanatban, hogy az akarok

lenni, már *megtettem*, már *elmondtam*. Vizsgáljuk meg azonban közelebbről ezt az apóriát: eszerint minden ítéletet, amit önmagamról hozok, már hibásnak kell tekintenem, mikor meghozom, mert amikor meghozom, már *más dologgá* váltam. De mit kell itt *más dolgon* értenünk? Ha az emberi valóság egy olyan módját értjük rajta, amelyik ugyanabba az egzisztenciális típusba tartozna, mint az, amelytől elvitatjuk a jelenbeli létezést, ezzel azt mondjuk, hogy hibát követtünk el a predikátumnak a szubjektumhoz való hozzárendelésében, s hogy létezne egy másik hozzárendelhető predikátum is. Csupán annyit kellene tennünk tehát, hogy azt vesszük célba a közvetlen jövőben. Ahogy egy vadász, aki célba vesz egy madarat *ott, ahol azt látja*, elvéti a célt, mert a madár már nincs azon a helyen, amikor a golyó odaér. Csak akkor fogja eltalálni, ha egy kicsit elé céloz, egy olyan pontra, ahova a repülő madár még nem ért el. A madár azért nincs azon a helyen, mert *már* egy másikon *van*; de *valahol* van. Látni fogjuk azonban, hogy a mozgásnak ez az eleai felfogása súlyosan elhibázott: ha jogosan mondhatjuk, hogy a nyíl A–B szakaszban *van*, a mozgás a mozdulatlan helyzetek egymásutánjává válik. Hasonlóképp, ha úgy fogjuk fel, hogy volt egy végtelenül kicsi, de már nem létező pillanat, amikor az voltam, ami most már nem vagyok, olyan rögzített állapotok sorává tesszük magunkat, amelyek a laterna magica képei módjára követik egymást. Ám nem azért nem az *vagyok*, mert az ítéletalkotó gondolkodás és a lét között enyhe eltolódás van, mert az ítélet későbbi a tényhez képest, hanem mert eleve közvetlen létemben, jelenem jelenlétében nem az *vagyok*. Egyszóval nem azért nem az *vagyok*, ami voltam, mert létezik egy változás, egy valamivé válás, amit a lét homogenitásán belül a heterogénbe való átlépésnek foghatunk fel, hiszen csak azért létezhet a létben valamilyen változás, mert létem eleve heterogén a létmódjaimhoz képest. Könnyen adódhatna persze, hogy a világot magyarázzuk a változással, amit a lét és a nem-lét szintéziseként gondolhatnánk el. Ha azonban jobban belegondolunk, a változó lét csak akkor lehet ez a szintézis, ha egy olyan aktusban létezik saját maga számára, amely saját semmijét alapozza meg. Ha nem is vagyok az, ami voltam, ettől még egy olyan semmítő szintézis egységében kell lennem, amit én magam tartok fenn létében, máskülönben semmilyen viszonyban nem tudnék állni azzal, ami már nem vagyok, és teljes pozitivitásom kizárná a változáshoz alapvető fontosságú nem-létet. A változás nem lehet *adott*, nem lehet a lét közvetlen létmódja, mert ha elképzelünk egy ilyesfajta létet, láthatjuk, hogy annak belsejében a lét és a nem-lét csak egymás mellé helyezve létezhet, s semmilyen utólag belehelyezett vagy *külső* struktúra nem tudná az egyiknek a másikkal való kapcsolatát megteremteni. A lét és nem-lét kapcsolata csak belső lehet: a léten mint léten múlik az, hogy a nem-létnek fel kell bukkannia, és a nem-léten, hogy a létet meg kell céloznia, ez pedig nem lehet valamilyen tény, egy természeti

törvény, csak annak a létnek a felbukkanása, amely saját maga létének semmije. Ha tehát nem én *vagyok* saját múltam, ez nem a változás eredeti módján történik, hanem úgy, hogy *annak kell lennem, hogy ne az legyek,* és *nem annak kell lennem, hogy az legyek*. Mindebből világossá kell válnia számunkra a „*voltam*" természetének: nem azért nem az vagyok, ami voltam, mert már megváltoztam, hiszen ez egy már adott időt feltételezne, hanem mert létemmel a *nem lenni* belső viszonyában állok.

Tehát azért tudok nem a saját múltam lenni, mert az *vagyok*; maga az a szükségszerűség alkotja annak egyedüli lehetséges alapját, hogy nem vagyok saját múltam, hogy annak kell lennem. Máskülönben minden pillanatban egyszerre nem is leszek az, és nem is nem leszek az, kivéve egy szigorúan külső szemtanú számára, akinek magának egyébként szintén saját múltjának kellene lennie a *nem lenni* módján.

Ezekből a megjegyzésekből érthetővé válhat, hogy van valami pontatlanság abban a hérakleitoszi eredetű szkepticizmusban, amelyik kizárólag azt hangoztatja, hogy soha nem az vagyok már, aminek mondom magam. Kétségtelen, hogy minden, amiről azt mondhatom, hogy én vagyok, már nem vagyok. Ám rosszul fogalmazunk, ha azt állítjuk, hogy *már* nem az vagyok, hiszen soha nem is voltam az, ha ezen a léten „önmagában létet" értünk. De arra sem következtethetünk, hogy hiba azt mondani, hogy az vagyok, hiszen nagyon is szükséges, hogy az legyek ahhoz, hogy ne az legyek: a „*voltam*" módján vagyok az.

Ily módon minden, amiről azt mondhatom, hogy az önmagában lét értelmében valamilyen tömör, teljes sűrűség értelmében én *vagyok* (haragos, tisztviselő, elégedetlen), az mindig a *múltam*. A múltban vagyok az, ami. Másrészről azonban a lét e súlyos tömörsége mögöttem van, abszolút távolság választja el tőlem, amitől visszazuhan a számomra elérhetőn túlra, minden érintkezést, minden összetartozást megvonva tőlem. Ha boldog vagyok vagy az lettem, már nem vagyok az. De ez nem azt jelenti, hogy boldogtalan *vagyok*: csupán annyit, hogy csak a múltban tudok boldog *lenni*. Nem azért hordom magam mögött létemet, *mert* múlttal rendelkezem, hanem mivel a múlt *kizárólag* azt az ontológiai struktúrát jelenti, amely arra kényszerít, hogy *magam mögött* legyek az, ami vagyok. Ezt jelenti a „volt". Az önmagáért-való eleve azzal a kényszerrel együtt létezik, hogy magára vegye létét, s csakis önmagáért képes létezni. De saját létét csak léte visszavételével tudja magára venni, amivel *távolság* is teremtődik saját lététől. Már csak azzal, hogy azt állítom, az önmagában-való módján *vagyok*, eltávolodom e kijelentés állíthatóságától, hiszen egy ilyen állítás már természetéből fakadóan is egy tagadást von maga után. Az önmagáért-való tehát mindig túl van azon, ami, egyszerűen azért, mert önmagáért az, ami, és mert annak kell lennie. Ugyanakkor azonban mindig *saját* léte és nem egy másik lét

marad mögötte. Így érthetővé válik a „volt" értelme, amely egyszerűen az önmagáért-való léttípusát jellemzi, vagyis az önmagáért-való és a léte közötti viszonyt. A múlt az az önmagában-való, amelyik én vagyok mint *elmúlt*.

Azt a módot azonban még nem vizsgáltuk, ahogy az önmagáért-való saját múltja „volt". Márpedig tudjuk, hogy az önmagáért-való abban az eredendő aktusban jelenik meg, amely által az önmagában-való önmagát semmíti, hogy önmagát megalapozza. Az önmagáért-való saját alapja, amennyiben az önmagában-való bukásává teszi önmagát, hogy az övévé váljon. De ezzel még nem sikerül megszabadulnia az önmagában-valótól. A meghaladott önmagában-való ott marad és kísérti az önmagáért-valót mint eredendő esetlegessége. Az önmagáért-való soha nem képes elérni az önmagában-valót, s nem tudja önmagát mint ekként vagy akként *lévőt* megragadni, sőt azt sem tudja megakadályozni, hogy ne legyen távolságra önmagától, miközben van. Ez az esetlegesség, ez az önmagáért-valótól állandóan távolságra lévő súlyosság, ami soha *nem ő*, de aminek lennie kell, ez az eltávolodott és mégis fennmaradó súly magában az eltávolodásban, ez alkotja a *fakticitást*, s ez alkotja a múltat is. A fakticitás és a múlt két szó, amelyik ugyanazt a dolgot jelöli. Valójában a múlt, ahogy a fakticitás is, az önmagában-való megszüntethetetlen esetlegességét jelenti, aminek anélkül kell lennem, hogy bármilyen lehetőségem lenne nem az lenni. A tényszükségszerűség elkerülhetetlenségét jelenti, de nem a szükségszerűség, hanem a tény alapján. Ez az a ténylét, amely ugyan nem határozhatja meg motivációim tartalmát, de saját esetlegességébe ültetheti át azokat, mivel azok sem eltörölni, sem megváltoztatni nem képesek, mert éppen az a valami, amit mindig szükségszerűen magukkal hordoznak, mikor módosítani akarják amit fenntartanak. Menekülnek az elől, aminek magában abban a törekvésükben is lenniük kell, hogy ne azok legyenek, mert az alapján teszik magukat azzá, amik. Ezért van, hogy egyetlen pillanatban sem vagyok diplomata vagy matróz, amikor tanár vagyok, bármennyire is csak játszani tudom ezt a létet, és soha nem tudok egyesülni vele. Nem valamilyen mágikus erőnek köszönhetően nem tudok visszatérni a múltba, mert az valahogy megakadályoz ebben, hanem pusztán azért, mert a múlt önmagában-való, s mert én önmagamért-való vagyok; a múlt az, ami vagyok anélkül, hogy megélhetném. A múlt a szubsztancia. Ez alapján a karteziánus cogito-érvet inkább úgy kellene megfogalmazni: „Gondolkodom, tehát voltam." A múlt és a jelen látszólagos homogenitása csap be minket. A szégyen, amit tegnap átéltem, az önmagáért-valóból eredt, amikor átéltem. Ezért azt hisszük, hogy még ma is önmagáért-való maradt, és hibásan arra következtetünk, hogy azért nem tudok visszalépni bele, mert *már nincs*. Ám az igazsághoz meg kell fordítanunk a viszonyt: a múlt és a jövő között abszolút heterogenitás áll fenn, s azért nem tudok visszatérni a múltba, mert *van*. Csak

úgy lehetnék az, ha önmagában-való lennék, ha elvesznék benne az azonosuláson keresztül: ami eleve lehetetlen számomra. Valójában a szégyen, amit tegnap éreztem, és ami önmagáért volt, mindig jelenbeli szégyen, és lényegét tekintve még mindig önmagáért-valóként írható le. De létében már *nem* önmagáért *van*, mert már nem reflektáló-reflektált. Önmagáért-valóként leírhatóan egész egyszerűen *van*. A múlt azonban önmagáért-valóból önmagában-valóvá *vált*. A szégyen, amíg megélem, nem az, ami. Most már, hogy *az voltam*, mondhatom: ez szégyen *volt*; azzá vált, ami volt – mögöttem; az önmagában-valóra jellemző tartóssággal és állandósággal rendelkezik, idejét tekintve örök, az önmagában-való teljes önmagához tartozásával bír. Bizonyos értelemben tehát a múlt, amely egyszerre önmagáért-való és önmagában-való, *hasonlít* az értékhez vagy az önmagához, amiket az előző fejezetben írtunk le. Azokhoz hasonlóan a múlt is egy bizonyos szintézisét mutatja annak a létnek, ami az, ami nem és nem az, ami, és annak a létnek, ami az, ami. Ebben az értelemben beszélhetünk a múlt fokozatosan halványuló értékéről. Ezért van az, hogy az emlék azt a létet, amik voltunk, olyan létteljességben jeleníti meg számunkra, amely mintegy költői magasságba emeli azt. A fájdalom, amivel *rendelkeztünk*, a múltba beledermedve továbbra is megjeleníti egy önmagáért-való értelmét, de közben mégis saját magában létezik, a másik, a szobor fájdalmának néma mozdulatlanságában. Nem kell többé önmaga előtt megjelennie, hogy létezővé váljon. Van, ám önmagáért-való jellege már nem saját léte, csupán egy létmód, egy minőség. A pszichológusok csak azért hangoztatták, hogy a tudat egy minőség, amely a pszichikumra anélkül képes hatni vagy nem hatni, hogy azt létében módosítaná, hogy azt a *múltban* szemlélhessék. A pszichikai múlt *először van*, és csak azután önmagáért-való, éppen ahogy Pierre szőke, s ahogy ez a fa egy tölgy.

Azonban a múlt csak *hasonlít* az értékhez, s pontosan ezért *nem* érték. Az értékben az önmagáért-való saját létét megalapozva és meghaladva önmagává válik, az értékben viszont az önmagában-való nyeri vissza magát az önmaga révén. A múlt ezzel szemben először önmagában-való. Az önmagáért-valót az önmagában-való tartja fenn létében, létértelme már nem az, hogy önmagáért van: önmagában-valóvá vált, és ennek alapján jelenik meg nekünk, a maga tiszta esetlegességében. Nincs semmi *oka* annak, hogy múltunk ilyen és ilyen legyen: a múlt a maga teljességében puszta tényként jelenik meg, amellyel számolnunk kell, a múlt *véletlenszerű*. A múlt voltaképpen fordított érték, az önmagában-való által visszanyert és megdermesztett önmagáért-való. Az önmagában-való teljes sűrűsége járja át és vakítja el, s annyira elfojtja, hogy már nem képes reflektáltként létezni a reflektáló számára, és reflektálóként sem a reflektált számára, csak a reflektáló-reflektált pár önmagában-való jelzéseként. Ezért lehet megcélzott tárgy egy önmagáért-való számára, aki *meg akarja valósítani* az érté-

ket és menekülni akar a szorongás elől, amit önmagától való örök távolsága okoz. Azonban lényegét tekintve radikálisan különbözik az értéktől: épp azt jelzi, amiből egyetlen imperatívusz sem képes önmagát levezetni, azt a tényt, ami minden egyes önmagáért-való sajátja, annak esetleges és megváltoztathatatlan tényét, hogy *voltam*.

A múlt tehát az önmagában-való által újra visszanyert és elárasztott önmagáért-való. Hogyan lehetséges ez? Leírtuk, mit jelent egy esemény számára *elmúlt-lenni*, és egy emberi valóság számára *múlttal rendelkezni*. Láttuk, hogy a múlt az önmagáért-való ontológiai törvénye, vagyis hogy minden, ami önmagáért-való lehet, amott kell az legyen, önmaga mögött, a számára hozzáférhetőn túl. Ebben az értelemben tudjuk elfogadni Hegel szavait: „*Wesen ist was gewesen ist.*" Lényegem a múltban van, ez lényegem léttörvénye. Viszont még nem magyaráztuk meg, hogy az önmagáért-való egy konkrét eseménye miért *válik* múlttá. Hogyan válik egy önmagáért-való, aki saját múltja *volt*, azzá a múlttá, amivé egy új önmagáért-valónak lennie kell. A múltba való átlépés létmódváltás. Miféle modifikáció ez? Hogy ezt megértsük, először a *jelenbeli* önmagáért-valónak a léthez viszonyulását kell megragadni. Ezért tehát, mint azt sejthettük is, a múlt tanulmányozása a jelen tanulmányozására utal minket.

B) A jelen

A múlttól eltérően, amely önmagában-való, a jelen önmagáért-való. Milyen léte van a jelennek? A jelen egy sajátos antinómiát hordoz magában: egyrészt szívesen definiáljuk a *lét* segítségével; az van jelen, ami szemben áll a jövővel, ami még nincs, és a múlttal is, ami már nincs. Egy mélyebb elemzés azonban, amely megpróbálná leválasztani a jelent mindarról, ami nem ő, vagyis a közvetlen múltról és a közvetlen jövőről, csak egy végtelenül kicsi pillanatot találna, vagyis ahogy Husserl az *Előadások az időről*[32] című művében megjegyzi, egy végtelen felosztás ideális végpontját: egy semmit. Ily módon, mint minden alkalommal, amikor új nézőpontból közelítjük meg az emberi valóság tanulmányozását, újra arra a bizonyos felszámolhatatlan kettősségre találunk rá, a létre és a semmire.

Mi a jelen elsődleges jelentése? Világos, hogy ami a jelenben létezik, *jelenbeliségének* köszönhetően minden más létezéstől különbözik. Névsorolvasáskor a katona vagy a diák úgy válaszol: „Jelen!" – az *adsum* értelmében. Ezenkívül a *jelen* a *távollévővel* éppúgy szemben áll, mint a *múlttal*. A jelen értelme tehát

[32] Edmund Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002.

valaminél való jelenlét. Azon kell elgondolkodnunk tehát, hogy *minél* van jelen a jelen, és *mi* van jelen. Ez végül bizonyosan elvezet majd minket magának a jelen létének a tisztázásához.

Jelenem a jelen levés. Minél vagyok jelen? Ennél a szobánál, Párizsnál, a világnál, röviden az önmagában-való-létnél. De vajon az önmagában-való-lét is jelen van *nálam*, és annál az önmagában-való-létnél, ami nem? Ha ez így lenne, a jelen a jelenlétek kölcsönös viszonyulása lenne. Nem nehéz belátni azonban, hogy egyáltalán nem ez a helyzet. A valaminél való jelenlét annak a létnek a belső viszonyulása, amely együtt van jelen azokkal a létekkel, amelyeknél jelen van. Soha nem lehet itt szó az egymásmellettiség külsődleges viszonyulásáról. A valaminél való jelenlét az önmagán kívüli létezést jelenti valaminek a közelében. Ami képes valaminél jelen lenni, annak létében olyannak kell lennie, hogy abban más létekhez való létviszonyt tartalmazzon. Csak akkor vagyok képes ennél a széknél jelen lenni, ha egyesültem vele a szintézis ontológiai viszonyában, ha ott vagyok annak a széknek a létében mint *nem* akként *lévő*. Az a lét tehát, amelyik valaminél jelen van, nem képes az „*önmagában-való*" nyugalmában maradni, az önmagában-való nem lehet jelen, éppúgy, ahogy múlt sem: az egész egyszerűen csak *van*. Semmilyen egyidejűségről nem lehet szó két önmagában-valóval kapcsolatban, csak egy olyan lét szemszögéből, amely egyszerre jelen van mindkettőnél, és amely saját maga rendelkezik a jelen levés képességével. A jelen tehát csak az önmagáért-való jelenléte lehet az önmagában-valólétnél. S ez a jelenlét nem lehet egy véletlen vagy valamilyen egyidejűség hatása, épp ellenkezőleg, a jelenlétet már minden egyidejűség feltételezi, s az önmagáért-való egyik ontológiai struktúráját kell alkossa. Ez az asztal csak egy olyan világban lehet jelen ennél a széknél, amelyet az emberi valóság mint jelenlét kísért. Másként fogalmazva, egy olyan típusú létezőt el sem tudnánk gondolni, amelyik *először* önmagáért-való lenne, hogy *azután* legyen jelen a létnél. Az önmagáért-való úgy teszi jelenlévővé magát a létnél, hogy önmagát önmagáért-valóvá teszi, és megszűnik jelen lenni, amikor megszűnik önmagáért-való lenni. Az önmagáért-való létnél való jelenlétként határozza meg magát.

Miféle létnél válik jelenlétté az önmagáért-való? A válasz nyilvánvaló: az önmagáért-való az egész önmagában-való-létnél van jelen. Vagy inkább az önmagáért-való jelenlétének köszönhetően létezik az önmagában-való-lét totalitása. Hiszen a létnél mint létnél való jelenlétnek ezzel a módjával minden lehetősége megszűnik annak, hogy az önmagáért-való *jobban legyen jelen* egy bizonyos létnél, mint a többinél. Még ha létének fakticitása azt is eredményezi, hogy inkább *itt* van, mint máshol, *itt* lenni nem ugyanazt jelenti, mint *jelen* lenni. Az *itt-lét* csak azt a perspektívát határozza meg, amely alapján az önmagában-való-lét totalitásánál való jelenlét megvalósul. Az önmagáért-valónak köszönhe-

tő tehát, hogy a létek ugyanazon jelenlét *számára* léteznek. A létek együttesen jelenlévőként tárulnak fel egy világban, amelyben az önmagáért-való saját húsává és vérévé teszi azokat, önmagának azzal a teljes ek-sztatikus feláldozásával, amit jelenlétnek nevezünk. Az önmagáért-való áldozata „előtt" lehetetlen volna azt mondani, hogy a létek együtt léteztek, vagy azt, hogy elkülönülten. Az önmagáért-való az a lét, amely révén a jelen belép a világba; a világbeli létek csak annyiban vannak együttesen jelen, amennyiben egy önmagáért-való mindannyiuknál egyszerre van jelen. Amit tehát az önmagában-valókkal kapcsolatban általában jelennek szoktunk hívni, az élesen különbözik azok lététől, minthogy *semmi több*, mint együttes jelenlétük, amennyiben egy önmagáért-való jelen van náluk.

Most már tudjuk, *mi van jelen* és hogy *minél* van jelen a jelen. De mi a *jelenlét*?

Láthattuk, hogy nem lehet két létező puszta együttes jelenléte egyszerű külsődleges viszonyként elgondolva, mivel ez egy harmadik vonatkoztatási pontot követelne meg, amellyel ez az együttes jelenlét megalapozhatóvá válna. Ez a harmadik pont a dolgok együttes jelenléte esetében a világ közegében létezik: az önmagáért-való az, aki megalapozza ezt az együttes jelenlétet, mindegyiknél együttesen jelenlévővé téve magát. Ám az önmagáért-való önmagában-valólétnél való jelenléte esetén nem rendelkezhetünk ilyen harmadik vonatkoztatási ponttal. Semmilyen tanú, még akár Isten sem képes *megalapozni* ezt a jelenlétet; az önmagáért-való maga csak úgy képes megérteni azt, ha a jelenlét *már van*. Ez a jelenlét azonban mégsem létezhet az önmagában-való módján. Ez azt jelenti, hogy az önmagáért-való eredendően annyiban van jelen a létnél, amennyiben saját maga számára ő maga tanúskodik az együttes jelenlétről. Hogy kell ezt értenünk? Tudjuk, hogy az önmagáért-való az a lét, amely saját létének tanújaként létezik. Márpedig az önmagáért-való akkor van jelen a létnél, ha intencionálisan önmagán kívülre irányul, a létre. S oly szorosan kell kötődnie a léthez, amennyire az azonosulás nélkül csak lehetséges. Ez a kötődés, mint a következő fejezetben látni fogjuk, azért valóságos, mert az önmagáért-való a léttel való eredendő kapcsolatából születik: saját magának tanúskodik önmagáról, hogy *nem* ekként a létként *van*. S ebből adódóan kívül van önmagán, a létnél és a létben mint nem ez a lét. Ez egyébként magának a jelenlétnek a jelentéséből levezethető: egy létnél való jelenlét maga után vonja, hogy belső kapcsolat fűz minket ehhez a léthez, máskülönben a jelenlétnek semmilyen kapcsolata nem lehetne a léttel; ez a belső kapcsolat azonban egy negatív kapcsolat, tagadja a jelenlévő létről, hogy az a lét lenne, amelynél jelen van. Máskülönben ez a belső kapcsolat puszta és egyszerű azonosulássá válna. Az önmagáért-való létnél való jelenléte tehát azt vonja maga után, hogy az önma-

gáért-való önmagáról tanúskodik a lét jelenlétében, mint olyan létről, aki nem az a lét. A létnél való jelenlét az önmagáért-való jelenléte, amennyiben nincs. Hiszen a tagadás nem egy létmódbeli különbségre vonatkozik, amely az önmagáért-valót megkülönböztetné a léttől, hanem egy létkülönbségre. Ezt fejezzük ki tömören, mikor azt mondjuk, hogy a jelen *nincs*.

Mit jelent a jelennek és az önmagáért-valónak ez a nem-léte? Ennek megragadásához vissza kell térnünk az önmagáért-való létmódjához, és röviden fel kell vázolnunk a léthez való ontológiai viszonyulását. Az önmagáért-valóról mint olyanról soha nem mondhatjuk, hogy *van*, abban az értelemben, ahogy például azt mondjuk: kilenc óra *van*, vagyis a lét önmagával való teljes megfelelése értelmében, amely tételezi és meg is haladja önmagát, s amelyre a passzivitás kívüliségei jellemzők. Hiszen az önmagáért-való olyan megjelenéssel rendelkezik, amely a reflektáltat a reflektálóhoz kapcsolja, anélkül azonban, hogy létezne bármilyen tárgy, amelynek a reflektált a reflektáltja lenne. Az önmagáért-való nem rendelkezik léttel, mert léte mindig távol van tőle: amott a reflektáltban, ha a megjelenőt tekintjük, amely csak a reflektáló *számára* megjelenés, avagy reflexió; amott a reflektáltban, ha a reflektálót tekintjük, amely önmagában csupán *ennek a* reflektáltnak a puszta reflektáló funkciója. Azonkívül az önmagáért-való önmagában nem a lét, mivel kifejezetten mint nem a létként lévő hozza magát létre. Az önmagáért-való valaminek a tudata mint valaminek belső tagadása. Az intencionalitás és az ipszeitás alapstruktúrája a tagadás, s ez az önmagáért-való *belső* viszonyulását jelenti a dologhoz; az önmagáért-való kívül jön létre, a dologból kiindulva, mint ennek a dolognak a tagadása, az önmagában-való-léthez való elsődleges viszonyulása tehát a tagadás. Önmagáért-valóan „van", vagyis mint szétszóródott létező, mivel úgy tárul fel saját magának, mint aki nem a lét. Kétszeresen is eltávolodik a léttől, a belső széttagozódás és az egyértelmű tagadás révén. A jelen pedig pontosan a létnek ez a tagadása, a léttől való menekülés, amennyiben a lét úgy van *itt*, hogy elszökünk előle. Az önmagáért-való a menekülés formájában van jelen a létnél. A jelen folyamatos menekülés a léttől. Ezzel pontosítottuk a jelen elsődleges értelmét: a jelen *nincs*; a jelen pillanat abból a felfogásból származik, amely az önmagáért-valót valóssá teszi és eldologiasítja. Ebből a felfogásból ered, hogy az önmagáért-valóra azzal mutatunk rá, ami *van*, és aminél jelen van, például ezzel az óramutatóval. Ha így értenénk, értelmetlen lenne azt mondani, hogy az önmagáért-valónak most kilenc óra van, viszont egy önmagáért-való jelen lehet egy kilenc órán álló mutatónál. Tévesen azt a létet nevezik jelennek, amelynél a jelen jelenlét. A jelent lehetetlen a pillanat formájában megragadni, mivel a pillanat az az időpont kellene legyen, amikor a jelen *van*. Márpedig a jelen nincs, a jelen a menekülés formájában válik jelenné.

A jelen azonban nem csupán az önmagáért-való által jelenné váló nem-lét. Mint önmagáért-való, saját létével önmagán kívül rendelkezik, önmaga előtt és mögött. Önmaga mögött saját múltja *volt*, önmaga előtt saját jövője *lesz*. Menekül az együttes jelenléttől és attól a léttől, ami volt, afelé a lét felé, ami lesz. Mint jelen nem az, ami (múlt) és az, ami nem (jövő). Ezzel a jövő vizsgálatára utal minket.

C) A jövő

Jegyezzük meg először is, hogy az önmagában-való nem lehet jövő, és nem is tartalmazhatja a jövő valamely darabját. A telihold, mikor a holdsarlót nézem, csak „abban a világban" jövő, amelyik az ember számára tárul fel: a jövő az ember révén jön világra. Önmagában ez a félhold az, ami. Semmi nincs potencialitásban benne. A félhold aktualitás. Nem létezik tehát sem jövő, sem múlt az önmagában-való-lét eredendő temporális fenoménjeiként. Az önmagában-való jövője, ha létezne, *önmagában-valóan* létezne, elválasztva a léttől és a múlttól. Még ha el is fogadnánk, mint Laplace, egy olyan teljes determinizmust, amely biztosítaná, hogy *előre lássunk* egy jövőbeli állapotot, akkor is szükséges lenne, hogy ez a jövőbeli fennállás a jövendő mint olyan valamely előzetes feltárulásán, a világ el-jövendő-létén rajzolódjon ki – máskülönben az idő illúzióvá válna, a kronológia pedig szigorúan logikus és dedukálható rendbe simulna bele. Ha azonban a jövendő a világ horizontján rajzolódik ki, az csak egy olyan lét által lehetséges, amely saját jövendőjeként *van*, vagyis ami el-jövendő önmaga számára, aminek létét saját létének önmagához-jövése alkotja. Itt újra azokra az ek-sztatikus struktúrákra lelünk rá, amelyeket a múlttal kapcsolatban leírtunk. Csak egy olyan lét rendelkezhet jövendővel, amely saját léte kell legyen ahelyett, hogy egyszerűen csak lenne.

Ám mit jelent tulajdonképpen az, hogy valami saját jövőjeként van? S melyik léttípus birtokolja a jövőt? Mindenekelőtt el kell utasítanunk azt a gondolatot, hogy a jövő egy *reprezentáció*. Először is a jövőt nagyon ritkán „reprezentáljuk". S amikor ezt tesszük, mint Heidegger mondja, akkor tematizáljuk, és megszűnik az *én* jövőm lenni, hogy reprezentációm közömbös tárgyává váljon. Másodszor, még ha reprezentálnám is, akkor sem tudna reprezentációm „tartalma" lenni, mivel ennek a tartalomnak, ha valóban tartalom lenne, jelen kellene lennie. Azt mondják erre, hogy ezt a jelenbeli tartalmat egy „jövőítő" intenció élteti. Ennek semmi értelme. Még ha létezne is ez az intenció, annak vagy jelenbelinek kellene lennie – s így a jövővel kapcsolatos probléma gyaníthatóan semmilyen megoldásra nem lelne –, vagy a jelent ugyan a jövőbe transzcendálná, s ezzel az

intenció léte el-jövendő lenne, de ettől még ugyanúgy el kellene ismernünk a jövő számára valamilyen, az egyszerű „percipi"-től különböző létet. Egyébként, ha az önmagáért-való saját jelenére lenne korlátozva, hogyan tudná reprezentálni a jövőt? Hogyan lenne ismerete vagy előérzete arról? Semmilyen kigondolt eszme nem lenne képes a jövő valódi megfelelőjét nyújtani számára. Ha egyszer a jelent a jelenbe zártuk, nyilvánvaló, hogy már soha nem lesz képes kiszabadulni onnan. Semmit nem érünk vele, ha ezután „jövővel terhesnek" tartjuk. Ez a kifejezés vagy nem jelent semmit, vagy a jelen aktuális hatásosságát jelöli, vagy az önmagáért-való léttörvényét, mint amely saját maga számára jövőbeli, s ebben az utóbbi esetben csupán megjelöli azt, amit pedig le kellene írnunk, és meg kellene magyaráznunk. Az önmagáért-való csak egy önmagához való eredendő és előzetes viszonyulás alapján lehetne „jövővel terhes", vagy „a jövőre való várakozás" vagy „a jövőről való ismeret": a tematikus előrelátásnak legkisebb lehetőségét sem ismerhetjük el az önmagáért-valóval kapcsolatban, még akkor sem, ha a tudományos univerzum meghatározott állapotaira vonatkozik is, ha az önmagáért-való nem olyan lét, amely önmagához a jövő felől érkezik, hanem olyan lét, amely úgy válik létezővé, hogy saját létével önmagán kívül, a jövőben rendelkezik. Vegyünk egy egyszerű példát: az a pozíció, amit egy pillanatra felveszek a teniszpályán, csak abból a mozdulatból nyer értelmet, amellyel végül ütőmmel a labdát át fogom ütni a háló fölött. De nem a „tiszta reprezentációnak", a jövőbeli mozdulat reprezentációjának engedelmeskedem, és nem is a mozdulat végrehajtására irányuló „szilárd akaratnak". A reprezentációk és akaratok csupán idólumok, amelyeket a pszichológusok találtak ki. A jövőbeli cselekedet, anélkül, hogy tematikus módon tételezném, a hátam mögé kerül, az általam felvett pozíciók fölé, hogy megvilágítsa, összekapcsolja, módosítsa azokat. Kezdetben csak a labdára utalt puszta pályára-vetettség vagyok, mint önmagam hiánya, s azok a köztes pozíciók, amelyeket felveszek, csak eszközök, amelyek az adott jövőbeli állapothoz közelítenek, hogy feloldjanak benne, értelmét mindegyik kizárólag e jövendő állapot *által* nyeri el. Tudatomnak egyetlen olyan összetevője sincs, amelyet ehhez hasonlóan ne a jövőhöz való belső viszonyulás határozna meg. Hogy írok, dohányzom, iszom, hogy pihenek, minden egyes tudatom értelme bizonyos távolságban van tőlem, amott, kívül. Ebben az értelemben joggal mondja Heidegger, hogy „a 'Dasein' mindig végtelenül több, mint ami akkor lenne, ha pusztán jelenére korlátoznánk". Sőt, ez a korlátozás lehetetlen is lenne, hiszen akkor az önmagáért-valóból önmagában-valót csinálnánk. Jogosan állították tehát, hogy a célszerűség fordított okozatiság, vagyis a jövőbeli állapot hatása a jelenre. Viszont nagyon gyakran elfelejtették mindezt szó szerint érteni.

Jövőn ne egy olyan „mostot" értsünk, amely még nincs. Így visszaesnénk az önmagában-valóba, és az időt még inkább úgy kellene tekintenünk, mint a dolgok adott és statikus tartalmazóját. A jövő *az, aminek lennem kell*, amennyiben képes vagyok nem az lenni. Emlékeztessünk arra, hogy az önmagáért-való úgy jeleníti meg magát a lét előtt, mint ami nem ez a lét, és mint ami a múltban lett saját léte. Ez a jelenlét menekülés. Nem a léthez képest megkésett és nyugodt jelenlétről van itt szó, hanem a léten kívülre szökésről valami más felé. S ez a menekülés kettős természetű, hiszen mikor a léttől menekül, ami nem ő, a jelenlét tulajdonképpen attól a léttől menekül, ami ő volt. *Mi* felé menekül azonban? Ne felejtsük el, hogy az önmagáért-való hiány, amennyiben azért jeleníti meg magát a létnél, hogy meneküljön attól. A lehetőség az, *aminek* az önmagáért-való híján van, hogy önmaga lehessen, vagy ha jobban tetszik, a távoli megjelenése annak számára, ami vagyok. Ez alapján ragadhatjuk meg a menekülés értelmét, ami a jelenlét: menekülés *saját léte* felé, vagyis afelé az önmaga felé, ami akkor lesz, ha egybeesik azzal, aminek híján van. A jövő az a hiány, ami mint hiány kiszakítja az önmagáért-valót a jelenlét önmagában-valójából. Ha semminek nem lenne híján, visszaesne a létbe, és teljesen beleveszne a *létnél való jelenlétbe*, hogy cserébe a teljes identitás elszigeteltségére tegyen szert. A hiány mint olyan biztosítja számára, hogy jelen legyen, s azért képes önmagán kívül lenni mint jelenlét egy önmagában-valónál, ami nem ő, mert kívül van saját magán, egy olyan hiányzó felé vetülve ki, ami túl van a világon. A jövő az a determináló lét, aminek az önmagáért-valónak lennie kell a léten túl. Jövő azért létezik, mert az önmagáért-való saját léte kell legyen ahelyett, hogy egyszerűen csak lenne. Az önmagáért-való az együttesen jelenlévő önmagában-valók módján nem lehet az, aminek lennie kell, máskülönben anélkül létezne, hogy múltjának kellene lennie. A jövő nem képzelhető el olyan teljesen determinált állapotként, amely pusztán a jelenlétnek lenne híján, ahogy Kant fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a létezés semmit nem tesz hozzá a fogalom tárgyához. De a jövő nem létezni sem tud, máskülönben az önmagáért-való csak egy *adottság* lenne. A jövő az, amivé az önmagáért-való teszi magát, miközben saját magát folyamatosan úgy ragadja meg, mint aki önmagához képest befejezetlen. Az, ami távolból kísérti a reflektáló-reflektáltat, és aminek köszönhetően a reflektáltat a reflektáló (és fordítva) még-nemként ragadja meg. Ennek a hiányzónak azonban az önmagáért-valóval, ami híján van valaminek, ugyanazon felbukkanás egységében kell adva lennie, máskülönben nem lenne semmi, amihez képest az önmagáért-való még-nemként ragadhatná meg magát. A jövő úgy tárul fel az önmagáért-valónak, mint ami még nem ő, mivel az önmagáért-való e feltárulásban nem-tételezett módon még-nemként alakul ki saját maga számára, és mivel önmagát úgy teszi létezővé, mint önmaga jelenen

kívülre vetítését, afelé, ami még nem ő. S persze jövő nem létezhet ezen feltárulás nélkül. S e feltárulás maga kényszeríti, hogy önmagának feltáruljon, vagyis kikényszeríti az önmagáért-való saját magának való feltárulását, máskülönben az egész feltárulás a tudattalanba, vagyis az önmagában-valóba zuhanna bele. Csak egy olyan lét rendelkezhet tehát jövővel, amely önmaga számára saját feltárulása, vagyis aminek a léte kérdéses önmaga számára. S megfordítva, egy ilyen lét csak a még-nem perspektívájában létezhet önmaga számára, hiszen saját magát semmiként ragadja meg, vagyis olyan létként, amelynek a létéhez hiányzó kiegészítő része távol van tőle. Távol, vagyis túl a léten. Így tehát a jövő mindaz, ami az önmagáért-való a léten túl.

Mit jelent ez a „túl"? Hogy ezt megragadhassuk, meg kell jegyeznünk, hogy a jövő az önmagáért-való egy alapvető tulajdonságával rendelkezik: a jövő létnél való jelenlét. S *ennek* az önmagáért-valónak a jelenléte, vagyis azé az önmagáért-valóé, aminek a jövője. Mikor azt mondom: *én* boldog leszek, ez az önmagáért-való lesz boldog, ez az aktuális „Erlebnis" mindazzal együtt, ami *volt*, és amit maga után vonszol. S létnél való jelenlét formájában lesz az, vagyis mint az önmagáért-való jövőbeli jelenléte egy együttes jövőbeli létnél. Olyannyira, hogy a jelenbeli önmagáért-való értelme rendszerint az együttes jövőbeli lét, amennyiben az úgy fog feltárulni a jövőbeli önmagáért-valónak, mint aminél ez az önmagáért-való lesz jelen. Hiszen az önmagáért-való a jelenlét formájában a világ*nak*, nem pedig önmagam*nak* a tételező tudata. A tudat számára tehát rendszerint a *jövőbeli világ* tárul fel anélkül, hogy felfigyelne rá, hogy itt arról a világról van szó, amely egy tudat számára jelenik majd meg, arról a világról, amelyet egy eljövendő önmagáért-való jelenlétén keresztül tekintünk jövőnek. E világnak jövőként csak annyiban van értelme, amennyiben abban jelen vagyok mint *másik*, aki egy másik fizikai, affektív, társadalmi stb. helyzetben én *leszek*. S mégis ott van a jelenlegi önmagamért-való végpontján, és az önmagában-való-léten túl van, s elsősorban emiatt vagyunk hajlamosak a jövőt a világ valamely állapotaként megjeleníteni, és azután önmagunkat csak ennek a világnak az alapján. Ha írok, a szavak*nak* a tudatával rendelkezem mint leírtakéval és leírás előtt állókkal. Csak a szavak jelenítik meg a jövőt, ami rám vár. De már az a puszta tény is, hogy *leírandókként* jelennek meg, maga után vonja, hogy az írás mint nem-tételező öntudat egy lehetősége annak, hogy legyek. Ily módon a jövő, mint egy önmagáért-való létnél való jövőbeli jelenléte magával rántja az önmagában-való-létet a jövőbe. A lét, amelynél majd jelen lesz, a jelenbeli önmagáért-valóval együttesen jelenlévő önmagában-való értelme, ahogy a jövő az önmagáért-való értelme. A jövő egy közös jövőbeli létnél való jelenlét, mert az önmagáért-való csak önmagán kívül képes létezni, a lét közelében, és mert a jövő egy jövőbeli önmagáért-való. Így azonban a jövő révén egy jövendő érke-

zik a világba, vagyis az önmagáért-való saját értelmeként egy olyan létnél való jelenlétként *van*, amely túl van a léten. Az önmagáért-való által a lét egy túlija tárul fel, ahol annak kell lennie, ami. A híres megfogalmazás szerint „azzá kell válnom, ami voltam", de egy olyan világban kell azzá válnom, amelyik maga is már *megváltozott*, s *az alapján* változott meg, ami most. Ez annyit jelent, hogy a világot saját lehetőségeivel ruházom fel, azon állapota alapján, ahogy most megragadom: a determinzmus önmagam jövőbe vetítése alapján jelenik meg. A jövő tehát különbözik a képzeletbelitől, amelyben az is lehetek, ami nem vagyok, amelyben szintén egy olyan létben lelek rá saját értelmemre, aminek lennem kell, de ott az önmagáért-való, aminek lennem kell, a világ semmítésének alapjáról emelkedik ki, a létező világ *mellett*.

Ám a jövő nem kizárólag az önmagáért-való léten túli létnél való jelenléte. A jövő valami, ami vár arra az önmagáért-valóra, aki vagyok. Ez a valami én magam vagyok: amikor azt mondom, *én* boldog leszek, akkor természetesen jelenlegi énem az, múltját mindig maga mögött vonszolva, aki boldog lesz. A jövő tehát én vagyok, amennyiben önmagamra várok mint a léten túli létnél való jelenlétre. Kivetítem magam a jövőbe, hogy megalapozzam magam azzal, aminek híján vagyok, vagyis azzal, amit, ha jelenemhez szintetikusan hozzákapcsolnék, akkor az lennék, ami vagyok. Aminek tehát az önmagáért-valónak mint a léten túli létnél való jelenlétnek lennie kell, az saját lehetősége. A jövő az az ideális pont, ahol a fakticitás (múlt), az önmagáért-való (jelen) és lehetősége (jövő) hirtelen és végtelen összesűrűsödése végül az *önmaga* felbukkanásával jár, ami az önmagáért-való önmagában létezését jelentené. Amikor az önmagáért-való saját jövője felé vetül előre, akkor az önmagában-való felé vetül. Ebben az értelemben az önmagáért-való azért kell saját jövője legyen, mert csak önmaga előtt és a léten túl képes alapja lenni annak, ami: az önmagáért-való természetéhez tartozik hozzá, hogy „egy mindig jövőbeli űrnek" kell lennie. Éppen ezért az önmagáért-való a jelenben soha nem fog *azzá válni*, aminek egykor a jövőben lennie kellett. A jelenbeli önmagáért-való egész jövője belezuhan a múltba az önmagáért-valóval együtt. Egy adott önmagáért-való múltbeli jövője lesz, vagyis előidejű jövő. A jövő nem *valósul meg*. Ami megvalósul, az a jövő révén *kijelölt* önmagáért-való, ami ezzel a jövőhöz való viszonyulásában alakítja ki magát. A teniszpályán például végső pozícióm felől a jövő minden lehetséges köztes pozíciómat meghatározta, s azok végső soron egy olyan végső pozícióhoz kötődtek, amely teljesen identikus volt jövőbeli mozdulataim értelmével. Ám ez a „kötöttség" csupán ideális, valóságosan nem létezik: a jövő nem hagyja, hogy kötődjünk hozzá, hanem elmerül a múltban mint egykori jövő, s a jelenbeli önmagáért-való a maga teljes fakticitásában mint saját semmijének alapja, s ezáltal egy újabb jövő hiánya tárul fel. Ebből ered az az ontológiai csalódás,

amely az önmagáért-valóra minden jövőbe vezető úton ott vár: „Milyen szép volt a Köztársaság a Császárság idején!" Még ha jelenem tartalmát tekintve pontosan azonos is azzal a jövővel, amely felé a léten túlra kivetültem, az nem *ez* a jelen, hiszen én a jövő mint jövő felé vetültem ki, vagyis létem elérésének végpontja felé, ami az *önmaga* felbukkanásának helye.

Most már jobb helyzetben vagyunk, hogy kikérdezzük a jövőt léte felől, hiszen láttuk, hogy a jövő, amelynek lennem kell, egyszerűen *lehetőségemet* jelenti a léten túli létnél jelenlétre. Ebből a szempontból a jövő élesen szemben áll a múlttal. A múlt az a lét, ami önmagamon kívül vagyok, ám amivel kapcsolatban nincs lehetőségem nem az lenni. Ezt hívtuk úgy: múltunknak lenni önmagunk *mögött*. A jövő, amelynek lennem kell, ezzel szemben olyan lét, ami csak *lehetek*: mivel szabadságom emészti létében alulról. Ez annyit jelent, hogy a jövő alkotja a jelenlegi önmagáért-valóm értelmét, lehetőségem kivetülését, de egyáltalán nem határozza meg a jövendő önmagamért-valót, mert mindig az önmagáért-valóra hárul, hogy ebben a lét semmítésére vonatkozó kényszerben saját semmijének az alapja legyen. A jövő csak felvázolja azt a keretet, amelyben az önmagáért-való saját magát létrehozza, ami a létet egy másik jövő felé való menekülésként teszi jelenvalóvá. A jövő az, ami akkor lennék, ha nem lennék szabad, és ami csak azért tudok az *az kell lennem* formájában lenni, mert szabad vagyok. Abban a pillanatban, hogy a jövő feltűnik a horizonton, hogy az alapján, ami leszek, bejelentse, mi vagyok („Mit csinálsz?" „Épp ezt a szőnyeget szögelem, ezt a képet akasztom a falra."), már csak abból is, ami önmagáért-jelenlévő jövő természetéből adódik, erejét veszti, mert ekkor úgy lesz az önmagáért-való, ami lesz, hogy saját magát határozza meg létében, a jövő pedig, amely az önmagáért-való előzetes vázlatának formájában elmúlt jövővé válik, már csak a múltból ösztönözheti arra, hogy az legyen, amivé magát teszi. Egyszóval a „lehetek az" állandó perspektívájában vagyok saját jövőm. Innen az a szorongás, amit fentebb leírtunk, s ami abból ered, hogy nem vagyok eléggé az a jövő, aminek lennem kell és ami értelmet ad jelenemnek: olyan lét vagyok, akinek az értelem mindig problematikus. Hiába szeretne az önmagáért-való saját lehetőségéhez kötődni, mint egy olyan léthez, amelyik saját magán kívül ő maga, de ott legalább *bizonyosan* ő maga: az önmagáért-való mindig csak problematikus módon tud saját jövője lenni, mivel egy olyan semmi választja el attól, amelyik ő maga: egyszóval szabad, és szabadsága önmaga számára saját határát jelenti. Szabadnak lenni annyi, mint szabadságra ítéltetni. Ezért tehát a jövő mint jövő nem létezik. Nem létezik *önmagában-valóan* és nem létezik az önmagáért-való létmódján sem, mivel a jövő az önmagáért-való *értelme*. A jövő nem van, hanem *lehetségessé tesz*. A jövő a jelenbeli önmagáért-való értelmeként létező lehetőségek folya-

matos lehetségessé válása. Ez az értelem pedig problematikus, és mint olyan, radikálisan megvonja magát a jelenbeli önmagáért-valótól.

Az így leírt jövő nem a jövendő pillanatok kronologikusan rendezett és homogén sorozatának felel meg. Persze létezik a lehetőségeimnek egyfajta hierarchiája. De ez a hierarchia nem felel meg az egyetemes időbeliség rendjének, nem az eredendő időbeliség alapjain nyugszik. A lehetőségek végtelene *vagyok*, mivel az önmagáért-való értelme összetett és nem szorítható bele egyetlen formulába. Emellett azonban egy bizonyos lehetőség meghatározóbb lehet a jelenbeli önmagáért-való értelmére nézve, mint egy másik, amelyik mégis közelebb áll hozzá az egyetemes időben. Például az valódi lehetőségem, ami vagyok, hogy két órakor meglátogassam egy barátomat, akit két éve nem láttam. Ám közelebbi lehetőségeim – hogy taxival, busszal, metróval vagy gyalog menjek – jelenleg még meghatározatlanok. Ezek egyikének sem *vagyok* lehetősége. Léteznek bizonyos lyukak is lehetőségeim sorozatában. A lyukak a megismerésben majd egy homogén és hézagoktól mentes idővé töltődnek ki – a szándékosan végrehajtott cselekvés során, vagyis a tematizáló és racionális választás során, azoknak a lehetőségeimnek a működésbe léptetésével, amelyek nem léteznek, soha nem lesznek az *én* lehetőségeim, s amelyeket teljesen közömbösen valósítok majd meg, *hogy eljussak* egy olyan lehetőséghez, amely már én vagyok.

II.
Az időbeliség ontológiája

A) A statikus időbeliség

Az idő három ek-sztázisának fenomenológiai leírása most már biztosítja számunkra, hogy az időbeliséget olyan egységesítő struktúraként közelítsük meg, amely magába olvasztja a másodlagos ek-sztatikus struktúrákat. Ezt az újabb vizsgálódást azonban két különböző nézőpontból kell végrehajtanunk.

Az időbeliséget gyakran meghatározhatatlannak tartják. Mégis mindenki elfogadja, hogy az idő mindenekelőtt egymásra következés. Az egymásra következés pedig olyan rendként határozható meg, amelynek az előtt-után viszony a rendezőelve. Az időbeli sokaság egy előtt-után szerint rendezett sokaság. Először tehát az „*előtt*" és „*után*" terminusok kialakulásával és az ezzel járó követelményekkel kell foglalkoznunk. Ezt fogjuk időbeli *statikának* nevezni, minthogy az előtt és után fogalmai a maguk szigorúan rendezett aspektusában és a tulajdonképpeni változástól függetlenül is szemlélhetők. Az idő azonban nem csupán egy meghatározott sokaság számára rögzített rend: ha közelebbről megvizs-

gáljuk, az egymásra következés *tényét* állapítjuk csak meg, vagyis azt a tényt, hogy egy bizonyos után előtté *válik*, hogy a jelen múlttá *válik*, és a jövő előidejű jövővé. Ezért később az időbeli *dinamika* is vizsgálatra szorul. Nyilvánvaló, hogy az időbeli dinamikán belül kell majd az idő statikus voltának titkát megtalálnunk. Érdemes azonban szétválasztani a problémákat. Bizonyos értelemben állíthatjuk, hogy az időbeli statika részben tekinthető úgy, mint az idő formális struktúrája – amit Kant az idő*rend*nek nevez –, a dinamikus pedig az idő materiális lefolyásának felel meg, vagy a kanti terminológiánál maradva, az idő *lefolyásának*. Érdemes tehát a rendet és a lefolyást egymás után megvizsgálni.

Az „előtt-után" rendjét először is az irreverzibilitás okozza. Egy olyan sorozatot fogunk egymásra következőnek nevezni, amelynek elemeit csak egymás után és csak egy bizonyos irányban haladva nézhetjük. Az *előtt* és *után* fogalmaiban azonban – pontosan azért, mert a sorozat elemei *egymás után* tárulnak fel és mindegyik kizárja a másikat – az elválasztottság formáit akarták látni. S valóban, épp az idő választ el például vágyaim megvalósulásától. Azért vagyok kénytelen várni vágyaim megvalósulására, mert az más események *után* helyezkedik el. Az „utánok" egymásra következése nélkül *rögtön* az lennék, ami lenni akarok, nem lenne távolság önmagam és önmagam között, s a cselekedet és az álom sem különülne el egymástól. A regényírók és a költők alapvetően az időnek ehhez az elválasztó erejéhez ragaszkodnak, valamint egy olyan szomszédosság eszméjéhez, amely már az időbeli dinamika hatáskörébe tartozik: ahhoz, hogy minden „most" arra van ítélve, hogy „egykorrá" váljon. Az idő felemészt és elmélyít, elválaszt, elszökik. Még az is elválasztó jellegének köszönhető – az embert elválasztva szenvedésétől, szenvedésének tárgyától –, hogy gyógyítani képes.

„Majd az idő megold mindent" – mondja a király don Rodrigueznek. Elsősorban az a szükségszerűség érintette meg általában az embereket, hogy minden lét számára az egymást követő *utánok* végtelen szétszóródásában felszabdalt lét jut osztályrészül. Még az *állandó dolgoknak* is, még ennek az asztalnak is, ami változatlan marad, mialatt én változom, időbeli szétszóródássá kell kibontania és felszabdalnia létét. Az idő elválaszt önmagamtól, attól, ami voltam, ami lenni akarok, amit csinálni akarok, a dolgoktól, másoktól. S az időt választjuk a távolság gyakorlati mércéjéül is: félórára vagyunk attól a várostól, egy órára attól a másiktól, három óra kell még, hogy befejezzük ezt a munkát stb. Ezekből a premisszákból az következik, hogy ha a világot és az embert időbeliként szemléljük, az előttre és utánra való szétmorzsolódásnak áldozataivá válnak. E szétmorzsolódás oszthatatlan alapegysége, az időbeli oszthatatlan, a *pillanat* lesz, amely bizonyos meghatározott pillanatok *előtt* és más pillanatok *után* helyezkedik el, de nem hordozza sem az előttet, sem az utánt saját belsejében. A pillanat felosztható és időtlen, mivel az időbeliség egymásra következés; ám így

a világ a pillanatok végtelenjének porába süpped. Descartes számára is problémát jelent például, *hogyan* lehet átlépni az egyik pillanatból a másikba: a pillanatok egymás mellett állnak, vagyis a *semmi* választja el őket egymástól, mégsincs semmilyen kapcsolat közöttük. Proust is arról gondolkodik, hogyan képes Énje az egyik pillanatból a másikba átlépni, például miért találja meg egy éjszakai alvás után újra előző napi Énjét, s nem valamelyik másikat. S az empiristák is, ennél sokkal radikálisabb módon, reménytelenül próbálkoztak a pszichikus élet pillanataiból egy transzverzális egység látszatának megalkotásával, miután az éntől megtagadtak minden állandóságot. Amikor tehát mindentől különválasztva nézzük az időbeliség bomlasztó hatalmát, akkor be kell vallanunk, hogy egy lény, aki egy adott pillanatban létezett, nem formálhat jogot arra, hogy a következő pillanatban is létezzen, sőt még egy jövőt illető hipotézisre vagy lehetőségre sem. A probléma ekkor annak magyarázata lesz, hogyan létezik egyáltalán világ, vagyis egymással összekapcsolódó időbeli változások és állandóságok.

Az időbeliség mégsem kizárólag és nem is elsősorban elválasztás. Ennek belátásához elég, ha csak egy kicsit jobban szemügyre vesszük az *előtt* és *után* fogalmát. Azt mondjuk, A B *után* van. Ezzel A és B között éppen hogy olyan *rend*-viszonyt hoztunk létre, amely azok egyesülését feltételezi e rend belsejében. Ha A és B között semmilyen más viszony nem lenne, akkor is megfelelően biztosítva lenne kapcsolatuk, mert gondolatban eljuthatnák az egyiktől a másikhoz, és az egymásra következés révén egyesíthetnénk őket. Ha tehát az idő elválasztás, akkor is az elválasztás egy sajátos típusa: olyan felosztás, amely egyesít. Legyen, mondják, de ez az egyesítés egy par excellence külső viszonyt teremt. Amikor az asszociacionisták igazolni próbálják, hogy a pszichikai benyomásokat csak tisztán külső kapcsolatok kötik össze egymással, akkor vajon nem a puszta „szomszédosságként" felfogott előtt-után viszonyra redukálnak minden asszociatív kapcsolatot?

Kétségtelenül. Kant azonban nem mutatta meg, hogy szükség van a tapasztalat egységére s így az időbeli sokaság egyesítésére, hogy akár a legkisebb empirikus asszociációs kapcsolat is elgondolható legyen? Gondoljuk át kicsit jobban az asszociacionista elméletet. Az asszociacionizmus a lét olyan monista felfogását feltételezi, amely a létet mindenhol önmagában-való-létként gondolja el. Minden pszichikai benyomás az, ami, jelenbeli teljessége révén minden mástól elkülönül, a jövő semmilyen nyomát, semmilyen hiányt nem hordoz magában. Mikor Hume fellép híres kihívásával, előtte nagyon gondosan megalapozza azt a törvényt, amelyikről azt állítja, hogy a tapasztalatból vonta le: megfigyelhetjük, hogy mikor egy erősebb vagy gyengébb benyomás ér minket, soha nem találunk benne semmit, csak saját magát, tehát minden megelőző és

következő kapcsolat, bármilyen állandó legyen is az, felfoghatatlan marad. Tételezzünk fel egy A időbeli tartalmat, amely önmagában valóan létezik és egy B időbeli tartalmat, ami későbbi, mint az A, és ugyanolyan módon létezik, vagyis az azonosság módozatában viszonyul önmagához. Először is meg kell állapítanunk, hogy ez az önmagával való azonosság mindkettőt minden elválasztottságtól mentes létezésre kényszeríti, legyen ez akár időbeli is, az örökkévalóság vagy a pillanat, ami ugyanazt jelenti, hiszen a pillanat, amit bensőleg egyáltalán nem határoz meg az előtt-után kapcsolat, időtlen. E feltételek között pedig azt kérdezzük, hogyan lehet A állapot *korábbi* B állapothoz képest. Semmit nem használ, ha úgy válaszolnánk, hogy nem az *állapotok* azok, amelyek korábbiak vagy későbbiek, hanem a *pillanatok*, amik azokat tartalmazzák: hiszen a pillanatok hipotézis szerint *önmagukban valóak*, mint az állapotok. Márpedig az, hogy A korábbi B-nél, magának A-nak a természetében (pillanat vagy állapot) feltételez valamilyen teljességhiányt, ami B felé irányul. Ha A korábbi, mint B, A csak *B-től* kaphatja ezt a meghatározottságát. Máskülönben a pillanatnyiságába zárt B-nek se a felbukkanása, se a megsemmisülése nem ruházhatná fel a saját magába zárt A-t a legkisebb egyedi minőséggel sem. Egyszóval, ha A-nak korábbinak kell lennie, mint B-nek, ahhoz az szükséges, hogy saját létében *B-ben* önmaga jövője legyen. S megfordítva, B-nek, ha későbbinek kell lennie, mint A, önmaga mögött kell vonszolnia A-t, ettől lesz ugyanis későbbi. Ha tehát A-nak és B-nek *a priori* önmagában való létet engedélyezünk, lehetetlenné válik az egymásutániság legcsekélyebb viszonyát is létrehozni közöttük. Egy ilyen viszony csak tisztán külső kapcsolat lenne, s mint olyannak el kellene fogadnia, hogy mindig a levegőben lóg, megfosztva szubsztrátumától, nem tudva megkapaszkodni sem A-n, sem B-n, egy időtlen semmi módozatában.

Csak az a lehetőség marad, hogy ez az előtt-után viszony csak egy olyan tanú számára létezhet, aki maga teremti a viszonyt. Ez a tanú pedig csak akkor lehet *egyszerre* A-ban és B-ben is, ha ő maga is időbeli, akkor viszont a probléma újfajta módon fog felvetődni. Vagy épp ellenkezőleg, ha transzcendálni képes az időt, mert egyszerre mindenütt jelen tud lenni, ami egyenlő az időtlenséggel. Ez az a megoldás, amelyre Descartes is és Kant is jutott: számukra az időbeli egységgel, amelyen belül az előtt-után szintetikus viszonya feltárul, egy olyan lét ruházza fel a pillanatok sokaságát, aki maga mentesül az időbeliség alól. Mindketten olyan időt feltételeznek, amely már eleve részekre van osztva, s ezért tiszta sokasággá bomlik fel. Az idő egységét tehát nem nyújthatja maga az idő, egy időnkívüli létet kellene megbíznunk ezzel: Isten és annak folyamatos teremtése Descartes-nál, a Gondolkodom és annak szintetikus egységformái Kantnál. Csupán annyi a különbség, hogy az első esetben az időt materiális tartalma egységesíti, s azt egy folyamatos *ex nihilo* teremtés tartja fenn létezésében, a má-

sodik esetben viszont az idő formája maga alkalmazza magára a tiszta értelem fogalmait. Ám mindenképp egy *időtlen* dolog (Isten vagy a Gondolkodom) van megbízva azzal, hogy az *időtlen* dolgokat (a pillanatokat) ellássa a maguk időbeli indexével. Az időbeliség az időtlen szubsztanciák közötti egyszerű külső és absztrakt viszonnyá válik; teljes egészében a-temporális anyagokból kívánják rekonstruálni. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen rekonstrukció, amelyik először az idő ellenében dolgozik, utána már nem vezethet el az időbelihez. Vagy implicit és észrevétlen módon temporalizálni fogjuk az időtlent, vagy ha szigorúan ügyelünk időtlenségének megőrzésére, akkor az idő pusztán emberi illúzióvá, álommá válik. Ha az idő *valóságos*, Istennek is „várnia kell, hogy a cukor felolvadjon"; amott kell lennie a jövőben és tegnap a múltban, hogy a kapcsolatok szálait szője, mivel ott kell kézbe vennie azokat, ahol vannak. Így ál-időtlensége mélyén bizonyos fogalmak rejtőznek, amelyek az időbeli végtelenség és a mindenhol jelenvalóság. De ezeknek csak akkor lehet értelmük, ha önmaga kibontakoztatásának szintetikus formáját alkotják, s ennek semmi köze az önmagában való léthez. Ha viszont Isten mindentudását időnkívüliségére alapozzuk, akkor semmi értelme arra várni, hogy a cukor felolvadjon, hogy *lássuk*, hogy fel fog olvadni. De akkor a várakozás szükségszerűsége, s így az időbeliség is csak illúzió lehet, ami az ember végességének köszönhető, a kronologikus rend pedig nem más, mint egy logikai és örökkévaló rend zavaros észlelése. Az érv minden változtatás nélkül alkalmazható a kanti „Gondolkodomra" is. Semmit nem érnénk azzal az ellenvetéssel, hogy Kantnál az idő mint olyan azért rendelkezik egységgel, mert *a priori* formaként bukkan fel, az időtlenből. Hiszen itt nem felbukkanásának totális egységéről van szó, hanem az előtt és az után időn belüli viszonyairól. Vagy beszéljünk egy virtuális időbeliségről, amelyet az egységesítés aktualitáshoz juttatott? Ez a virtuális egymásra következés azonban még kevésbé felfogható, mint az a valós egymásra következés, amelyről az imént beszéltünk. Miféle egymásra következés az, amely egységesítésre vár, hogy egymásra következéssé váljon? Kihez, mihez tartozik? S azonkívül, ha már nem adott valahol, hogyan tudná az időtlen anélkül előidézni, hogy ne vesszen el benne az egész időtlenség, hogyan képes egyáltalán kiáramlani abból anélkül, hogy meg ne bontsa azt? Egyébként itt magának az egységesítésnek az eszméje is teljesen felfoghatatlan. Mert valójában két, egymástól idejét és helyét tekintve is különböző önmagában-valót feltételeztünk. Hogyan egyesíthetjük őket? Valódi egyesítésről van itt szó? Ebben az esetben vagy beérnénk puszta szavakkal – s az egyesítés nem jutna el a két identitásában és kölcsönös teljességében elkülönült önmagában-valóig –, vagy egy új típusú egységet kell alkotnunk, s ez éppen az ek-sztatikus egység lenne: minden egyes állapot önmagán kívül, amott lesz, hogy a másik *előtt* vagy *után* legyen. Csakhogy ehhez meg kell bontani létüket,

feloldani azt, egyszóval temporalizálni kell őket, nem pusztán egymáshoz közelíteni. Márpedig hogyan lenne képes a Gondolkodom időtlen egysége mint a gondolkodás egyszerű képessége véghez vinni a létnek ezt a feloldását? Mondjuk azt, hogy az egységesítés *virtuális*, vagyis, hogy egy, a husserli noémához meglehetősen hasonló típusú egységet vetítenénk ki a benyomásainkon túlra? Ám egy időtlen valami, amelynek az időtlenségeket egyesítenie kell, hogyan hoz létre egymásra következés típusú egységesítést? S ha az idő *esse*-je *percipi* is, amit így el kellene ismernünk, hogyan jön létre a *percipitur*, vagyis egy a-temporális struktúrájú lét hogyan gondolható el (vagy célozható meg mint olyan) az időtlenségükben egymástól elválasztott önmagában-valók időbelijeként? Tehát amennyiben az időbeliség egyszerre a szétválasztás és a szintézis formája is, nem vezethető le sem valamilyen időtlenből, sem *kívülről* nem helyezhető bele más időtlen dolgokba.

Leibniz Descartes-ra, Bergson Kantra reagálva az időbeliségben csak az immanenciának és a kohéziónak a tiszta viszonyát akarta látni. Leibniz az egyik pillanat másikba való átlépésének problémáját és annak megoldását, vagyis a folyamatos teremtést, egy haszontalan megoldással járó hamis problémának tekintette. Szerinte Descartes elfeledkezett az idő *folyamatosságáról*. Ha az idő folyamatosságához ragaszkodunk, megtiltjuk, hogy azt pillanatokból formáltnak tekintsük, s ha nem létezik többé pillanat, nem létezik a pillanatok közötti előtt-után viszony sem. Az idő a lefolyás egyöntetű folytonossága, amelynek semmilyen primér összetevője nem jelölhető ki, amely önmagában-valóan létezne.

Ezzel viszont elfeledkezünk arról, hogy az előtt-után olyan forma, amely el is választ. Ha az idő olyan folyamatosság, amely a szétválasztásra való tagadhatatlan törekvésével együtt is *adott*, Descartes kérdése más formában újra feltehető: honnan ered a folyamatosság összetartó ereje? Kétségtelen, hogy nem léteznek a folyamaton belül egymás mellé helyezett elsődleges összetevők. De ez pontosan azért van, mert *először* az egységesítés van. Ahogy Kant mondja, mivel meghúzom az egyenes vonalat, ezért az egyenes vonal, egyetlen aktus egységében megvalósulva, nem végtelen pontok halmaza. Ki *húzza meg* tehát az időt? Egyszóval a folytonosság *tény*, amellyel számolni kell. Nem lehet valaminek az eredménye. Emlékszünk Poincaré híres meghatározására: egy *a, b, c* sor, állítja, akkor folytonos, ha azt írhatjuk: $a = b$, $b = c$, $a \div c$. Ez egy kitűnő meghatározás, mivel tulajdonképpen egy olyan léttípust enged sejteni számunkra, amelyik az, ami nem, és nem az, ami: axióma alapján $a = c$; magának a folytonosságnak az alapján $a \div c$. Ily módon *a* ekvivalens is, meg nem is *c*-vel. S *b*, ami egyenlő *a*-val és egyenlő *c*-vel, különbözik saját magától, mivel *a* nem egyenlő *c*-vel. Ez a leleményes meghatározás azonban mindaddig puszta szellemi játszadozás marad,

amíg az önmagában-való perspektívájából szemléljük. S ha nyújt is számunkra olyan típusú létet, amely egyszerre van is és nincs is, nem nyújtja annak sem alapelveit, sem az alapját. Mindent ki kell még dolgozni. Különösen az időbeliség tanulmányozásakor jól láthatóvá válik, milyen szolgálatokat tehet nekünk a folytonosság, mely az *a* pillanat és *c* pillanat közé, bármilyen közeliek legyenek is azok, egy köztes *b*-t fűz be, oly módon, hogy az $a = b$, $b = c$, $a \div c$ formula szerint az egyszerre megkülönböztethetetlen legyen *a*-tól, és megkülönböztethetetlen legyen *c*-től is, amelyek viszont tökéletesen megkülönböztethetőek egymástól. Ez a *b* hozza létre az előtt-után viszonyt, ez az, ami önmaga előtt lesz, amennyiben megkülönböztethetetlen *a*-tól és *c*-től is. Nagyon helyesen. Hogyan létezhet azonban ilyen lét? Honnan ered ek-sztatikus jellege? Miért nem töltődik ki soha ez a benne keletkező hasadás, miért nem robban szét két terminussá, amelyek közül az egyik feloldódna *a*-ban, a másik pedig *c*-ben? Miért nem látjuk, hogy valami baj van az egységével? Talán e lét lehetőségfeltételeinek elmélyültebb vizsgálatából megtudhattuk volna, hogy csak az önmagáért-való tud ily módon létezni önmaga ek-sztatikus egységében. De éppen ezt a vizsgálatot nem próbálta meg senki elvégezni; az időbeli kohéziót Leibniznél mélyen elfedi a logika abszolút immanenciája által létrejövő kohézió, vagyis az identitás. Ám éppen azért, mert a kronologikus rend folytonosság, azt nem lehetne az identitás rendjével szimbolizálni, hiszen a folytonosság nem egyeztethető össze az identitással.

Úgy tűnik, hogy Bergson, akinek tartam-fogalma, mely az egymásba hatolások melodikus és sokrétű szerveződése, szintén nem veszi észre, hogy a sokaság valamely szerveződése mindig szervező aktust feltételez. Igaza van, amikor Descartes ellenében eltörli a *pillanat* fogalmát; Kantnak viszont igaza van akkor, mikor Bergson ellenében azt állítja, hogy nem létezik *adott* szintézis. Ez a bergsoni múlt, amelyik kötve marad a jelenhez és bele is hatol abba, csak egy retorikai alakzat. S ezt nagyon jól mutatják a nehézségek, amelyekkel az emlékezésről alkotott elméletében szembesült. Hiszen, ha a múlt az, mint állítja, ami nem tevékeny, akkor a múlt csak mögöttünk tudna maradni, soha nem térhetne vissza, hogy emlék formájában behatoljon a jelenbe, egészen addig, míg egy jelenbeli lét magára nem vállalja, hogy ek-sztatikusan önmagán kívül létezzen a múltban. Bergsonnál azonban nyilvánvalóan csak egy lét van, amelyik a tartamban létezik. Ám ebből csak még jobban világossá válik az ontológiai tisztázás szüksége. Mert végül már azt sem tudjuk, hogy vajon a lét az, amely a tartamot alkotja, vagy a tartam a létet. S ha a tartam létként *van*, akkor Bergsonnak meg kellene mondania, hogy milyen ontológiai struktúrája van a tartamnak; ha pedig, épp ellenkezőleg, a lét a tartam, akkor pedig azt, hogy a létben mi az, ami megengedi számára, hogy tartam legyen.

Milyen konklúzió vonható le ezekből a megállapításokból? Mindenekelőtt az alábbi: az időbeliség bomlasztó erő, de egy egységesítő aktus belsejében; nem valós sokféleség – ami végső soron semmilyen egységre nem tehetne szert, s következésképp nem is sokféleségként létezne –, inkább kvázi-sokféleség, egy felbomlás kezdeménye az egység belsejében. Nem szükséges egyenként szemügyre venni ezt a két összetevőt: ha eleve az időbeli egységet tételezzük, azt kockáztatjuk, hogy már semmit nem leszünk képesek megérteni a visszafordíthatatlan egymásra következésből mint ennek az egységnek az *értelméből*; ha viszont ezt a felbomlott egymásra következést tekintjük az idő eredendő tulajdonságának, akkor azt kockáztatjuk, hogy még csak el sem tudjuk gondolni, hogyan létezhet *egyetlen* idő. Ha tehát nincs elsőbbsége sem a sokféleségnek az egységgel, sem az egységnek a sokféleséggel szemben, az időbeliséget olyan egységnek kell felfognunk, amely *önmagát* teszi sokféleséggé, vagyis az időbeliség csak olyan viszony lehet, amely egy és ugyanazon léten belül létesül. Nem tekinthetjük tartálynak, amelynek léte előre *adott* lenne, hiszen ezzel örökre lemondanánk annak megértéséről, hogyan képes a legkisebb tartály, a pillanatok önmagában-valója újra egyesülni a többi pillanattal *egyetlen* idő egységében. Az időbeliség nem *van*. Csak egy bizonyos létstruktúrájú lét képes időbeli lenni létének egységében. Az előtt és az után, ahogy már említettük, csak belső viszonyként fogható fel. Az előtt amott van, abban az utánban, amivé önmagát meghatározza mint annak előttjét, és megfordítva. Egyszóval, az előtt csak akkor fogható fel, ha a lét van önmaga *előtt*. Vagyis az időbeliség csak egy olyan lét létmódját jelölheti, amely kívül van önmagán. Az időbeliségnek az ipszeitás struktúrájával kell rendelkeznie. Ez valójában csak azért van így, mert az önmaga amott, önmagán kívül önmaga, saját létében lehet csak önmaga előtt és után, s képes általában előttel és utánnal rendelkezni. Csak egy olyan lét belső struktúrájaként létezhet időbeliség, amelynek saját létének kell lennie, vagyis az önmagáért-való belső struktúrájaként. Nem arról van szó, hogy az önmagáért-való ontológiai prioritással rendelkezne az időbeliség fölött, hanem arról, hogy az időbeliség az önmagáért-való léte, amennyiben ek-sztatikusan időbeliségnek kell lennie. Az időbeliség nem van, hanem az önmagáért-való, amennyiben létezik, temporalizálja magát.

S megfordítva, a múlttal, jelennel és jövővel kapcsolatos fenomenológiai vizsgálat biztosítja számunkra, hogy megmutassuk, az önmagáért-való csak temporális formában létezhet.

Az önmagáért-való, amely az önmagában-való semmítéseként bukkan fel a létben, a semmítés minden lehetséges dimenziójában egyszerre alakul ki. Bárhonnan nézzük is, az önmagáért-való az a lét, amely csak egyetlen szállal kapcsolódik önmagához, vagy pontosabban az a lét, amely létében létezővé teszi

semmítésének minden lehetséges dimenzióját. Az ókori világban a zsidó nép mély összetartását és szétszóródását a „diaszpóra" elnevezéssel illették. Ez a szó lesz segítségünkre az önmagáért-való létmódjának jelölésében: az önmagáért-való diaszporikus. Az önmagában-való-lét csak egy létdimenzióval rendelkezik, a semmi megjelenése azonban, amely a lét belsejében *létesül*, megbonyolítja az egzisztenciális struktúrát, mivel láthatóvá teszi az önmaga ontológiai délibábját. Később látni fogjuk, hogy a reflexió, a transzcendencia és a világban-benne-lét, a másikért-való-lét a semmítés különböző dimenzióit képviselik, vagy ha jobban tetszik, a lét eredendő viszonyulásait önmagához. A semmi tehát a kvázi-sokaságot a lét belsejébe vezeti be. Ez a kvázi-sokaság az alapja minden világon belüli sokaságnak, hiszen a sokaság elsődleges egységet feltételez annak belsejében, ahol a sokaság kialakulóban van. Ebben az értelemben nem igaz az, amit Meyerson állít, hogy létezne a sokféleség botránya, és hogy e botrányért a valóst terheli a felelősség. Az önmagában-való nem sokféle, nem sokaság, s ahhoz, hogy a sokaságban mint a saját világ-közegében-létének jellegzetességében részesüljön, egy olyan lét felbukkanására van szükség, amely egyszerre van jelen minden identitásában egymástól különböző önmagában-való számára. A sokaság az emberi valóság révén keletkezik, az önmagáért-való-lét belsejében lévő kvázi-sokaságnak köszönhető, hogy számok lesznek a világban. Azonban mi az értelme az önmagáért-való ezen sokféle vagy kvázi-sokféle dimenzióinak? Különböző viszonyulásai ezek saját létéhez. Mikor valami az, ami, csak egyetlen létmódban képes saját léte lenni. Attól a pillanattól kezdve azonban, amikor valami már nem saját léte, különböző létmódok bukkannak fel egyszerre, amelyek egyike sem ő maga. Csak az elsődleges extázisokat tekintve – azokat, amelyek kijelölik a semmítés eredendő értelmét és ugyanakkor a *legkisebb fokú* semmítést – az önmagáért-valónak egyszerre lehet és kell: 1. nem lennie, ami; 2. annak lennie, ami nem; 3. a kölcsönös egymásra utalás egységében egyszerre annak lennie, ami nem, és nem annak lennie, ami. Három ek-sztatikus dimenzióról van tehát szó, s az ek-sztázis nem más, mint az önmagától való távolság. Lehetetlen elgondolni olyan tudatot, amelyik nem e három dimenzió szerint létezne. S ha a cogito először csak egyet fedez is fel ezek közül, az egyáltalán nem azt jelenti, hogy ez az első egyben elsődleges is lenne, csupán azt, hogy könnyebben tárul fel. Azonban kizárólag ezzel rendelkezve a tudat még „Unselbstständig", s rögtön láthatóvá is teszi a többi dimenziót. Az önmagáért-való olyan lét, amelynek egyszerre kell léteznie ezen dimenziók mindegyikében. A *távolság*, önmagától való távolságként értve, itt egyáltalán nem valami valóságos dolog, egyáltalán nem valami olyasmi, ami általános értelemben önmagában-valóan *lenne*: egyszerűen csak a semmi, a semmi, ami mint elválasztás „*létesítve van*". Minden egyes dimenzió egy hiábavaló kivetülés az önmaga felé,

egy létmód, amelyben a semmin túl vagyunk, s egy másik módja annak, hogy a létnek engedjünk, az a létfrusztráció, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell. Nézzük meg e dimenziókat külön-külön is!

Az elsőben az önmagáért-valónak saját léte mögött kell önmaga létének lennie anélkül, hogy annak alapja lenne. Léte itt van, szemben vele, de egy semmi választja el tőle, a fakticitás semmije. Az önmagáért-való saját semmijének alapjaként – s ennyiben szükségszerűen létezve – el van választva saját eredendő esetlegességétől, mivel azt sem megtagadni nem képes, sem feloldódni abban. Saját magáért van, de reménytelenül és a véletlennek kiszolgáltatottan. Léte az ő számára van, de ő nincs e lét számára, mivel éppen a reflektáló-reflektált kölcsönössége tüntetné el az eredendő esetlegességet, amiként *van*. Éppen azért, mert az önmagáért-való a lét formájában ragadja meg magát, távolságban létezik önmagától a reflektáló-reflektált játékaként, amely belopózott az önmagában-valóba, és amelyben már nem a reflektáló teszi létezővé a reflektáltat, és nem a reflektált a reflektálót. Az a lét, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell, ezért úgy adódik, mint amihez nem lehet visszatérni, pontosan azért nem, mert az önmagáért-való nem képes azt reflektáló-reflektált formában megalapozni, mivel csupán e létnek saját magához való viszonyulását alapozza meg. Az önmagáért-való tehát nem ennek a létnek a létét alapozza meg, csupán azt a tényt, hogy ez a lét *adott* lehet. Feltétlen szükségszerűségről van itt szó: bármi is legyen az illető önmagáért-való, mégis bizonyos értelemben *van*; van, mivel megnevezhető, mivel bizonyos tulajdonságokat állítani vagy tagadni lehet róla. Amennyiben azonban önmagáért-való, soha nem az, ami. Csak önmaga mögött az, ami, mint állandóan *meghaladott*. Pontosan ezt a meghaladott fakticitást nevezzük múltnak. A múlt tehát az önmagáért-való szükségszerű struktúrája, mivel az önmagáért-való csak semmítő túllépésként létezhet, s ebből a túllépésből egyenesen következik az elmúlás. Tehát bármely pillanatban szemléljünk is egy önmagáért-valót, lehetetlen, hogy úgy ragadjuk meg, mint amely múlttal még-nem-rendelkező. Nem szabad azt hinnünk, hogy az önmagáért-való múlt nélkül is létezik, s egy múlt nélküli lét abszolút újdonságában bukkan fel, hogy azután elkezdje kialakítani magát, és szép lassan múltat formáljon magának. Ám bármilyen is legyen az önmagáért-való felbukkanása a világban, az önmagáért-való a saját múltjához való viszony ek-sztatikus egységében jön világra. Nem létezik abszolút kezdet, amely anélkül válna múlttá, hogy ne rendelkezne múlttal. Az önmagáért-valónak, amennyiben önmagáért-való, saját múltjának kell lennie, egy múlttal *együtt* jön világra. Ezek a megjegyzések kicsit új fénybe állítják a születés problémáját. Megbotránkoztatónak tűnik, hogy a tudat egyszer csak „megjelenik", hogy egyszer csak „beköltözik" az embrióba, röviden, hogy létezik egy pillanat, amikor a kialakulóban lévő élő szervezet tudat nélkül létezik,

és egy olyan pillanat, amikor a tudat még múlt nélkül lenne bezárva az embrióba. A botrány azonban rögtön elcsitul, ha világossá válik, hogy az önmagáért-való semmilyen tudattal nem rendelkezhet múlt nélkül. Ez azonban nem azt akarja jelenteni, hogy minden tudat feltételez egy korábbi, önmagában-valóvá kövült tudatot. A jelenbeli önmagáért-való viszonya – ehhez az önmagában-valóvá *vált* önmagáért-valóhoz – elfedi előlünk a múlthoz való eredendő viszonyt, amely az önmagáért-valónak a tiszta önmagában-valóhoz viszonyulása. Az önmagáért-való valójában az önmagában-való semmítéseként bukkan fel a világban, és ezen abszolút esemény által jön létre a múlt mint az önmagáért-valónak az önmagában-valóhoz való eredendő semmítő viszonyulása. Az önmagáért-való létét eredendően ez a viszonyulás alkotja, egy olyan léthez való viszonyulás, amely *nem* tudat, amely az identitás teljes éjszakájában létezik, és amely az önmagáért-való eközben lenni kénytelen, önmagán kívül, önmaga mögött. Ezzel a léttel, amelyre soha nem tudjuk *visszavezetni* az önmagáért-valót, s amelyhez képest az önmagáért-való egy abszolút újdonságot képvisel, az önmagáért-való létében mély szolidaritást érez, ami az *előtt* szóban mutatkozik meg: az önmagában-való az, ami az önmagáért-való *előtte* volt. Ebben az értelemben nagyon is érthető, hogy múltunkat nem éles vonal választja el jelenünktől – ez akkor lenne csak másként, ha a tudat az*előtt* fel tudna bukkanni a világban, hogy már múlttal rendelkezne –, hanem éppen ellenkezőleg, folyamatosan vész a homályba, egészen azokig a sötét mélységekig terjedően, amelyek ennek ellenére még mindig *mi magunk* vagyunk. Így válik érthetővé a magzattal vállalt megdöbbentő szolidaritásunk ontológiai értelme, az a szolidaritás, amit sem tagadni, sem megérteni nem vagyunk képesek. Hiszen végül is az a magzat én *voltam*. A magzati állapot emlékezetem faktikus határát képviseli, de nem a múltamhoz való jogom határát. Létezik egy metafizikai probléma a születéssel kapcsolatban, amennyiben nyugtalaníthat az a tény, hogy hogyan születtem *én* egy *ilyen* embrióból; s ez a probléma talán megoldhatatlan. Olyan ontológiai probléma azonban nem létezik, hogy miért járhat a születés tudat születésével, hiszen a tudat csak mint az önmagában-való semmítése jelenhet meg saját magának, vagyis mint *már megszületett*. A születés mint ek-sztatikus létviszony ahhoz az önmagában-valóhoz, ami nem ő, és mint a múltbeliség *a priori* megteremtése, az önmagáért-való léttörvénye. Önmagáért-valónak lenni annyi, mint *megszületve lenni*. Olyan metafizikai kérdések feltevésének azonban semmi értelme, hogy: „Hogyan létezett önmagában-való az önmagáért-való születése *előtt*, hogyan születhetett ez az önmagáért-való éppen ebből az önmagában-valóból és nem egy másikból? stb." Egyetlen ilyen kérdés sem számol azzal, hogy múlt egyáltalán csak az önmagáért-való által létezhet. Azért létezik *előtt*, mert az önmagáért-való megjelent a világban, és csak az önmagáért-való alapján va-

gyunk képesek képzetet alkotni róla. Amennyiben az önmagában-való az önmagáért-valóval együtt jelenvalóvá válik, egy *világ* jelenik meg az önmagában-való helyén. S ebben a világban már lehet megjelölést alkalmazni, és azt mondani: *ez* a tárgy itt, *az* a tárgy ott. Tehát mivel az önmagáért-valónak a létnél való megjelenésével létezik egyáltalán az együttes jelenlétek világa, ezért ő maga teszi jelenlévővé saját „előtt"-jét is mint önmagában-valókkal létezést a világban, vagy ha jobban tetszik, mint együttes jelenlétet a világ egy olyan állapotában, amelyik már elmúlt. Méghozzá úgy, hogy az önmagáért-való bizonyos értelemben mint világ*ból* született jelenik meg, hiszen az önmagában-való, amelyből megszületett, a világ közegében van mint együttesen jelenlévő elmúlt más együttesen jelenlévő elmúltak között: megjelenhet tehát olyan önmagáért-való a világban és a világ alapján, amelyik azelőtt nem volt és most megszületett. Más értelemben azonban az önmagáért-való nem más, mint aminek köszönhetően *előtt* mint olyan létezik, és ebben az előttben együttes jelenlétek vannak egy múltbeli világ egységében, s olyan együttes jelenlétek, amelyek közül az egyiket vagy a másikat *ki tudjuk jelölni*, amikor azt mondjuk: *ez* a tárgy. Nem egy egyetemes idő létezik tehát *először*, amelyben hirtelen feltűnne egy önmagáért-való, amelynek még nincs múltja, hanem a *születés* mint az önmagáért-való eredendő és *a priori* léttörvénye alapján jelenik meg egy világ az egyetemes idővel együtt, amelyben megjelölhetünk egy pillanatot, amikor az önmagáért-való még nem volt, és egy másikat, amikor megjelent, illetve olyan lényeket, *amelyekből* nem született, és egy olyan lényt, *amelyből* született. A születés a múltbeliség megjelenése, az önmagáért-való extatikus léte az önmagában-valóban. Ez alapján jelenik meg a világ múltja. A kérdésre még visszatérünk. Most elegendő annyit megjegyezni, hogy a tudat vagy az önmagáért-való a létben egy végérvényes léten túl bukkan fel, amely saját maga, s hogy ez a végérvényes, amennyiben az önmagáért-való mögött, a világ közegében van, maga a múlt. A múlt mint az a végérvényes, amelynek lennem kell, bármiféle lehetőséget mellőzve, hogy ne az legyek, nem lép be az „Erlebnis" „reflektáló-reflektált" egységébe, hanem mindig kívül marad. S ennek ellenére nem is olyasmi, *amiről* tudattal rendelkezem, abban az értelemben, ahogy például az észlelt szék olyasmi, amiről észlelési tudattal rendelkezem. A szék észlelése estében létezik egy tételezés, vagyis a széket olyan önmagában-valóként ragadom meg és állítom, amely nem a tudat. Aminek a tudatnak az önmagáért-való létmódjában lennie kell, az a nem-szék-lenni, mivel „nem-szék-lenni", mint látni fogjuk, a nem-az-lenni-tudat formájában létezik, vagyis a nem-lenni megjelenésében, mely egy olyan tanú számára van, aki csak azért van ott, hogy tanúsítsa ezt a nem-létet. A tagadás tehát explicit és ő teremti meg az észlelt tárgy és az önmagáért-való közötti helyet. Az önmagáért-való semmi több, mint az átlátszó semmi, amit az észlelt tárgy tagadása je-

lent. Ám annak ellenére, hogy a múlt is *kívül* van, a kapcsolat itt mégsem ugyanolyan típusú, mivel itt az önmagáért-való úgy adódik, mint amely maga a múlt. Ebből következően nem létezhet a múlt *tételezése*, hiszen csak azt tételezhetjük, amik nem vagyunk. Az észlelésben tehát az önmagáért-való nem tárgyként létezőnek tételezi önmagát, a múlt feltűnésekor viszont múltként *létezőnek* tételezi önmagát, s a múlttól csak az választja el, hogy önmagáért-való, ami semmi nem képes lenni. Nem létezik tehát a múlt *tételezése*, de a múlt mégsem benne van az önmagáért-valóban. Kísérti az önmagáért-valót már abban a pillanatban, amikor mint nem ez vagy az az egyedi tárgy tételezi magát. A múlt nem az önmagáért-való *tekintetének* a tárgya. Ez az önmaga számára átlátszó tekintet a dolgokon túlra, a jövő felé irányul. A múlt mint dolog, amely anélkül *vagyunk*, hogy tételeznénk azt, s amely anélkül kísért, hogy észrevennénk, az önmagáért-való mögött van, s az önmagáért-való felvállalja azt, aminek lennie kell, anélkül azonban, hogy képes volna akár állítani, akár tagadni, akár tematizálni, akár eltörölni. Nem arról van szó persze, hogy a múltról ne tehetnék semmilyen állítást, s nem is arról, hogy ne tennénk témává múltunkat igen gyakran. Viszont a múlt akkor kifejezetten egy vizsgálódás tárgyát képezi, s ebben az esetben az önmagáért-való úgy tételezi magát, mint aki *nem* az a múlt, amit tételez. A múlt ilyenkor már nincs *mögöttem*: egyáltalán nem szűnik meg elmúltnak lenni, viszont én megszűnök az *lenni*: először saját múltam voltam anélkül, hogy ismertem volna (de semmi esetre sem anélkül, hogy a tudatában ne lettem volna), utána pedig ismerem azt, de már nem az vagyok. Hogyan rendelkezhetem, vetik majd fel, múltam tudatával, ha nem tételező módon rendelkezem vele? A válasz az, hogy a múlt *itt* van állandóan, magát az értelmét jelenti annak a tárgynak, amit épp nézek, és amit már láttam, azoknak az ismerős arcoknak, amelyek körülvesznek; a múlt annak a mozgásnak a kezdete, amelyik jelenleg folyamatban van, s amelyet csak állandónak nevezhetnék, ha nem saját magam láttam volna, hogy valamikor a múltban elkezdődött; a múlt az eredete és ugródeszkája minden cselekedetemnek, a múlt a világ sűrűsége, amely folyamatosan adott, s amely biztosítja, hogy irányíthatom magam és megismételhetem amit tettem, a múlt én magam vagyok, amennyiben önmagamat személyként látom (bár létezik az egónak jövőbeli struktúrája is), röviden, a múlt az én esetleges és véletlenszerű helyem a világban és önmagamban, amennyiben az elszakadás szándékában folyamatosan megélem. A pszichológusok ezt *tudásnak* nevezik. Azzal együtt azonban, hogy magával ezzel a terminussal „pszichologizálják" a jelenséget, meg is fosztják magukat az eszköztől, amellyel elszámolhatnának vele. Hiszen a tudás mindenhol ott van, és mindennek a feltételét alkotja, még az emlékezetnek is: egyszóval az akaratlagos emlékezet feltételezi a tudást, s mi más lehet számunkra a tudás, ha ezen egy jelen-

beli tényt kell értenünk, mint akaratlagos emlékezet? Ez a simulékony, behízelgő, változékony tudás, amely minden gondolatunk fonalát szövi, s amely ezernyi üres utalásból épül fel, ezernyi megjelölésből, amelyek magunk mögé mutatnak, képek nélkül, szavak nélkül, tételezés nélkül, ez az én konkrét múltam, amennyiben én voltam az, amennyiben az minden gondolatom és minden érzésem kifürkészhetetlen mögöttes mélysége.

A semmítés második dimenziójában az önmagáért-való egy bizonyos hiányként ragadja meg magát. A hiány ő maga, de a *hiányzó* is ő, hiszen annak kell lennie, ami. Inni vagy ivónak lenni azt jelenti, soha nem fejezzük be az ivást, azt jelenti, hogy még azon az ivón túl is ivónak kell lennem, ami vagyok. S amikor „befejeztem az ivást", amikor *ittam*, az egész a múltba süllyed. Mikor tehát iszom, az az ivó vagyok, amelynek lennem kell, és amely nem vagyok; minden magamra vonatkozó megjelölés a múltba szökik előlem, ha súlyosnak és teljesnek kell lennie, ha az identitás sűrűségével kell rendelkeznie. Ha elér engem a jelenben, akkor még-nemmé válik, és beteljesületlen totalitássá tesz, aki nem képes önmagát beteljesíteni. Az önmagáért-való semmítő szabadsága emészti ezt a még-nemet. Nem csupán hiányzó lét, hanem a lét hiánya, kiapadása. Most az önmagáért-való, amely a semmítés első dimenziójában önmaga előtt volt, önmaga utánra kerül. Önmaga előtt vagy önmaga után: soha nem *önmaga*. Ez a múlt és a jövő két ek-sztázisának értelme, s ezért van, hogy az érték önmagában, természete szerint az önmagában nyugvás, az időtlenség. Az örökkévalóság, amit az ember keres, nem a tartam végtelensége, e hiábavaló loholás önmagam után, akiért én magam vagyok felelős: az örökkévalóság az önmagában nyugvás, az önmagával való abszolút megfelelés időtlensége.

Végül pedig, a harmadik dimenzióban az önmagáért-való, a reflektáló-reflektált állandó játékában szétszóródva, önmaga elől menekül egy immár meghatározott menekülés egységébe. Itt a lét mindenhol ott van, és sehol sincs ott: mindig átellenben van azzal a hellyel, ahol megpróbálnánk megragadni, már elmenekült. Ez az önmagáért-való belsejében lezajló folyamatos helycsere a létnél való *jelenlét*.

Jelen, múlt, jövő *egyszerre*, létét szétszórva a három dimenzióba, az önmagáért-való pusztán azért, mert semmíti önmagát, időbeli. Egyik dimenziónak sincs ontológiai elsőbbsége a többivel szemben, egyik sem képes létezni a másik kettő nélkül. Ennek ellenére mégis megéri a hangsúlyt a jelen ek-sztázisára helyeznünk – és nem, mint Heidegger, a jövőére –, mivel az önmagáért-való, amennyiben saját magának való feltárulás, saját múltjaként van, mint aminek egy semmítő túllépésben önmagáért-lennie-kell, s ugyanezért hiány is, és kísérti a jövő, vagyis ezért van önmaga számára amott, távol önmagától. A jelen ontológiailag nincs „előbb" a múltnál és a jövőnél, azok éppúgy feltételei a je-

lennek, ahogy ő is feltétele azoknak, ám a jelen a nem-lét mélysége, amely nélkülözhetetlen az időbeliség egész szintetikus formájához.

Az időbeliség tehát nem olyan egyetemes idő, amely minden létet tartalmazna, különösen nem az emberi valóságokat. Nem is olyan fejlődéstörvény, amely kívülről lenne ráerőszakolva a létre. Még csak nem is maga a lét, hanem annak a létnek a belső struktúrája, amelyik saját semmítése, vagyis az önmagáért-valólét sajátos *létmódja*. Az önmagáért-való az a lét, amelynek saját létének kell lennie az időbeliség diaszporikus formájában.

B) Az időbeliség dinamikája

Az, hogy az önmagáért-valónak feltétlenül az időbeliség három dimenziójában kell létrejönnie, még nem mond nekünk semmit a *tartam* problémájáról, amely az idő dinamikájának tárgykörébe tartozik. Első közelítésben a probléma kétosztatúnak látszik: miért esik át az önmagáért-való ezen a módosulásán, amely múlttá *válóvá* teszi. S miért bukkan fel *ex nihilo* egy újabb önmagáért-való, hogy annak a múltnak-ott a jelenévé váljon?

Ezt a problémát sokáig elfedte előlünk az az elképzelés, amely az emberi lényt *önmagában-való*nak fogta fel. Ez a mozgatórugója Kant cáfolatának Berkeley idealizmusával szemben, egy Leibniz által favorizált érv, miszerint a változás eleve feltételezi az állandóságot. Ha ez alapján feltételezünk egy időtlen állandóságot, amely az idők *folyamán* mindvégig fennmarad, az időbeliség kérdése már csak a változás mértékére és rendjére redukálódik. Változás nélkül nincs időbeliség, hiszen az idő semmilyen befolyással nem bír az állandóságra és az identikusra. Ha pedig, mint Leibniznél, maga a változás a következmények premisszákhoz való viszonyának logikai kifejléseként adott, vagyis mint egy állandó szubjektum attribútumainak kialakulása, akkor már nem létezik valóságos időbeliség.

A koncepció azonban jó néhány tévedésen alapul. Legelőször is egy állandó összetevő fennmaradása *amellett*, ami változik, csak egy olyan tanú szemében lehetséges, aki egyesíteni tudja a változót és a fennmaradót. Egyszóval a változás és az állandóság *egysége* szükségszerű a változásnak mint olyannak a létrejöttéhez. Azonban az egység terminusa, amit itt Leibniz és Kant használnak, nem jelent semmi különöset. Mi lenne ezeknek a különnemű összetevőknek az egysége? Nem puszta külsődleges összekapcsolás? Akkor viszont nincs semmi értelme, mivel az egységnek *létbeli* egységnek kellene lennie. Ez a létbeli egység azonban azt jelenti, hogy az állandónak annak kell *lennie*, ami változik; s ezzel eksztatikus lesz és az önmagáért-valóra utal, amennyiben az önmagáért-való lé-

nyege szerinti ek-sztatikus lét. Azonkívül romboló az állandóság és változás *önmagában-való* jellegére nézve is. Senki se mondja, hogy az állandóságot és a változást itt csupán fenoméneknek tekintjük és csak *relatív* létük van: az önmagában-való nem áll szemben a fenoménekkel, ahogy a noumenon. Egy fenomén meghatározásunk szerint akkor önmagában való, ha az, ami, akár egy szubjektumhoz viszonyul, akár más fenoménekhez. Egyébként pedig a *viszony* megjelenése, ami az egyes fenoméneket más fenoménekhez való viszonyukban határozza meg, eleve feltételezi egy ek-sztatikus lét felbukkanását, amely képes az lenni, ami nem, hogy megalapozza a másholt és a viszonyt.

A változás megalapozásához, az állandósághoz folyamodni egyébként is teljesen haszontalan dolog. Az abszolút változás – egyszerűen fogalmazva – már egyáltalán nem is változás, mivel nem marad *semmi*, ami megváltozott volna, vagy amihez képest változás létezhetne. S valójában elég is, ha az, ami változik, az elmúlt módján saját korábbi állapotaként *van*, s az állandóság már fölöslegessé válik; ebben az esetben a változás abszolút lehet, olyan átváltozásról lehet szó, amely teljes egészében éri a létet, és mégis változás lesz egy korábbi állapothoz képest, amivé a múltban a *„volt"* módján lesz. Ez a múltbeli hely helyettesíti az állandóság álszükségszerűségét, s a tartam problémája így az abszolút változás alapján vetődhet fel és kell is felvetődnie. Egyébként a „világban" nem is létezik másfajta változás. Egy bizonyos pontig a változások nem léteznek, ha pedig túllépik ezt a pontot, totálissá válnak, ahogy azt a Gestalt-pszichológusok kísérletei megmutatták.

Azonkívül pedig, mihelyt az emberi valóságról beszélünk, szükségszerű az abszolút és tiszta változás, amely egyébként nagyon is képes változás lenni, *minden* olyasmi nélkül is, ami változna, s ez maga a tartam. Még ha el is fogadnánk például egy önmagáért-valónak egy állandó önmagában-valónál lévő abszolút üres jelenlétét mint ezen önmagáért-való tiszta tudatát, magának a tudatnak a létezése akkor is feltételezné az időbeliséget, mivel az önmagáért-valónak bármilyen változás nélkül is az „az voltam" formájában annak kellene lennie, ami. Ez sem lenne tehát örökkévalóság, csupán egy állandó szükségszerűség a jelenbeli önmagáért-való számára, hogy egy új jelen múltjává váljon, s mindez a tudat létéből magából következne. S ha azt mondanák erre, hogy a jelennek ez az állandó múltként való visszanyerése egy új jelennel az önmagáért-való belső változását vonja maga után, azt válaszolnánk, hogy akkor is az önmagáért-való időbelisége az, ami a változás alapja, és nem a változás alapozza meg az időbeliséget. Semmi nem fedheti el tehát előlünk azokat a problémákat, amelyek előzőleg megoldhatatlannak mutatkoztak: miért *válik* a jelen múlttá? És mi az új jelen, amelyik feltör? Honnan jön és miért következik be? S jegyezzük meg (ahogy azt az „üres" tudattal kapcsolatos iménti hipotézisünk is megmu-

tatta), hogy itt a tét nem az, hogy léteznie kell egy hirtelen, az egyik pillanatról a másikra átugró állandóságnak, amelyben materiálisan minden ugyanaz marad, hanem egy olyan létnek kell léteznie, bármilyen is legyen az, amely egyszerre és teljes egészében átváltozik, formáját és tartalmát illetően is, amely egyszerre zuhan a múlt mélységébe és hozza létre önmagát, *ex nihilo*, a jövő felé irányulva.

De két külön probléma ez? Vizsgáljuk meg kicsit alaposabban: a jelen nem tudna *elmúlni*, ha nem egy önmagáért-való *előtt*-jévé válna, amely abból mint *után* jön létre. Csak egyetlen fenomén létezik tehát: egy új jelen felbukkanása, amely múltbelivé teszi a jelent, amelyik *volt*, vagyis egy jelen múltbelivé válása, amit egy önmagáért-való megjelenése kísér, amely számára ez a jelen elmúlttá fog válni. Az időbelivé válás fenoménje átfogó modifikáció, mivel egy olyan múlt, amely semmi*nek a* múltja nem lenne, már nem lenne múlt, minthogy minden jelen szükségszerűen e múlt*nak a* jelene kell legyen. Ez az átváltozás egyébként nem csak a tiszta jelenre érvényes: a befejezett múltat és a jövőt éppúgy érinti. A jelen múltja, amely átesett a múltbelivé válás modifikációján, egy múlt múltjává válik, vagyis régmúlttá. Mikor ez megtörténik, egyszerre eltűnik a jelen és a múlt heterogenitása, hiszen ami megkülönböztette a jelent a múlttól, már maga is múlttá vált. Az átváltozás során a jelen ennek a múltnak a jelene marad, viszont e múlt elmúlt jelenévé válik. Ez először is azt jelenti, hogy homogénné válik a múltnak azzal a sorozatával, amelyik tőle egészen a születésig vezet, továbbá, hogy már nem az „annak kell lennie" formájában saját múltja, hanem az „annak kellett lennie" formájában. A múlt és a régmúlt közötti kapcsolat olyan kapcsolat, amely az önmagában-való módján létezik, és a jelenbeli önmagáért-való alapján tűnik fel. Az önmagáért-való tartja fenn a múlt és a régmúltak sorozatát, egyetlen tömbbé forrasztva őket.

A jövő viszont, bár azt is hasonlóképp érinti az átváltozás, nem szűnik meg jövő lenni, hanem az önmagáért-valón kívül marad, előtte, a léten túl, de egy múlt jövőjévé válik, vagyis előidejű jövővé. Kétféle viszonyt képes létesíteni az új jelennel aszerint, hogy közvetlen jövőről vagy távoli jövőről van szó. Az első esetben a jelen jövőként *létező* a múlthoz képest: „Íme, itt van, amire vártam." Múltjának jelene e múlt előidejű jövője módján. Viszont ennek a múltnak a jövőjeként is önmagáért-valóként realizálódik, vagyis nem az, aminek a jövő ígérkezett. Egy megkettőződés következik be tehát: a jelen a múlt előidejű jövőjévé válik, teljesen tagadva, hogy *ez* a jövő lenne. Az egyszerű jövő pedig egyáltalán nem keletkezik: az önmagáért-való már nem jövő egy jelenhez képest, viszont továbbra is jövő a múlthoz képest. A jelen megvalósíthatatlan együttes jelenévé válik, s teljesen *idealitás* lesz. „Ez minden, amire vártam?" A jelennel ideális módon lesz együttesen jelenlévő, mint e jelen múltjának megvalósulatlan jövője.

Abban az esetben, ha a jövő már távoli, akkor jövő marad az új jelenhez képest, viszont ha a jelen nem *ennek* a jövőnek a hiányává teszi magát, akkor elveszíti lehetőség jellegét. Ebben az esetben az előidejű jövő közömbös lehetőséggé válik az új jelenhez képest és nem *annak* lehetőségévé. Ebben az értelemben már nem válik lehetségessé, hanem mint lehetséges önmagában-való léttel ruházódik fel. *Adott* lehetőséggé válik, vagyis egy önmagában-valóvá vált önmagáért-való önmagában való lehetőségévé. Tegnap lehetséges volt – mint saját lehetőségem –, hogy a következő hétfőn vidékre utazzam. Ma azonban ez a lehetőség már nem az *én* lehetőségem, szemléletem tételezett tárgya maradt csupán az örökre jövőként megmaradt lehetőség alapján, *ami voltam*. Egyetlen kapcsolata van jelenemmel, hogy annak kell lennem a múlttá vált jelen „voltam" módozatában. Viszont a jövő és az elmúlt jelen az önmagában-valóba kövültek jelenem hátterén. Tehát a jövő az időbeli folyamatban anélkül távozik az önmagában-valóba, hogy bármikor is elveszítené jövő jellegét. Mivel nem érinti a jelen, egyszerűen *adott* jövővé válik. Mihelyt érinti, rögtön *ideálissá* válik: ez az idealitás azonban *önmagában való* idealitás, mivel egy *adott* múlt *adott* hiányaként jelenik meg, és nem olyan hiányzóként, amivé az önmagáért-valónak a *nem lenni* módján lennie kell. Mihelyt elmúlt a jövő, mindörökre előidejű jövő marad a múltak sorának margóján: ennek és ennek a régmúlttá vált múltnak az előidejű jövője, olyan ideális jövő, amely együttesen adott egy múlttá vált jelennel.

Már csak az maradt hátra, hogy megvizsgáljuk, vajon egy jelenbeli önmagáért-való hogyan változik át múlttá egy új jelen felbukkanásakor. Tévedés lenne azt hinnünk, hogy egy *önmagában való* jelen felbukkanásával, amely visszatartana egy *képet* az eltűnt jelenről, eltörlődne a korábbi jelen. Bizonyos értelemben majdnem az ellenkezője az igazság, mivel az egykori jelen múlttá válása az önmagában-valóba való átlépést jelenti, míg egy új jelen megjelenése ennek az önmagában-való*nak a* semmítése. A jelen nem egy új önmagában-való, a jelen az, ami nincs, ami a léten túl van; az, amiről csak a múltban mondhatjuk, hogy „van". A múlt egyáltalán nem eltűnt jelen, hanem az, amivé lett, ami volt. A múlt a jelen léte. Így már elég pontosan látható, hogy a jelen múlthoz való viszonya egy nem reprezentáló jellegű létviszony.

Az első jellegzetesség tehát, amely szemünkbe ötlik, hogy nemcsak az önmagáért-való képes megragadni a létet, hanem a lét is az önmagáért-valót. Mintha már nem lenne elég ereje, hogy fenntartsa saját semmijét. A mély hasadás, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell, kitöltődik, és a semmi, aminek „létesítve" kell lennie, megszűnik létezni, kizárásra kerül, amennyiben a múlttá vált önmagáért-való-lét az önmagában-való egy *minőségévé* alakul. Ha szomorúságot éreztem a múltban, az már nem létezik, ha önmagamat újra azt a szo-

morúságot érzővé teszem, ez a szomorúság már nem azzal a léttel rendelkezik, amellyel egy olyan megjelenés rendelkezhet, amelyik önmagát saját tanújává teszi. Az előbbi azért van, mert volt, a lét mintegy külső szükségszerűségként járul hozzá. A múlt fordított végzet: az önmagáért-való azzá teheti önmagát, amivé csak akarja, viszont nem tud mentesülni a szükségszerűségtől, hogy helyrehozhatatlanul egy új önmagáért-való számára legyen az, ami lenni akart. Tehát a múlt olyan önmagáért-való, amelyik már nem transzcendens módon van jelen az önmagában-valónál. A múlt önmagában saját maga, belezuhant *a világ közegébe*. Aminek lennem kell, az jelenlétként vagyok abban a világban, amely nem én vagyok, viszont én *voltam* a világ közegében, a dolgok módján, világon belüli létezőként. Ám a világ, amelyben az önmagáért-valónak annak kell lennie, ami volt, nem lehet ugyanaz, mint amelyben aktuálisan jelen van. Tehát az önmagáért-való múltja a világ egy elmúlt állapotában való elmúlt jelenlét. Még ha a világ semmilyen változáson nem is ment keresztül, mialatt az önmagáért a jelenből a múltba „múlt el", akkor is úgy ragadjuk meg, mint amely ugyanazon a formális változáson ment keresztül, amit az imént az önmagáért-való-lét belsejére vonatkozóan leírtunk. Olyan változáson, amely csak tükörképe a tudat igazi belső változásának. Másként fogalmazva, az önmagáért-való belezuhan a múltba mint önmagában-valóvá lett egykori jelenbe és „világ-közegében" létté válik, a világ pedig *visszatartottá* a múlt dimenziójában, mint az a közeg, amelyben az elmúlt önmagáért-való önmagában valóan van. Mint a Szirén, melynek emberi teste halfarokban végződik, a világon kívüli önmagáért-való önmaga mögött egy *világbeli dologban* végződik. Mérges, melankolikus vagyok, Oidipusz-komplexusom vagy kisebbrendűségi komplexusom van mindörökre, viszont csak a múltban, a „voltam" formájában, a világ közegében, úgy, ahogy tisztviselő vagy félkarú vagy proletár vagyok. A múltban körülfog a világ, elveszek az egyetemes determinizmusban, mégis transzcendálom múltamat a jövő felé, amennyiben „az voltam".

Egy önmagáért-való, aki teljes egészében kibontakoztatta saját semmijét, akit újra megragadott az önmagában-való, és aki feloldódott a világban – ez az a múlt, aminek lennem kell, ez az önmagáért-való viszontagságos átváltozási folyamata. Ez az átváltozás egyidejű annak az önmagáért-valónak a megjelenésével, amelyik önmagát semmíti mint világnál való jelenlét, s amelynek annak a múltnak kell lennie, amelyet transzcendál. Mi az értelme ennek a felbukkanásnak? Óvakodnunk kell attól, hogy egy új lét megjelenését lássuk benne. Mintha a jelen a lét örök hézaga lenne, azonnal betöltődő és örökké újjászülető; mintha a jelen örök menekülés lenne attól, nehogy elnyeljen minket az „önmagában-való", amely az önmagában-való végső győzelméig fenyegeti a jelent, s egyszer majd egy olyan múltba ragadja magával, amely már egyetlen önmagáért-

való múltjának sem nevezhető. Ez a győzelem a halál, hiszen a halál az időbeliség vége minden rendszer múltbelivé válásával, vagy ha jobban tetszik, az a pillanat, amikor az önmagában-való visszanyeri az ember egészét.

Hogyan tudjuk *megmagyarázni* az időbeliségnek ezt a dinamikus jellegét? Ha nem valamilyen esetleges minőség – ahogy reményeink szerint sikerült megmutatnunk –, amely csupán hozzáadódna az önmagáért-való létéhez, meg kell tudnunk mutatni, hogy az időbeliség dinamikája az önmagáért-való lényegi struktúrája, ha az önmagáért-valót úgy fogjuk fel, mint amelynek saját semmijének kell lennie. Úgy tűnik, visszajutottunk kiindulópontunkhoz.

Az igazság azonban az, hogy nincs itt semmiféle probléma. Azért hihettük, hogy valamilyen problémára bukkantunk, mert minden erőfeszítésünk ellenére, hogy az önmagáért-valót mint olyat gondoljuk el, mégsem tudtuk elkerülni, hogy bele ne dermesszük az önmagában-valóba. A változás megjelenése valójában csak akkor okozhat problémát, ha az önmagában-valóból indulunk ki: ha az önmagában-való az, ami, hogyan képes nem az lenni, ami? Ha azonban az önmagáért-való megfelelő felfogásából indulunk ki, már nem a változás szorul magyarázatra, inkább az állandóság, ha egyáltalán létezhet ilyen. Ha az idő *rendjéről* adott leírásunkban eltekintünk mindattól, amit annak lefolyása nyújthat, világosan láthatóvá válik, hogy a saját rendjére redukált időbeliség azonnal *önmagában való* időbeliséggé válik. Az időbeli lét extatikus jellege semmit sem változik benne, hiszen ez a jelleg ugyanúgy megtalálható újra a múltban is, bár nem az önmagáért-való konstitutív elemeként, hanem az önmagában-való által fenntartott minőségként. Ha egy jövőt úgy veszünk szemügyre, hogy az tisztán és egyszerűen egy önmagáért-való jövője, amelyik egy bizonyos múlt önmagáért-valója, s ha meggondoljuk, hogy a változás új probléma az időbeliség mint olyan leírásában, a jövőnek *ilyen* jövőként elgondolva pillanatszerű mozdulatlanságot fogunk tulajdonítani, az önmagáért-valóból pedig rögzült minőséget csinálunk, amit meg lehet jelölni. Végül az egész *befejezett* totalitássá válik, a jövő és a múlt csak korlátot fog jelenteni az önmagáért-valónak s az előre adott határait alkotja. Az egészet, mint olyan időbeliséget, ami *van*, egy szilárd mag köré kövülve találjuk, ami az önmagáért-való jelen pillanata, s a probléma akkor annak magyarázata lesz, hogyan képes ebből a pillanatból felbukkanni egy másik, amit a múlt és a jövő kísér. Eltávolodtunk az instantaneizmustól, amennyiben a pillanat lenne az egyetlen önmagában való realitás, amit egy múltbeli és egy jövőbeli semmi határol, de vissza is estünk abba, mert hallgatólagosan elfogadtuk, hogy az időbeli totalitás olyan egymásra következés, amelynek minden eleme egy pillanat köré rendeződik. Egyszóval a pillanatot elláttuk ugyan extatikus dimenziókkal, de nem számoltuk fel, ami azt jelenti, hogy az

időbeli totalitást mégis az időtlennel támasztottuk alá; az idő, ha *van*, újra álomképpé válik.

A változás azonban természetesen az önmagáért-valóhoz tartozik, amennyiben az önmagáért-való spontaneitás. Spontaneitás az, amiről azt mondhatjuk: *ezt* a spontaneitást önmagával kellene tudnunk definiálni, vagyis a spontaneitás nem csupán léte semmijének lenne alapja, hanem létének is, bár ezzel egy időben a lét azt is megragadja, hogy adottá dermessze. Egy spontaneitás, amely önmagát tételezi, amennyiben spontaneitás, kénytelen el is utasítani, amit tételez, máskülönben léte elismeréssé válna, és az elismerés miatt örökké kötődne a léthez. Maga ez az elutasítás is elismerés, amit el kell utasítania, ha nem akar létezésének változatlan meghosszabbítása lenni. Azt mondják majd erre, hogy a meghosszabbítás és az elismerés már feltételezik az időbeliséget, és ez igaz is. De a spontaneitás éppen azért alkotja magát az elutasításon keresztül elismeréssel, és az elismerésen keresztül elutasítással, mert nem képes nem időbelivé válni. Természetéből fakadóan nem képes hasznot húzni abból az elismerésből, amit önmagát spontaneitássá téve végrehajt. Máshogy nem tudjuk elképzelni a spontaneitást, ha nem sűrítjük egyetlen pillanatba, s ezzel nem dermesztjük bele az önmagában-valóba, vagyis nem transzcendens időt feltételezünk. Hiába vetik majd fel, hogy csak időbeli formában tudunk gondolkodni, és hogy kifejtésünk *petitio principii*t tartalmaz, mivel időbelivé tettük a létet, hogy rögtön ki is léptessük az időből; hiába emlékeztetnek a *Kritika* azon részére, ahol Kant megmutatja, hogy egy időtlen spontaneitás ugyan nem képzelhető el, de nem is önellentmondó dolog. Számunkra úgy tűnik, hogy egy spontaneitás, amely nem szökik el önmaga elől és nem szökik el magától ettől a szökéstől is, vagyis amelyről azt mondhatnánk: „ez"-ként *van* s egy névvel tudnánk ellátni – éppen egy ilyen spontaneitás lenne önellentmondó, mert végső soron egy pozitív egyedi lényeggel lenne egyenlő, egy olyan örökkévaló szubjektummal, amelyik soha nem lehet predikátum. S éppen spontaneitás jellege alkotja ezeknek a menekülőseknek az irreverzibilitását, a spontaneitás éppen azért jelenik meg, hogy rögtön el is utasítsa magát, a „tételezés-elutasítás" e rendje pedig visszafordíthatatlan. Valójában maga a tételezés menekül az elutasításba anélkül, hogy valaha is elérhetné a pozitív teljességet, máskülönben elmerülne a pillanatnyi önmagában-valóban; kizárólag az *elutasított* címén jut el a létig, az elutasítás beteljesülésében. Az „elismert-elutasított" egységes sorozatának egyébként ontológiai elsőbbsége van a *változással* szemben, hiszen a változás csupán a sorozat materiális tényezőinek egymáshoz való viszonya. Márpedig maga az időbelivé válás irreverzibilis. Az irreverzibilitás az idő üres formája és a spontaneitás *a priori*-ja.

Tézisünket a spontaneitás fogalmának segítségével fejtettük ki, amely olvasóinknak valószínűleg ismerősen csengő fogalom. Most azonban ezeket a gon-

dolatokat újra elő kell vennünk az önmagáért-való perspektívájában és saját terminológiánkat használva. Egy önmagáért-való, amelyik nem tartamként létezne, ettől még a transzcendens önmagában-való tagadása és saját léte semmítése maradna a „reflektáló-reflektált" formájában. A semmítés azonban *adottá* válna, vagyis az önmagában-való esetlegessége jellemezné, s az önmagáért-való megszűnne saját semmijének alapja lenni; az annak kell lennie módján már nem lenne semmi, hanem egyszerűen csak *lenne* a reflektáló-reflektált kettősségének semmítő egységében. Az önmagáért-való menekülése az esetlegesség elutasítását jelenti, ugyanazzal az aktussal, amellyel saját semmije alapjává teszi magát. De pontosan ez a menekülés teszi esetlegessé azt, amitől menekül: az önmagáért-valót, amelytől elmenekült, ott hagyta, ahol volt. Az önmagáért-való nem lenne képes megsemmisíteni önmagát, minthogy az *vagyok*, de saját semmijének alapja sem tudna lenni, mivel csak a menekülésben képes az lenni: *beteljesült*. Ami az önmagáért-valóra mint valaminél való jelenlétre érvényes, azt természetesen az időbelivé válás egészére is vonatkoztathatjuk. Ettől a teljességtől azonban még soha *nem* befejezett, hanem olyan teljesség, amely elutasítja önmagát, és amely önmagától menekül, önmaga kivívása egyetlen felbukkanás egységében, megragadhatatlan totalitás, amely abban a pillanatban, hogy adódik, már túl is van ezen az adódáson.

A tudat ideje tehát az az emberi valóság, amely önmagát teljességként temporalizálja, amely önmaga számára saját befejezetlensége; a tudat ideje a semmi egy totalitásba belopózva mint detotalizálást gerjesztő esemény. Ez a totalitás önmagát üldözi, de egyszersmind el is utasítja, mert nem találhat saját magában egyetlen határt sem, amelyen túl ne léphetne, mivel saját magán való túllépésként létezik; s mivel túllép magán saját maga felé, ezért soha nem képes egy pillanat határain belül létezni. Nem létezik olyan pillanat, amikor azt állíthatnánk, hogy az önmagáért-való van, mivel az önmagáért-való soha nem van. S mivel az időbeliség teljes egészében mint a pillanat elutasítása válik időbelivé.

III.
Eredendő időbeliség és pszichikai időbeliség: a reflexió

Az önmagáért-való a tartam(nak a) nem-tételező tudataként marad fenn. Ám képes vagyok arra is, hogy „érezzem az időt, ahogy telik", s önmagamat meg tudom ragadni az egymásutániság egységeként is. Ebben az esetben a tartam*nak* a tudatával rendelkezem. Ez a tudat tételező és nagyon hasonlít egy ismerethez, ahogy a tartam, amelyik szemem előtt válik időbelivé, szintén hasonlít a meg-

ismerés tárgyához. Miféle viszony állhat fenn az eredendő időbeliség és ezen pszichikai időbeliség között, amellyel rögtön találkozom, mihelyt önmagamat „éppen fennmaradás közben" ragadom meg? A probléma azonnal egy másikhoz vezet el minket, hiszen a tartam*nak* a tudata egy olyan tudat tudata, amelyik fennmarad. Következésképpen, ha feltesszük a tartam ezen tételező tudatának természetére és hatókörére vonatkozó kérdést, az a reflexió természetére és hatókörére vonatkozó kérdéshez utal minket. Az időbeliség valójában a reflexióban jelenik meg pszichikai tartam formájában, s a pszichikai tartam minden folyamata a reflektált tudathoz tartozik. Mielőtt tehát elgondolkodnánk azon, hogyan képes egy pszichikai tartam a reflexió immanens tárgyává válni, meg kellene válaszolnunk az alábbi kérdést: hogyan lehetséges reflexió egy olyan lét számára, amely csak a múltban képes létezni? A reflexió Descartes-nál és Husserlnél privilegizált szemlélet, mivel a reflexió ragadja meg a tudatot egy jelenbeli és pillanatnyi immanens aktusban. De vajon akkor is megőrzi bizonyosságát, ha a lét, amit meg kell ismernie, hozzá képest *múltbeli*? S ezzel nem hozzuk-e egész ontológiánkat abba a veszélybe, hogy minden jogától megfosztjuk, mivel alapját teljes egészében a reflexív tapasztalat nyújtja? S egyáltalán, az elmúlt létnek kell a reflexív tudat tárgyát alkotnia? S magának a reflexiónak, ha az, önmagáért-való, feltétlenül a pillanatnyi létezésre és bizonyosságra kell korlátozódnia? Csak akkor tudjuk ezt eldönteni, ha visszatérünk a reflexió jelenségéhez, hogy meghatározzuk struktúráját.

A reflexió a saját magá*nak* tudatában lévő önmagáért-való. Minthogy az önmagáért-való már önmagá(nak) nem-tételező tudata, a reflexiót ezért úgy szokás ábrázolni, mint egy új, hirtelen megjelenő, a reflektált tudathoz kötött és azzal szimbiózisban élő tudatot. Itt újra Spinoza egykori *idea ideae*-jével találkozhatunk.

De azonkívül, hogy nehéz magyarázatot adni a reflexív tudat *ex nihilo* felbukkanására, egyáltalán nem tudunk elszámolni a reflektált tudattal való abszolút egységével sem, azzal az egységgel, ami egyedüliként biztosítja a reflexív szemlélet jogait és bizonyosságát. Ebben az esetben nem határozhatjuk meg *percipi*-ként a reflektált *esse*-jét, hiszen létét éppen az jellemzi, hogy nem szükséges észleltnek lennie ahhoz, hogy létezzen. S a reflexióhoz való elsődleges viszonyulása nem lehet a reprezentációnak a gondolkodó szubjektumhoz való viszonya. Ha itt a megismert létezőnek ugyanazzal a létbeli ranggal kell rendelkeznie, mint a megismerő létezőnek, akkor valójában a naiv realizmus perspektívájában kell leírnunk e két létező viszonyát. Viszont így éppen a realizmus legkomolyabb problémájával fogjuk szemben találni magunkat: hogyan képes két egymástól elválasztott, független, és a németek által *„Selbstständigkeit"*-nak

nevezett, önmaga számára elégséges egész viszonyba lépni egymással, s különösen abba a fajta belső viszonyba, amit megismerésnek nevezünk? Ha a reflexiót *először* autonóm tudatként fogjuk fel, utána már *soha* nem tudjuk újra egyesíteni a reflektált tudattal. Mindig két külön dolog lesznek, és ha – ami lehetetlen – a reflektáló tudat lehetne is a reflektált tudat*nak* a tudata, az csak *külső* viszonyként valósulhatna meg, s legfeljebb az lenne elképzelhető, hogy a reflexió, önmagában, mindentől elválasztottan, valamifajta képpel rendelkezne a reflektált tudatról, és akkor visszazuhannánk az idealizmusba. A reflexív megismerés s különösen a *cogito* elveszítenék bizonyosságukat és cserébe csak valami valószínűséget kapnának, aminek mibenléte egyébként nagyon rosszul meghatározható. Jobb lenne tehát úgy gondolni, hogy a reflexiót létbeli kapcsolat egyesíti a reflektálttal, hogy a reflektáló tudat a reflektált tudatként *van*.

Másrészt azonban nem lehet szó a reflektálónak a reflektálttal való teljes azonosításáról sem, ami egy csapásra felszámolná a gondolkodás jelenségét, s csak a „reflektáló-reflektált" fantom-dualitását hagyná fennmaradni. Itt megint azzal a léttípussal találkozunk, amely az önmagáért-valót meghatározza: ha a reflexiónak apodiktikus bizonyosságnak kell lennie, akkor szükségszerű, hogy a reflektáló a reflektált *legyen*. Amennyiben azonban a reflektált *ismeret*, annyiban *tárgynak* kell lennie a reflektáló számára, ami létbeli különbséget jelent. Így pedig egyszerre szükséges, hogy a reflektáló reflektált legyen és ne is legyen az. Ezt az ontológiai struktúrát egyszer már felfedeztük az önmagáért-való belsejében. De akkor nem teljesen ugyanezt jelentette. A kialakulóban lévő dualitás esetében a „reflektáló és reflektált" fogalmai az ontológiai struktúra radikális *„Unselbstständigkeit"*-ját feltételezték, vagyis annak a képességnek a hiányát, hogy önmagukat önállóan is tételezni tudják, amitől a dualitás állandóan elhomályosuló maradt, s amikor a fogalmak önmagukat a másik számára tételezték, a másikká *váltak*. A reflexió esetében azonban egy kicsit más a helyzet, mivel a reflektált „reflektáló-reflektált" egy reflektáló „reflektáló-reflektált" számára létezik. Másként fogalmazva, a reflektált *megjelenés* a reflektáló számára anélkül, hogy ettől megszűnne önmagá(nak a) tanúja lenni, és a reflektáló a reflektált *tanúja* anélkül, hogy ettől megszűnne önmagának megjelenés lenni. A reflektált pontosan *annyiban* megjelenés a reflektáló számára, amennyiben önmagában reflektált, s a reflektáló is csak annyiban képes tanú lenni, amennyiben a lét(nek a) tudata, vagyis pontosan abban a mértékben, ahogy a tanú, ami ő maga, reflektált egy reflektáló számára, aki szintén ő maga. A reflektált és a reflektáló tehát egyaránt „Selbstständigkeit"-ra törekszik, s a *semmi*, ami elválasztja őket, sokkal mélyebben osztja meg őket, mint amennyire az önmagáért-való semmije elválasztja a reflektáltat a reflektálótól. Csakhogy meg kell jegyezni: 1. hogy a reflektáló mint tanú csak a megjelenésben és által képes a maga tanú

létével rendelkezni, vagyis a megjelenés reflexivitása mélyen érinti létében, s mint ilyen, soha nem képes elérni a „Selbstständigkeit”-ot, amit megcéloz, hiszen létét a megjelenés funkciójából, a reflektált önmagáért-való funkciójából nyeri; 2. hogy a reflektáltat mélyen megváltoztatja a reflexió abban az értelemben, hogy ennek és ennek a transzcendens fenomén*nek* a tudataként lesz önmagá(nak a) tudata. Képes önmagát látni. Ha érzékletes képet akarnánk alkotni róla, egy olyan emberhez lehetne hasonlítani, aki ír, s miközben az asztal fölé hajol és teljesen az írásba mélyed, tudja, hogy valaki a háta mögött figyeli. Bizonyos értelemben tehát már saját magá(nak a) tudatával rendelkezik, mivel egy *kívülivel* áll rendelkezésére, pontosabban egy *kívüli* kezdeményével, mert önmagát tárggyá teszi valaki számára. Reflektáltságának értelme elválaszthatatlan a reflektálótól, amott létezik, távolságra önmagától abban a tudatban, amelyik reflektál rá. Ebben az értelemben már nincs birtokában annak a „Selbstständigkeit”-nak, aminek maga a reflektáló. Husserl azt mondja, hogy a reflektált „úgy adódik számunkra, mint ami már ott volt a reflexió előtt is”. De nem szabad tévedésbe esnünk: a reflektálatlan mint reflektálatlan „Selbstständigkeit”-ja nem jelenik meg a reflexióban, mivel a megjelenéssel éppen reflektálatlan jellegét veszíti el. Egy tudat számára reflektálttá válni annyi, mint létében alapvető módosulást elszenvedni, és pontosan azt a „Selbstständigkeit”-ot veszíteni el, amelynek még „reflektált-reflektáló” kvázi-totalitásként birtokában volt. Végül pedig, amennyiben egy semmi választja el a reflektáltat a reflektálótól, annyiban ennek a semminek, amely nem képes létét saját magából nyerni, „létesítve” kell lennie. Ezen azt értjük, hogy csak egy egységes létstruktúra képes saját semmije lenni, az *annak kell lennie* formájában. Sem a reflektáló, sem a reflektált nem képes létrehozni ezt az elválasztó semmit. A reflexió azonban *lét*, hasonlóan a reflektálatlan önmagáért-valóhoz, nem pedig a lét járuléka, *egy lét, amely saját semmije kell legyen*; nem egy új tudat megjelenése, amely az önmagáért-valóra irányul, hanem belső strukturális módosulás, amit az önmagáért-való valósít meg önmagában, egyszóval maga az önmagáért-való teszi magát reflektáló-reflektált módján létezővé ahelyett, de ez az új létmód fennmaradni engedi a reflektált-reflektáló létmódot is, elsődleges belső struktúrájaként. Nem egy akármilyen időtlen, tiszta tekintet reflektál rám, hanem én magam, én, aki fennmaradok, ipszeitásom körében elkötelezve, veszélyben élve a világban, saját történetiségemmel együtt. Csak ezt a történetiséget és ezt a világban létet és az ipszeitás ezen körét, az önmagáért-valót, ami vagyok, a reflexív megkettőzés módján élem meg.

Láttuk, hogy a reflektálót egy semmi választja el a reflektálttól. A reflexió fenoménje így az önmagáért-való semmítése, ami nem kívülről járul hozzá,

hanem *annak kell lennie*. Honnan jöhet ez a még sürgetőbb semmítés? Mi a motivációja?

Az önmagáért-való mint önmagánál való jelenlét felbukkanásában egy eredendő szétszóródás rejlik: az önmagáért-való elveszik önmagán kívül, az önmagában-valóban és a három időbeli dimenzióban. Az önmagáért-való-lét kívül van saját magán, és legbelsőbb rétegében is ek-sztatikus, mivel mindig máshol kell keresnie létét, a reflektálóban, ha önmagát reflektálttá teszi, a reflektáltban, ha önmagát reflektálóként tételezi. Az önmagáért-való felbukkanása beismeri az önmagában-való kudarcát, amely nem képes önmaga alapja lenni. A reflexió az önmagáért-való állandó lehetősége marad, amellyel a lét visszanyerésére törekedhet. A reflexió révén az önmagáért-való, aki elveszett önmagán kívül, önmaga interiorizálására törekszik, ez egy másodlagos erőfeszítés, hogy megalapozza magát, vagyis hogy *az legyen saját maga számára*, *ami*. Ha a reflektáló-reflektált kvázi-dualitása totalitássá válna egy olyan tanú számára, aki szintén ő maga lenne, akkor saját szemében az lenne, ami. Valójában azon a léten való felülemelkedésről van szó, amely menekül, mivel a nem-lenni módján az, ami, és ami szétárad, miközben saját szétáradása, kifolyik saját kezei közül, s egy *adottat* hoz létre, egy adottat, amely végül *az, ami*. E beteljesületlen totalitás összefogásáról van szó egyetlen tekintet egységében, amely azért beteljesületlen, mert saját beteljesületlenségeként létezik önmaga számára. A végeérhetetlen utalásoktól való megszökésről van szó, amelynek saját maga számára is utalásnak kell lennie, és éppen azzal, hogy megszökik ennek az utalásnak a hálójából, azt *látott* utalássá *teszi,* vagyis olyan utalássá, amely önmagát adottként nyeri vissza és alapozza meg, vagyis olyan utalásként, ami az, ami. Ugyanakkor azonban a létnek, amely adottként nyeri vissza és alapozza meg önmagát, vagyis a lét esetlegességével ruházza fel, hogy megalapozva megmentse, szükségszerűen ugyanannak kell lennie, mint amit visszanyer, és azt kell megalapoznia, amit az ek-sztatikus szétforgácsolódástól megment. A reflexió motivációja az objektiválás és az interiorizáció egyidejű, kettős törekvésében áll. Egy saját magánál lét mint önmagában-való-tárgy az interiorizált lét abszolút egységében – íme, ez a gondolkodás mint létmód.

Ennek az erőfeszítésnek, amely arra irányul, hogy saját maga alapja legyen, hogy belsejében visszanyerje és uralja saját menekülését, hogy végül ez a menekülés *legyen*, s ne tegye időbelivé azt, aki önmaga elől menekül, nos, ennek a törekvésnek szükségszerűen kudarcba kell fulladnia, s pontosan ezt a kudarcot nevezzük reflexiónak. Valójában *ő maga* az a lét, amely elveszik, és amelynek azt vissza kell nyernie, és ennek a visszanyerésnek ugyanolyan létmóddal kell rendelkeznie, mint amilyen az övé, vagyis az önmagáért-való létmódjával, tehát a menekülésével. Az önmagáért-való annyiban törekszik az lenni, ami, *ameny-*

nyiben önmagáért való, vagy ha jobban tetszik, ugyanolyan lesz *önmaga számára*, ahogy önmagáért-valóan van. Ily módon a reflexió, avagy az önmagáért-való visszanyerési kísérlete, mely az önmagához való visszafordulás útján zajlik, az önmagáért-való megjelenéséhez vezet az önmagáért-való számára. A lét, ami a létben kíván megalapozódni, önmagának nem alapja, csak saját semmijének. Tehát minden csak semmített önmagában-való marad. S ugyanakkor a lét önmagához való visszatérése csak egy *távolságot* képes megjeleníteni a visszatérő és a visszatérést kiváltó között. Az önmagához való visszatérés önmaga kivívását jelenti. Ezzel a visszatéréssel válik láthatóvá a reflektáló semmi. Mivel az önmagáért-való struktúrája megköveteli, hogy létében csak olyan lét által legyen visszanyerhető, amelyik maga nem az önmagáért-való formájában létezik, ezért annak a létnek, amelyik a visszanyerést végrehajtja, az önmagáért-való módján kell megképződnie, annak a létnek pedig, amelyet vissza kell nyerni, önmagáért-valóként kell léteznie. S e két létnek *ugyanannak a létnek* kell lennie, viszont éppen mivel *önmagát* nyeri vissza, ezért önmaga és önmaga között, a lét egységében, egy abszolút távolságnak is lennie kell. A reflexió az önmagáért-való állandó lehetősége, mivel a reflexív kettéhasadás potenciálisan a reflektált önmagáért-valóban már benne van: csak annyi kell hozzá, hogy a reflektáló önmagáért-való önmagát a reflektált*nak* a tanújaként tételezze, s hogy a reflektált önmagáért-való önmagát mint ezen reflektáló reflektáltját tételezze. Tehát a reflexió az önmagáért-valónak egy olyan önmagáért-való általi visszanyerésére tett erőfeszítés, amelyik a nem-lenni módján ő maga, vagyis egy köztes semmítési fokozat a tiszta és egyszerű önmagáért létezés és a *másikért* létezés között, amely viszont az önmagáért-valónak egy olyan önmagáért-való általi visszanyerési aktusa, amelyik a nem-lenni módján nem ő.[33]

Korlátozhatja-e az ily módon leírt reflexió jogait és hatókörét az a tény, hogy az önmagáért-való időbelivé teszi magát. Nem hisszük.

Ha a reflexiót az időbeliséggel való viszonyaiban akarjuk megragadni, érdemes elkülöníteni egymástól két fajtáját. A reflexió lehet tiszta és nem tiszta. A tiszta reflexió a reflektáló önmagáért-való egyszerű jelenléte a reflektált önmagáért-valónál, ami egyszerre e reflexió eredendő és ideális formáját jelenti. A tiszta reflexió alapján tűnik fel a nem tiszta reflexió, amely soha nem *adott*, hanem egyfajta katarzis révén kell szert tenni rá. A nem tiszta vagy cinkos reflexió, amelyről majd később beszélünk, magában foglalja a tiszta reflexiót, de túl is lép azon, mivel saját igényeit messzebbre terjeszti ki.

[33] Itt újra annak az önmagával való egybeesésnek a meghasadásával találkozunk, amit Hegel a tudat kitüntető sajátosságává tett. Ez a meghasadás azonban nem magasabb integrációhoz vezet, ahogy *A szellem fenomenológiájá*ban, hanem csak még mélyebbé és még helyrehozhatatlanabbá teszi azt a semmit, amely a tudatot önmagától elválasztja. A tudat hegeliánus, de ez a tudat legnagyobb illúziója.

Milyen címen és jogon tarthat igényt a tiszta reflexió evidenciára? Nyilvánvaló, hogy a reflektáló a reflektáltként *van*. Ha ebből kilépünk, semmiféle eszközünk nem marad a reflexió legitimálásához. A reflektáló azonban a reflektáltként csak önmagán belül létezik, még ha a „nem-önmagában-való" formájában is. Mindezt nagyon jól mutatja az a tény, hogy a reflektált a reflexió számára nem egyszerűen tárgy, hanem *kvázi-tárgy*. A reflektált tudat valójában még nem *kívüliként* nyújtja magát a reflexiónak, vagyis nem olyan létként, amellyel kapcsolatban „nézőpontot vehetnénk fel", amelyhez képest távlatot teremthetnénk, növelhetnénk vagy csökkenthetnénk a távolságot, amely elválaszt tőle. Hogy a reflektált tudat „kívülről látott" legyen, s hogy a reflexió hozzá képest orientálódni tudjon, az kellene, hogy a reflektáló a „nem az lenni, ami nem" módján ne legyen a reflektált: ez a kettéhasadás csak a *másikért* létben valósul majd meg. A reflexió megismerés, ez kétségtelen, pozicionális jellegű; tételezi a reflektált tudatot. Azonban minden tételezésnek, mint nemsokára látni fogjuk, egy tagadás a feltétele: *ezt* a tárgyat tételezni azt jelenti, hogy ugyanakkor tagadom, hogy ez a tárgy lennék. Megismerni annyi, mint *önmagamat tenni* mássá. Márpedig a reflektáló éppen hogy nem képes önmagát mássá tenni, csak a reflektálttá, mivel *azért van*, *hogy* a reflektált *legyen*. Állítása megtorpan félúton, mivel tagadása nem valósul meg teljes egészében. Nem szakad el tehát teljesen a reflektálttól, és nem képes azt „egyetlen nézőpontból" átfogni. Megismerése teljes, leigázó és kimerítő szemlélet, kezdő és végpont nélkül. Minden egyszerre adott az abszolút közelség módján. Amit általában *megismerésnek* nevezünk, az kiemelkedéseket, síkokat, rendet, hierarchiát feltételez. Még a matematikai lényegek is más igazságok és következtetések viszonylatába állítva tárulnak fel számunkra, soha nem tárulnak fel egyszerre minden jellemzőjükkel együtt. A reflexió azonban, amely számunkra a reflektáltat nem adottként nyújtja, hanem mint azt a létet, amelynek egy nézőpont nélküli elválasztatlanságban lennünk kell, egy önmagát határtalanná tevő és magyarázat nélküli ismeret. Viszont ugyanakkor soha nem lepi meg magát, nem *tudunk meg* semmit általa, csupán *tételez*. Egy transzcendens tárgy megismerésében a tárgy *feltárulása* zajlik, és a feltárult tárgy meg is téveszthet vagy meg is lephet minket. A reflexív feltárulásban azonban egy olyan lét tételezése történik, amely létében már feltárulás. A reflexió csak arra korlátozódik, hogy ezt a feltárulást önmaga számára létezővé tegye: a feltárult lét nem adottként nyilvánul meg, hanem „már feltárult" jellegében. A reflexió inkább *újrafelismerés* mint megismerés. Eleve implikálja a pre-reflexív megértését annak, amit mint a visszanyerés eredendő motiválóját visszanyerni kíván.

Ha azonban a reflektáló a reflektáltként *van* is, ha a létnek ez az egysége alapozza meg és korlátozza is a reflexió jogait, ehhez hozzá kell tennünk, hogy

ugyanakkor maga a reflektált saját múltjaként és jövőjeként *van*. Nem kétséges tehát, hogy a reflektáló, bár folyamatosan felülmúlja a reflektált totalitása, amely a nem-lenni módján ő maga, apodikticitásra való jogait kiterjeszti a totalitásra magára is, ami ő maga. Így tehát Descartes reflexív hódítóját, a *cogitót*, nem kell a végtelenül apró pillanatra korlátoznunk. Erre egyébként abból a tényből következtethetünk, hogy a *gondolkodás* olyan aktus, amely elkötelezi a múltat is, illetve önmagát a jövő révén rajzolja elő. *Kételkedem* abban, hogy vagyok, mondja Descartes. Mi maradna azonban a módszeres kételyből, ha azt a pillanatra tudnánk korlátozni? Talán az ítéletek felfüggesztése. Az ítéletek felfüggesztése azonban nem kétely, csak az ahhoz szükséges struktúra. Ahhoz, hogy kétely létezzen, a felfüggesztést az állítás és tagadás okaival való elégedetlenségnek kell motiválnia – ami a múltra utal –, és egészen az új elemek belépéséig fenn kell tartani, ami pedig már a jövőre való kivetülés. A kétely a *megismerés* és az igazságra való igény preontologikus megértésének talaján bukkan fel. Ez a megértés és ez az igény nyújtják a kétely egész jelentését, s ezek kötelezik el az emberi valóság egészét és létét a világban – feltételezik a megismerés és a kétely *tárgyának* létezését, vagyis egy transzcendens állandóságét az egyetemes időben. A kétely tehát valamire vonatkozó *magatartás*, egy olyan magatartásmód, amely az emberi valóság világban-benne-létének egyik módját képviseli. Ha önmagunkban kételkedünk, akkor már magunk előtt vagyunk a jövőben, vagyis a kételkedés céljánál, megszűnténél és jelentésénél, de önmagunk mögött is a múltban, ahol a kétely motivációi és egyes lépései találhatók, és önmagunkon kívül a világban a tárgynál, amellyel kapcsolatban kételkedünk. Ugyanezek a megállapítások alkalmazhatók a reflexív kijelentések bármelyikére: olvasok, álmodok, észlelek, cselekszem. E megjegyzéseknek a reflexió apodiktikus evidenciájának visszautasítására kell késztetniük minket, amivel az eredendő ismeret, amellyel önmagamról rendelkezem vagy a valószínűségbe süllyed bele, s a létezésem maga is csak valószínű lesz, mivel pillanatban-benne-létem nem lét, vagy a reflexió jogait ki kell terjeszteni az egész emberre, vagyis a múltra, a jövőre, a jelenre, a tárgyra is. Márpedig, ha helyesen állapítottuk meg, a reflexió az az önmagáért-való, amely saját maga mint totalitás visszanyerését keresi állandó beteljesületlenségében. Az önmagáért-való azon lét feltárulásának állítását jelenti, amely saját maga számára saját feltárulása. Ha az önmagáért-való időbelivé válik, abból az következik: 1. hogy a reflexiónak mint az önmagáért-való létmódjának időbelivé válásának kell lennie, s hogy a reflexió saját múltja és jövője; 2. hogy természetéből adódóan jogait és bizonyosságát kiterjeszti azokra a lehetőségekre, amik én *vagyok*, és a múltra, ami én *voltam*. A reflektáló nem egy pillanatnyi reflektált megragadása és maga sem pillanatnyiság. Ez nem azt jelenti, hogy a reflektáló ismerné jövőjét és a reflektált jövőjét, vagy múltját és a megismeren-

dő dolog múltját. Épp ellenkezőleg, a reflektáló és a reflektált létük egységében éppen a jövő és a múlt révén különböztetik meg magukat. A reflektáló jövője valójában saját lehetőségeinek összessége, amelynek mint reflektálónak lennie kell. Mint ilyen, nem képes magába foglalni egy reflektált jövőre vonatkozó tudást. Ugyanezek a megjegyzések lennének érvényesek a reflektáló múltra is, bár az végső soron az eredendő önmagáért-való múltján alapul. A reflexió azonban, ha jelentését jövőjéből és múltjából nyeri is, menekülő jelenlétként ekszta-tikus módon már mindig is ez a menekülés. Másként fogalmazva, az önmagáért-való, amely önmagát a reflexív megkettőződés módján teszi létezővé, önmagáért-valóként értelmét lehetőségeiből és jövőjéből nyeri, s ebben az értelemben a reflexió diaszporikus fenomén; mint *önmagánál való jelenlét* azonban minden eksztatikus dimenziójánál jelenlévő jelenlét. Már csak azt kell megmagyarázni, vetik majd fel, hogy ez az állítólag apodiktikus reflexió hogyan képes annyi hibát ejteni éppen múltját illetően, melynek megismerésével felruháztuk. Erre azt válaszolnám, hogy egyetlen egy hibát sem követ el, amennyiben a múltat úgy ragadja meg, mint ami nem tematikus formában kísérti a jelent. Amikor azt mondom: „Olvasok, kételkedem, remélek stb.", mint azt már megmutattuk, messzire eltávolodom jelenemtől a múlt felé. Márpedig egyetlen ilyen esetben sem tudok tévedni. A reflexió apodikticitásával kapcsolatban nem ébred semmilyen kétség bennünk, amennyiben az a múltat éppen úgy ragadja meg, ahogy a reflektált tudat számára van, aminek lennie kell. Másrészt azonban azért tudok elkövetni számos hibát múltbeli érzéseimre vagy gondolataimra vonatkozóan, amikor reflexív módon emlékezem rájuk, mert az emlékezet síkján vagyok: abban a pillanatban már nem saját múltam *vagyok*, hanem tematizálom azt. Ekkor már nem reflektáló aktussal van dolgunk.

A reflexió tehát a *három* eksztatikus dimenzió*nak* a tudata. A lefolyás(nak) nem tételező tudata és a tartam*nak* a tételező tudata. A reflektált dolog múltja és jelene *kvázi-kívüliként* kezd létezni számára, abban az értelemben, hogy immár nemcsak egy önmagáért-való egységében lesznek visszatartva, amely létüket a lenni kell módján teljesen felöleli, hanem egy olyan önmagáért-való *számára* is, amelyet egy semmi választ el azoktól, tehát egy olyan lét számára, amelynek – bár egyetlen lét egységében létezik velük – nem kell azoknak lennie. S a lefolyás szintén egy olyan *lét* felé tart, amely a kívüli kezdeményét alkotja az immanenciában. A tiszta reflexió azonban az időbeliséget még csak annak eredendő nem-szubsztancialitásában fedi fel, s az időbeliségnek abban az elutasításban, hogy önmagában-való legyen, fedi fel a lehetőségeket *mint lehetőségeket*, az önmagáért-való szabadságától könnyítetten. A jelent transzcendenssé teszi, s ha a múlt önmagában-valóként jelenik is meg számára, ez még mindig a jelenlét alapján történik. S felfedi az önmagáért-valót is annak detotalizált totalitá-

sában, mint olyan összehasonlíthatatlan individualitást, amilyen *ő maga* a lenni kell módján, vagyis az önmagáért-valót mint a par excellence reflektáltat fedi fel, a létet, amely mindig csak *önmaga*, és amely mindig ez a saját magától távolságra lévő „önmaga" a jövőben, a múltban, a világban. A reflexió tehát úgy ragadja meg az időbeliséget, hogy az egy ipszeitás egységes és összehasonlíthatatlan létmódjában tárul fel, vagyis történetiségként.

Azonban a pszichikai tartam, amelyet ismerünk, és a hétköznapokban használunk is szervezett időbeli formák egymásutánjaként, éppen ellentétes a történetiséggel. A pszichikai tartam valójában a lefolyás konkrét pszichikai egységeinek szövedéke. Ez az öröm például egy szervezett forma, amely egy szomorúság után tűnik fel, azelőtt pedig a megaláztatás volt, amit tegnap éreztem. E lefolyáson belül, tehát ezen minőségek, állapotok, aktusok egységei között létesülnek az előtt és után viszonyai, és ezek azok az egységek, amelyek *datálhatók*. A világban-benne-lévő-ember reflexív tudata tehát hétköznapi létezésében pszichikai tárgyakkal találja szemben magát, amelyek azok, amik, s amelyek úgy tűnnek fel időbeliségünk folytonos vonalán, mint a rajzolatok és motívumok egy szőnyegen, s világi dolgok módján követik egymást az egyetemes időben, vagyis anélkül váltják egymást, hogy az egymásutániság tisztán külső viszonyain kívül más viszonyok is létesülnének közöttük. Örömről beszélünk, amellyel *rendelkezem* vagy *rendelkeztem*, azt mondjuk, hogy ez az *én* örömöm, mintha csak fenntartója lennék, és mintha az öröm elkülönülne tőlem, ahogy Spinozánál a véges móduszok elkülönülnek az attribútum hátterén. Azt is mondjuk, hogy *elszenvedem* ezt az örömöt, mintha az érzés pecsétként nyomódna bele időbeliségem szövetébe, vagy még inkább, mintha ezek az érzések, gondolatok, ezek az állapotok *látogatást tennének* nálam. Mégsem nevezhetjük illúziónak ezt a pszichikai tartamot, amelyet önálló szerveződések konkrét lefolyása alkot, vagyis tulajdonképpen a pszichikai *tényeket*, a tudati *tények* egymásutánja által kiváltott tartamot, mert van egy saját valóságuk, amely a pszichológia tárgykörébe tartozik; gyakorlatilag a pszichikai tények szintjén jönnek létre az emberek közötti konkrét viszonyok, a vágyak, a féltékenység, a neheztelés, a kívánságok, a harc, a cselszövés stb. Mégsem képzelhető el, hogy a reflektálatlan önmagáért-való, mely felbukkanásával történetivé válik, *saját maga* e minőségek, állapotok és aktusok összessége *legyen*. Létegysége így egymáshoz képest külsődleges létezők sokaságává oldódna fel, újra megjelenne az időbeliség ontológiai problémája, s ekkor már meg lennénk fosztva a megoldásához szükséges eszközöktől is, hiszen ha az önmagáért-való képes saját múltja lenni, akkor értelmetlen lenne azt követelni az örömömtől, hogy a korábbi szomorúság legyen, még akár a „nem az lenni" módján is. A pszichológusok nem megfelelően képzelik el ezt az ek-sztatikus létezést, amikor azt állítják, hogy a pszichikus tények viszonyla-

gosak egymáshoz képest, s hogy a hosszú csend után hallott mennydörgést „hosszú-csend-utáni-mennydörgésnek" halljuk. Ez eddig rendben is van, viszont nem tudnak magyarázatot adni erre az egymásutániságban rejlő relativitásra, mivel megtagadtak tőle minden ontológiai alapot. Valójában, ha az önmagáért-valót a maga történetiségében ragadjuk meg, a pszichikai tartam azonnal fel is oldódik, az állapotok, minőségek és aktusok eltűnnek, hogy átadják helyüket az önmagáért-való-létnek mint egységes individualitásnak, amely oszthatatlan történeti folyamatként létezik. Ő maga a lefolyás, önmagát hívja a jövő alapján, ő teszi súlyossá a múltat, ami volt, ő maga teszi történetivé ipszeitását, s elsődleges és reflektálatlan létmódjában a világnak és nem önmag*ának* a tudata. Tehát a minőségek, az állapotok létükben nem képesek létek lenni (abban az értelemben, hogy az *öröm* lefolyásegysége tudati „tartalom" vagy „tény" lenne), csak belső, nem pozicionális színezetek, amelyek az önmagáért-való maga, de csak amennyiben rajta kívül nem vagyunk képesek megérteni őket.

Kétféle időbeliséggel találjuk tehát szemben magunkat: az eredendő időbeliséggel, amelynek mi az időbelivé válása *vagyunk*, és a pszichikai időbeliséggel, amely egyszerre jelenik meg létünk létmódjával összeegyeztethetetlennek és interszubjektív valóságnak, tudományos tárgynak, az emberi cselekedetek céljának (abban az értelemben például, hogy mindent megpróbálok, hogy „megszerettessem magam" Annyvel, hogy őt „*szeretetreméltóvá tegyem* magam számára"). Ez a nyilvánvalóan *levezetett* pszichikus időbeliség nem származhat közvetlenül az eredendő időbeliségből; az utóbbi kizárólag saját maga. A pszichikai időbeliség viszont képtelen csak *önmaga* lenni, mivel a tények egymásutánjának rendje. Egyébként a reflektálatlan önmagáért-valónak nem is jelenhetne meg, mivel az tiszta ek-sztatikus jelenlét a világnál: a reflexiónak tárul fel csupán, a reflexiónak kell alkotnia. Hogyan képes azonban erre a reflexió, ha az csak annak a történetiségnek a tiszta és egyszerű felfedése, amely ő maga?

Itt különbséget kell tennünk a tiszta reflexió és a nem tiszta vagy alkotó reflexió között: mert a pszichikus tények egymásutánját avagy a *pszichét* a nem tiszta reflexió alkotja. S a mindennapi életben elsősorban a nem tiszta avagy az alkotó reflexió adódik számunkra, még ha magában foglalja a tiszta reflexiót is mint eredendő struktúráját. Az utóbbi azonban csak egy olyan módosulás révén jön létre, amit a reflexió saját magán hajt végre, s katharszisz formájában születik. Itt most nincs hely arra, hogy leírjuk ennek a katharszisznak a struktúráját és a kiváltó motivációját. Minket most nem az érdekel, hogy a nem tiszta reflexió hogyan alkotja a pszichikai időbeliséget.

A reflexió, mint láttuk, olyan léttípus, amelyben az önmagáért-való azért van, hogy az legyen, ami ő maga. A reflexió tehát nem véletlenszerű jelenség a lét

tiszta egyöntetűségében, hanem egy *számára-valóság* perspektívájában szükségszerűen keletkezik. Láttuk, hogy az önmagáért-való létéből szükségszerűen következik a számára-lét. A reflexió jelentése tehát számára-létében rejlik. A reflektáló elsősorban azért maga a reflektált, mert önmagát semmíti, *hogy* önmagát visszanyerje. Ebben az értelemben a reflektáló, amennyiben a reflektált kell legyen, eltávolodik az önmagáért-valótól, ami ő maga mint reflektáló az „annak kell lennie" formájában. Ha azonban csak azért lenne a reflektált, mert annak kell lennie, akkor csak azért távolodna el az önmagáért-valótól, hogy újra rátalálhasson. Az önmagáért-való mindenhol és mindenféle módon arra van ítélve, hogy önmagáért-való-lét legyen. Pontosan ez tárja fel a tiszta reflexiót. A nem tiszta reflexió azonban, amely elsődleges és spontán reflexív mozgás (de nem *eredendő*), az önmagában-való módján számára-lét. Motiválója az interiorizáció és az objektiválás kettős mozgása – amit már leírtunk: a reflektáltat önmagában-valóként kell megragadnia, hogy önmagát azzá az önmagában-valóvá tegye, amit megragad. A nem tiszta reflexióban a reflektált megragadása tehát csak az ipszeitás körén belül történhet, amelyben egy önmagában-valóval lép viszonyba, amelynek lennie kell. Másrészt azonban ez az önmagában-való, amelynek lennie kell, a *reflektált*, amennyiben azt a reflektáló megpróbálja önmagában-való létezőként felfogni. Ez azt jelenti, hogy három formája létezik a nem tiszta reflexiónak: a reflektáló, a reflektált, és egy önmagában-való, amelynek a reflektálónak lennie kell, amennyiben ez az önmagában-való, vagyis a reflektált nem más, mint a reflektáló fenomén *számára-léte*. Ez az önmagában-való már előzetesen felvázolásra kerül a reflektált-önmagáért-való mögött egy olyan reflexió révén, amely áthatol a reflektálton, hogy visszanyerje és megalapozza a reflektált-önmagáért-való önmagában-valóján belüli kivetüléseként; léte egyáltalán nem lét, hanem *létesített-lét*, mint a semmi. Ő a reflektált mint tiszta tárgy a reflexió számára. Mihelyt a reflexió nézőpontot vesz fel a reflektálóval szemben, mihelyt elhagyja ezt a felvillanásszerű, meghatározatlan szemléletet, amelyben a reflektált nézőpont nélkül adódik a reflektálónak, mihelyt önmagát *nem* a reflektáltként *lévőnek* tételezi, és meghatározza, hogy *az mi*, a reflexió egy meghatározható, minősíthető önmagában-valót jelenít meg a reflektált mögött. Ez a transzcendens önmagában-való, ez az árnyék, amit a reflektált hordoz magával létében, ez az, aminek a reflektálónak *lennie kell*, amennyiben a reflektáltként *van*. Semmiképp sem keverendő össze a reflektált *értékével*, amely a reflexiónak teljes és meghatározatlan szemléletben adódik – sem azzal az *értékkel*, amely a reflektálót kísérti nem-tételezett távollétként és a reflektáló tudat számára-léte formájában, amennyiben önmagá(nak) nem pozicionális tudata. Ez minden reflexió szükségszerű tárgya; ahhoz, hogy felbukkanjon, elegendő, ha a reflexió a reflektáltat tárgynak tekinti: maga az a döntés, amellyel a reflexió a reflektáltat

tárgynak tekinti és az önmagában-valót a reflektált transzcendens objektivációjaként jeleníti meg. Az aktus pedig, amellyel a reflexió a reflektáltat tárgynak tekinti, önmagában: 1. a reflektálónak az a tételezése, hogy *nem* a reflektált, 2., egy nézőpont felvétele a reflektálttal szemben. Egyébként valójában e két összetevő ugyanaz, hiszen a konkrét tagadás, amelyet a reflektáló a reflektáltra vonatkozóan végrehajt, pontosan a nézőpont felvételének tényé*ben* és *által* mutatkozik meg. Az objektiváló aktus, mint láttuk, éppen a reflektáló megkettőződés meghosszabbítása, hiszen ez a megkettőződés annak a semminek az elmélyítésével következik be, amely elválasztja egymástól a reflektálót és a reflektáltat. Az objektiváció leállítja a reflexió mozgását, *hogy* a reflektált tárgyként jelenjen meg a reflektáló számára. Csakhogy ez a reflexió rosszhiszemű, hiszen, ha látszólag meg is szünteti a kapcsolatot, amely a reflektáltat a reflektálóval egyesíti, ha kinyilvánítani is látszik, hogy a reflektáló a nem az lenni, ami nem módján *nem* a reflektált (szemben a reflexió eredeti formájával, amelyben a reflektáló a nem az lenni, ami módján nem a reflektált), ez csak azért van, *hogy* azután újra a kettő azonosságát állítsa, vagyis azt állítsa az önmagában-valóról, hogy „*az* vagyok". Egyszóval, a reflexió rosszhiszeműség, amennyiben annak *a tárgynak* a feltárulásává teszi magát, *ami én magam vagyok*. Másodsorban azonban ez a radikálisabb semmítés nem valóságos és metafizikai esemény: a valós esemény a harmadik semmítési folyamat, a *másikért-való*. A nem tiszta reflexió az önmagáért-valónak azt az elvetélt kísérletét jelenti, hogy *másik legyen önmaga maradva*. A reflektált önmagáért-való mögött megjelent transzcendens tárgy az egyetlen lét, amelyről a reflektáló ebben az értelemben elmondhatja, hogy *az nem ő*. Ez azonban a lét árnyéka csupán. Létesítve van, és a reflektálónak annak kell lennie, hogy ne az lehessen. A létnek ezt az árnyékát, a reflexió szükségszerű és állandó korrelatívumát tanulmányozzák a pszichológusok *pszichikai tény* néven. A pszichikai tény tehát a reflektált árnyéka, amennyiben a reflektálónak eksztatikus módon ezen árnyéknak kell lennie a nem lenni módján. A reflexió tehát nem tiszta, mihelyt „az önmagáért-való önmagában-valón belüli szemléleteként" adódik; nem a reflektált időbeli és nem szubsztanciális történetisége tárul fel számára, hanem a reflektálton túl a lefolyás szervezett formáinak szubsztancialitása maga. Ezeknek a virtuális léteknek az egységét *pszichikai életnek* vagy *pszichének* nevezzük, tehát azt a virtuális és transzcendens önmagában-valót, amely fenntartja az önmagáért-való időbelivé válását. A tiszta reflexió mindig csak kvázi-ismeret; magáról a pszichéről azonban reflexív ismerettel rendelkezhetünk. Minden egyes pszichikai tárgyban természetes módon megtalálhatjuk a valódi reflektált jellemzőit, de önmagában-valóvá lefokozva. Mindez a psziché egy rövid *a priori* leírásából világossá válhat számunkra.

1. Psziché alatt az *egót* értjük, az ego állapotait, minőségeit és aktusait. Az *ego* az én és a magam két grammatikai formájában *személyünket* transzcendens pszichikai egységként jeleníti meg. Ezt más helyütt már leírtuk. *Egóként* faktikus szubjektumok és jogi szubjektumok vagyunk, aktívak és passzívak, akaratlagosan cselekvők, az értékítéletek vagy a felelősségre vonás lehetséges tárgyai.

Az *ego* minőségeit a virtuális, látens, potenciális dolgok összessége alkotja, amelyek jellemünket és habitusaink kialakítják (a görög εξις értelmében). Ilyenek a mogorvának, munkásnak, féltékenynek, ambiciózusnak, érzékenynek stb. lenni „minőségei". Egy másik fajta minőséget is észre kell vennünk azonban, amely személyes történetünk eredetéül szolgál, és amelyet a *habitusunknak* nevezünk: lehetek *megöregedett, fáradt, elkeseredett*, lefogyott, fejlődésben lévő, megjelenhetek magam számára úgy, mint aki „valamilyen siker következtében hirtelen önbizalomra tett szert", vagy épp ellenkezőleg, aki „fokozatosan tett szert az ízlésére és habitusára, hosszan tartó nemi betegségben szenved" stb.

Az *állapotok*, a minőségekkel szemben, amik „potenciálisan" léteznek, aktuális létezők. A gyűlölet, a szeretet, a féltékenység állapotok. A betegség, ha a beteg pszicho-fiziológiai valóságként ragadja meg, egy állapot. Ugyanígy számos olyan jellemvonás, amely kívülről járul személyiségemhez, ha úgy tekintem, képes *állapottá* válni: a hiány (egy meghatározott személy hiánya), a szűzesség, a becstelenség, a dicsőség szintén állapotok. Láthatjuk mi különbözteti meg a minőségeket az állapotoktól: tegnapi haragomból egyfajta „ingerlékenység" él tovább látens hangoltságként. Ezzel szemben Pierre tettére vonatkozóan a harag *aktuális* valóságként él tovább bennem, még ha gondolataimat éppen más dolog köti is le. Azonkívül a minőség velünk született vagy szerzett szellemi hangoltság, amely hozzájárul személyiségem *minősítéséhez*. Az állapot ezzel szemben sokkal mellékesebb és esetlegesebb dolog: *valami, ami megesik velem*. Léteznek köztes dolgok is az állapotok és minőségek között: például Pozzo di Borgo Napóleon iránt táplált gyűlölete aktuálisan létezett, mégis Pozzo *személyiségének* alkotóeleme volt.

Cselekedet alatt a személyiség minden szintetizáló tevékenységét kell értenünk, vagyis minden célra irányuló hangoltságát, de nem annyiban, amennyiben az önmagáért-való saját lehetőségeiként van, hanem amennyiben az aktus valamilyen transzcendens pszichikai szintézist jelenít meg, amelyet az alanynak meg kell élnie. A bokszoló edzése például cselekedet, mivel túllép a bokszolón, és ez tartja fenn azt az önmagáért-valót, aki az edzés folyamán és által megvalósul. Ugyanez érvényes a tudós tudományos kutatására, a művész munkájára, a politikus választási kampányolására is. A cselekedet mint pszichikai lét minden említett esetben transzcendens létezés, és az önmagáért-való és a világ viszonyának objektív oldalát képviseli.

2. A „pszichikai" kizárólag az önmagáért-való reflexív aktusainak jellemzője. Reflektálatlan síkon az önmagáért-való nem tételező módon saját lehetőségeiként van, és mivel lehetőségei a világnál való lehetséges jelenlétet jelentik, amely túl van a világ adott állapotán, ezért tételezett, de nem tematikus módon e lehetőségeken keresztül a világ egy olyan állapota tárul fel, amely szintetikus módon az adott állapothoz van kapcsolva. Következésképpen, a világ megváltozása objektív potencialitások formájában adódik, tételezett módon és a jelenlévő tárgyakban, a változásoknak pedig testünkön keresztül kell megvalósulniuk. Ezért látja a mérges ember beszélgetőtársa arcán a pofonra való felhívás objektív minőségét. Innen ered a „tenyérbe mászó képe van" kifejezés. Testünk itt önkívületben lévő médium. Általa kell megvalósulnia a dolgok egy meghatározott potencialitásának (a meginni-szükséges-ital, a nyújtandó-segítség, az eltaposandó-kártevő-mielőtt-megcsípne stb.), az ezekre irányuló reflexió pedig az önmagáért-valónak a saját lehetőségeihez való ontológiai viszonyát ragadja meg, de mint *tárgyat*. Ily módon a *cselekedet* a reflektáló tudat virtuális tárgyaként bukkan fel. Lehetetlen tehát, hogy ugyanakkor és ugyanazon a síkon rendelkezzem Pierre-*nek* a tudatával, és az iránta érzett barátságom*nak* a tudatával: ezt a két létezést mindig az önmagáért-való áthatolhatatlan sűrűsége választja el egymástól. S maga az önmagáért-való rejtett valóság: a nem reflektált tudat esetében az önmagáért-való van ugyan, de nem tételezetten, és eltűnik, hogy a világ dolgai és potencialitásaik megjelenhessenek. A reflexív megjelenítés esetében pedig túllép a világon afelé a virtuális tárgy felé, amelynek lennie kell. Csak egy *tiszta* reflexív tudat képes felfedni a reflektált önmagáért-valót annak valóságában. *Pszichének* az ezen virtuális és transzcendens létezők által létrehozott totalitást nevezzük, amelyek állandóan kísérik a nem tiszta reflexiót és a *pszichológiai* kutatások természetes tárgyát alkotják.

3. A tárgyak, bármennyire virtuálisak is, nem absztraktumok, nem üresen célozza meg őket a reflektáló, hanem olyan konkrét önmagában-valóként adódnak, amelynek egy reflektálónak a reflektálton túl lennie kell. *Evidenciának* fogjuk hívni a gyűlölet, az egyedüllét, a módszeres kétely közvetlen és „személyes" jelenlétét a reflektáló önmagáért-való számára. Hogy e jelenlét létezéséről meggyőződjünk, ahhoz elegendő, ha személyes tapasztalataink közül felelevenítjük például azt, amikor egy elmúlt szerelemre próbáltunk emlékezni, vagy egy hangulatunkra, amelyben régebben voltunk. Tökéletesen tudatában voltunk annak, hogy *üresen* célozzuk meg az egyes tárgyakat. Egyedi fogalmat tudtunk alkotni róluk, irodalmi leírással próbálkozhattunk, tudtuk azonban, hogy már nincsenek itt. Hasonlóképpen vannak olyan köztes időszakok egy még létező szerelmi viszonyban, amikor *tudjuk*, hogy szeretünk, de egyáltalán nem *érezzük* azt. A „szívnek ezeket a kihagyásait" Proust nagyon szépen leírta. Viszont az is

lehetséges, hogy teljes egészében meg tudunk ragadni egy szerelmi érzést, hogy megvizsgáljuk. Ehhez azonban a reflektált önmagáért-való sajátos létmódja szükséges: ilyenkor pillanatnyi szimpátiámon *keresztül* képes vagyok megragadni Pierre iránt érzett barátságomat, amely egy reflektáló tudat reflektáltjává válik. Egyszóval nincs más eszközünk arra, hogy jelenlévővé tegyük ezeket a minőségeket, állapotokat vagy cselekedeteket, mint hogy egy reflektált tudaton keresztül fogjuk fel őket, amelynek azok már csak az árnyékai és az önmagában-való objektivációi.

A szerelem jelenlévővé tételének ez a lehetősége sokkal nagyobb bizonyító erővel bír, mint bármelyik pszichikai transzcendenciára vonatkozó érv. Mikor hirtelen felfedezem az általam érzett szerelmet, mikor *látom* azt, ugyanabban a pillanatban azt is megragadom, hogy tudatom *előtt* áll. Nézőpontot tudok felvenni róla, meg tudom ítélni, nem vagyok elkötelezve benne, ahogy a reflektáló van elkötelezve a reflektáltban. Pontosan ezért úgy fogom fel, mint ami *nem* önmagáért-valóan *van*. Végtelenül súlyosabb, homályosabb, tömörebb, mint ez az abszolút átlátszóság. Az *evidencia*, amivel a pszichikai a nem tiszta reflexió szemlélete számára adódik, ezért nem apodiktikus. Egyfajta eltolódás van a reflektált önmagáért-való jövője, amelyet szabadságom folyamatosan emészt és összezsugorít, és szeretetem sűrű és fenyegető jövője között, amely az elsőt felruházza a *szerelem* értelmével. Ha a pszichikai tárgyban a szeretet jövőjét nem végérvényesnek ragadnám meg, szeretet lenne az még egyáltalán? Nem zuhanna vissza a *szeszély* rangjára? A szeszély pedig nem kötelezi el magát a jövőben, mivel eleve úgy adódik, hogy mindig szeszély marad, és soha nem változik szeretetté. Az önmagáért-való örökké semmített jövője tehát meggátol minden determinációt az önmagáért-való önmagájában, amikor egy olyan önmagáért-valóról van szó, aki szeret vagy gyűlöl; a reflektált önmagáért-való által vetett árnyék pedig nyilván csak lefokozott jövő az önmagában-valóban, amely egyesül vele, amikor meghatározza értelmét. Viszont – a reflektált jövő folyamatos semmítésével együtt – a jövőjével egyesült pszichikai egész csupán *valószínű* marad. S ezen egyáltalán nem valamilyen külső minőséget kell értenünk, amely az ismereteimből eredne és adott esetben bizonyossággá változhatna át, hanem egy ontológiai jellemzőről.

4. A pszichikai tárgy, mivel a reflektált önmagáért-való árnyékként hordozza magával, lefokozott formában a tudat jellemzőivel bír. Különösen ott jelenik meg beteljesedett és valószínű totalitásként, ahol az önmagáért-való egy detotalizált totalitás diaszporikus egységét alkotja. Ez annyit jelent, hogy az időbeliség három ek-sztatikus dimenzióján keresztül felfogott pszichikai úgy jelenik meg, mint amelyet egy múlt, egy jelen és egy jövő szintézise alkot. Egy szerelem, egy elhatározás e három dimenzió által létrehozott egység. Nem elég

azt mondani, hogy a szerelem jövővel „rendelkezik", mintha a jövő külsődleges lenne a tárgyhoz képest, amelyet jellemzőivel ellát: a jövő részét képezi a „szerelem" lefolyásának, hiszen a szerelemnek saját jövőbeni léte nyújtja értelmét. Mivel azonban a pszichikai önmagában-való, ezért se jelene nem lehet menekülés, se jövője tiszta lehetőség. A folyamatban mindig prioritást élvez a múlt, ami az, ami az önmagáért-való *volt*, és ami már eleve feltételezi az önmagáért-való önmagában-valóvá válását. A reflektáló egy három időbeli dimenzióval rendelkező pszichikait vetít ki, viszont a három dimenziót kizárólag abból teremti, ami a reflektált *volt*. A jövő már *van*: máskülönben hogyan lehetne szeretetem szeretet? Csakhogy még nem *adott*: egy „most", amelyik még nincs itt. Elveszítette tehát *lehetőség-aminek-lennem-kell* jellegét: szeretetem, örömöm *nem kell, hogy* saját jövőjük *legyenek*, már akként *vannak* egymás mellett, nyugodt közömbösségben, ahogy ez az íróeszköz itt toll, amott pedig kupak. A jelen hasonlóképpen az *itt-lét* valós minőségében kerül megragadásra. Csupán ez az itt-lét egy itt-lett. A jelen már teljes egészében létezik, és tetőtől talpig fel van ruházva minden jellemzőjével, egy olyan „most", amelyet a pillanat úgy hordoz ide-oda, mint egy kész ruhát; egy kártya, amelyik kikerült a játékból és most újra belép abba. A „most" a jövőből a jelenbe vagy a jelenből a múltba távozásával semmilyen módosulást nem szenved el, hiszen függetlenül attól, hogy jövő-e vagy sem, már úgyis elmúlt. Nagyon jól árulkodik erről az a naiv szándék, amellyel a pszichológusok a tudattalanhoz fordulnak, hogy elkülönítsék a három pszichikai „mostot". Amelyik a tudatnak épp jelen van, azt a mostot hívják *jelennek*. Amelyek a jövőben múltak el, azok pontosan ugyanazokkal a jellemzőkkel rendelkeznek, de a tudattalan homályában várakoznak, és ha ebben a differenciálatlan közegben tekintjük őket, lehetetlen elkülöníteni bennük a múltat és a jövőt: egy emlék, amelyik a tudattalanban tovább él, egy elmúlt „most", s ugyanakkor, amennyiben megszólításra vár, egy jövőbeli „most" is. A pszichikai formája tehát nem a „*leendő*", mivel a pszichikai már mindig *létre van hozva*; már teljes egészében van, egyszerre múlt, jelen és jövő – a „*lett*" módján. Azoknak a „mostoknak", amelyekből áll, már csak a tudat keresztségén kell átesniük, mielőtt visszatérnének a múltba.

Mindebből az következik, hogy a pszichikaiban két egymásnak ellentmondó létmód él egyidőben, hiszen egyszerre *már létrehozott* és csak egy organizmus egységében jelenik meg, ugyanakkor azonban csak a „mostok" egymásutánjában létezhet, melyek mindegyike megpróbál önálló önmagában-valóvá válni. Az öröm például azért lép át az egyik pillanatból a másikba, mert jövője már eleve mint végeredmény és mint változásának előre *adott* értelme létezik, nem olyasmi, aminek lennem kell, hanem ami már a jövőben „lett".

A pszichikai belső kohéziója valójában nem más, mint az önmagában-valóban hiposztazált önmagáért-való egységes léte. A gyűlöletnek nincsenek részei: nem magatartásmódok és tudatállapotok halmaza, hanem a magatartásmódokban és a tudatállapotokban adódik, megjelenései részek nélküli időbeli egységében. Az önmagáért-való egysége csak létének ek-sztatikus jellegével magyarázható: teljes spontaneitásban kell annak lennie, ami lesz. A pszichikai ezzel szemben „létesítve van". Ez annyit jelent, hogy képtelen önmagát létében önmaga által meghatározni. A reflexióval ellentétben egyfajta tehetetlenség tartja fenn; s a pszichológusok gyakran hangsúlyozzák is a pszichikumnak ezt a „patologikus" jellegét. Descartes ebben az értelemben beszélhetett „a lélek szenvedélyeiről". A pszichikait e tehetetlenség miatt foghatjuk fel a világbeli létezőkhöz való viszonyulásunk mintájára, még ha a pszichikai nem is ugyanazon a létszinten helyezkedik el, mint a külső létezők. A szeretet a szeretett dolog által „kiváltott" érzésként adódik számunkra. Következésképpen, a pszichikai teljes kohéziója felfoghatatlanná válik, mivel annak nem *kell* e kohéziónak *lennie*, mert az nem saját szintézise és egysége adottság jellegű. Amennyiben a gyűlölet teljesen kész és tehetetlen „mostok" adott egymásutánja, annyiban a végtelen oszthatóság csíráját fedezzük fel benne. Ez az oszthatóság ugyanakkor el van rejtve előlünk, tagadva van, mivel a pszichikai az önmagáért-való ontológiai egységének objektivációja. Ezért valamiféle *mágikus* összetartó erő jelenik meg a gyűlölet egymás utáni „mostjai" között, amelyek csak azért adódnak *részek* formájában, hogy azután tagadják külsődlegességüket. Erre a kettősségre világított rá Bergson tudatelmélete. A tudat szerinte egyszerre tartam és „egymásba hatolások sokasága". Bergson azonban itt a pszichikairól beszél és nem az önmagáért-valóként felfogott tudatról. Mit jelent tulajdonképpen az „egymásba hatolás"? Nyilvánvalóan nem minden oszthatóság hiányát. Valójában ahhoz, hogy egymásba hatolás létezhessen, már létezniük kell részeknek, amelyek egymásba hatolnak. Csakhogy ezek a részek, amelyeknek szét kellene esniük, egy mágikus és teljesen megmagyarázhatatlan vonzalom miatt egymásba hatolnak, ami minden eddigi elemzésünknek ellentmond. Bergson egyáltalán nem reménykedik abban, hogy a pszichikainak ezt a sajátosságát az önmagáért-való abszolút struktúrájára képes alapozni: egyszerűen csak megállapítja a dolgot, mint adottságot; egy egyszerű „intuícióról" beszél, amely feltárja számára, hogy a pszichikai egy interiorizált sokféleség. De a pszichikai ettől függetlenül anélkül létezik, *hogy* egy tételező vagy nem tételező tudat *számára* lenne, ami továbbra is tehetetlenségét, passzív adat jellegét hangsúlyozza. A lét(nek a) tudata nélkül van, hiszen természetes viselkedésében az ember teljesen félreismeri, és mindig vissza kell térnie ehhez az intuícióhoz, hogy megragadhassa. Tehát a pszichikai

egy világbeli dolog csupán, mely anélkül is képes létezni, hogy látnánk, és egyszer csak feltárul, amikor megteremtettük a feltárásához szükséges eszközöket. A pszichikai tartam jellemzői Bergson számára tiszta esetleges tapasztalati tények: egyszerűen csak vannak, egyszerűen csak találkozunk velük, ennyi az egész. A pszichikai időbeliség így tehetetlen *datum*, eléggé hasonló a bergsoni tartamhoz, amely csak *elszenvedi* saját belső kohéziójának létrejövését anélkül, hogy közreműködne megteremtésében, időbeli jellegű anélkül, hogy *önmagát* időbelivé tenné. Olyan időbeliség jellemzi, amelyben az összetevők faktikus, irracionális és mágikus egymásba hatolása, melyeket nem a lét ek-sztatikus viszonya egyesít, csak távolból érkező, mágikus varázslathoz hasonlítható, és csak már eleve kész „mostok" sokaságát rakja sorrendbe. Ezek a jellemzők azonban nem a pszichológusok hibájának a termékei, nem a megismerés tévedései, hanem a pszichikai időbeliségnek mint az eredendő időbeliség hiposztázisának alkotóelemei. A pszichikai abszolút egysége valójában az önmagáért-való ontológiai és ek-sztatikus egységének kivetülése. Azonban mivel ez a kivetülés az önmagában-valóban jön létre, ami az, ami, az azonosság távolság nélküli közelségében, ezért az ek-sztatikus egység „mostok" végtelenévé aprózódik fel, amik azok, amik, és amik pontosan ezért önmagában-való-identitásukban elkülönülni próbálnak egymástól. Tehát mivel a pszichikai időbeliség egyszerre részesül az önmagában-valóból és az önmagáért-valóból, ezért feloldhatatlan ellentmondást rejt magában. S ez nem is kell meglepjen minket: mivel a nem tiszta reflexió hozza létre, természetes, hogy akként „*van létesítve*", ami nem, és nem akként, amiként „létesítve van".

Mindezt még érzékletesebbé teszi azoknak a viszonyoknak a tanulmányozása, amelyeket a pszichikai formák a pszichikai idő belsejében alkotnak egymással. Jegyezzük meg először is, hogy valóban az egymásba hatolás a legjellemzőbb az érzések közötti kapcsolatra, például egy összetett pszichikai forma belsejében. Mindannyian ismerjük az irigységgel „fűszerezett" barátság érzését, a minden tisztelet ellenére létrejövő „átható" gyűlöletet, a szeretetteli barátságot, amit a regényírók oly gyakran leírtak. Az is bizonyos, hogy valahogy úgy ragadjuk meg az irigységgel fűszerezett barátságot, mint a csésze kávét, amelynek tejszínhab van a tetején. Ez a megközelítés nyilvánvalóan felületes. Mégis bizonyos, hogy a szeretetteli barátság nem a barátság nemének egyszerű specifikációja, ahogy például az egyenlő szárú háromszög a háromszög nemének egy specifikációja. A barátság úgy adódik, mint amit teljes egészében átjár a szeretet, s ami mégsem szeretet, nem „teszi magát" szeretetté: máskülönben elveszítené a barátságra jellemző autonómiát. Mégis egy tehetetlen és önmagában-való tárgyat alkot, amit hiába is próbálunk megnevezni, egy tárgyat, amelyben az önmagá-

ban-való és autonóm szeretet mágikus módon kiterjed az egész barátságra, ahogy a sztoikus σύγχυσις-ban a láb átér az egész tengeren.

A pszichikai folyamatokban a korábbi formáknak a későbbiekre való távoli hatását is megfigyelhetjük. Ez a hatás nem gondolható el az egyszerű okság módján, amivel például a klasszikus mechanikában találkozhatunk, s ami egy pillanatba zárt mozgó dolog teljes mozdulatlanságát feltételezi; sem pedig a fizikai okság módján, ahogy John Stuart Mill érti, amely két olyan állapot állandó és feltétlen egymásra következéseként határozható meg, melyek léte kölcsönösen kizárja egymást. Mivel a pszichikai az önmagáért-való objektivációja, ezért lefokozott spontaneitással bír, amit formája belső és adottságszerű minőségeként ragadunk meg, s amely elválaszthatatlan az őt összetartó erőtől. Soha nem adódhat tehát pusztán a korábbi forma által *létrehozottként*. Másrészről azonban ez a spontaneitás nem képes önmagát létezésre determinálni, mivel csupán az adott létező egyik tulajdonsága a sok közül. Ebből az következik, hogy a korábbi formának a távolból kell megteremtenie egy ugyanolyan természetű formát, amely spontán módon a lefolyás formájává válik. Nincs itt semmi olyan lét, amelynek saját jövőjének és múltjának *kell lennie*, csak a múltbeli, jelenbeli és jövőbeli formák egymásutánja, amelyek azonban mind a „lett" módján léteznek, s távolból hatnak egymásra. Ez a hatás vagy egymásba hatolásként vagy motivációként mutatkozik meg. Az első esetben a reflexió egyetlen tárgyat két pszichikai tárgynak fog fel, amelyek kezdetben külön-külön adódtak. Vagy új pszichikai tárgy keletkezik tehát, amelynek minden egyes jellemzője a másik kettő szintézise lesz, vagy egy önmagában felfoghatatlan tárgy, amely egyszerre adódik mint teljesen az egyik és teljesen a másik, anélkül azonban, hogy ettől bármelyik is megváltozna. A motivációban ezzel szemben mindkét tárgy megmarad a maga helyén. Mivel azonban egy pszichikai tárgy az egymásba hatolás szervezett és sokrétű formája, a maga teljességében csak egy teljesen más tárgyra képes vonatkozni. Ebből az egyiknek a másikra történő teljes és távoli mágikus hatása következik. Például teljes egészében a tegnapi megaláztatásom motiválja ma reggeli rosszkedvemet stb. Hogy ez a távoli hatás teljesen mágikus és irracionális, azt minden elemzésnél jobban bizonyítja az intellektualista pszichológusok törekvése, hogy a hatást a pszichikai síkján maradva is egy értelemmel felfogható okságra redukálják. Proust folyamatosan azzal próbálkozik, hogy a pszichikai állapotok időbeli egymásutánjának tudatos szétbontásával ezeknek az állapotoknak a racionális oksági kapcsolataira leljen rá. Az elemzések végén azonban csak ilyen eredményekkel képes szolgálni:

> Mert amint Swann borzadás nélkül tudta maga elé képzelni [Odette-et], amint ismét jóságot látott a mosolyában, s *amint a féltékenység nem tetézte szerelmét azzal a vággyal, hogy mindenki mástól elragadja az asszonyt,* ez a szerelem *megint* mindenekelőtt az Odette személye nyújtotta érzéki benyomások élvezete lett, az a gyönyörűség, hogy úgy csodálhatja, mint valami látványosságot, vagy hogy mint valami természeti tüneményt kutathatja egy-egy felvetett tekintetét, egy-egy mosolya felvillanását, hangja zengését. S ez a minden mástól különböző gyönyör *végül Odette parancsoló szükségét ébresztette fel benne…* Így hát *betegségének tulajdon alkímiájával előbb féltékenységet forralt szerelméből,* majd megint *gyengédséget és szánalmat kezdett fabrikálni* Odette iránt.[34]

A szöveg nyilvánvalóan a pszichikumról szól. Megfigyelhetjük benne az individualizált és egymástól elkülönülő érzéseket, melyek mégis egymásra utalnak. Proust azonban azért próbálja tisztázni hatásaikat és osztályozni őket, mert azt reméli, hogy ezzel érthetővé tudja tenni a lehetőségeket, amelyek közül Swannnak választania kell. Nem korlátozódik azoknak a megfigyeléseknek a leírására, amelyeket ő maga tehet (a gyűlöletteli féltékenység és a gyengéd szerelem közötti „vergődésre"), hanem meg is akarja magyarázni ezeket a megfigyeléseit. Milyen eredményekkel jár az elemzés? Megszűnik a pszichikai érthetetlensége? Könnyű észrevenni, hogy a nagy pszichikai formáknak az egyszerűbb összetevőkre való kissé önkényes redukálása csak még jobban kiemeli a pszichikai tárgyak közötti viszonyok mágikus irracionalitását. A kérdése az, hogyan „adódik hozzá" a féltékenység a szeretet „mindenkit eltávolítani akaró vágyához"? S ez a szerelemhez egyszer már hozzáadott vágy (mint a kávéhoz „hozzáadott" tejszínhab) hogyan akadályozza meg, hogy az újra ugyanolyan „ízűvé *váljon*"? S hogyan képes az öröm szükséget *teremteni*? S hogyan *hozza létre* a szerelem a féltékenységet, amely azt a vágyat *adja hozzá* a szerelemhez, hogy Odette mellől mindenkit el kell távolítani? S e vágytól megszabadulva, hogyan fog újra gyengédséget *teremteni*? Proust itt szimbolikus „kémiát" próbál alkotni, de azok a kémiai képek, amelyeket ehhez használ, csupán elfedni képesek a motivációk és cselekedetek irracionalitását. Azzal, hogy egy mechanikus vagy pszichikai értelmezés felé próbálnak terelni minket, egyáltalán nem teszik érthetőbbé a dolgot, viszont teljesen eldeformálják annak természetét. De nem tudják megállni, hogy az állapotok között ne furcsa, szinte emberi viszonyokat tárjanak fel (alkotni, létrehozni, hozzáadni), amelyek majdnem azt engedik feltételezni, hogy ezek a pszichikai tárgyak eleven cselekvő lények. Proust leírásaiban min-

[34] Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában. Swannék oldala,* ford. Jancsó Júlia, Budapest, Atlantisz, 2017, 320. – (Kiemelés a ford.-tól)

den pillanatban megmutatkoznak az intellektualista elemzés határai: az analízis csak egy teljes irracionalitás felszínén és alapján képes végrehajtani a maga szétválasztásait és osztályozásait. Le kell tehát mondanunk arról, hogy a pszichikai okság irracionalitását redukálni próbáljuk: ez az okság ugyanis valójában azt jelenti, hogy az ek-sztatikus önmagáért-való, amely saját magától mindig egy bizonyos távolságra van, mágikussá, önmagában-valóvá fokozódik le, amely csak az, ami, mindig a saját helyén maradva. A távolra ható mágikus cselekedet a létviszonyok e meglazulásának szükségszerű következménye. A pszichológusnak ezeket az irracionális kötelékeket kell leírnia, és a pszichikai világ elsődleges adottságának kell tekintenie őket.

A reflexív tudat tehát a tartam*nak* a tudata, így jelenik meg a pszichikai tartam a tudat számára. Ez a pszichikai idő mint az eredendő időnek az önmagában-valóba vetítése egy virtuális lét, melynek lefolyása mindig árnyékként kíséri az önmagáért-való ek-sztatikus időbeliségét, amikor azt a reflexióban megragadjuk. Viszont teljesen eltűnik, ha az önmagáért-való reflektálatlan síkon marad, vagy ha a nem tiszta reflexió kitisztul. A pszichikai idő annyiban hasonlít az eredendő időhöz, hogy a konkrét tárgyak létmódjaként tűnik fel és nem valamilyen keretként vagy előzetes szabályszerűségként. A pszichikai idő csupán az időbeli tárgyak összekapcsolt gyűjteménye. Alapvető különbsége azonban az eredendő időhöz képest, hogy *van*, és nem önmagát teszi időbelivé, mint amaz. Csak a múlttal együtt alakulhat ki, és a jövő is csak azzal a múlttal együtt létezhet benne, amely a jelenlévő múlt után következik majd, vagyis az előtt-után üres formáját már eleve feltételezi, s csak olyan tárgyak között létesít viszonyokat, amelyek mindegyike múltbeli. Ugyanakkor a pszichikai tartam, amely tehát önmaga által nem képes létezni, folyamatosan *létesítve* kell legyen. Mivel folyamatosan az ek-sztatikus önmagáért-való sokfélesége és abszolút kohéziója között oszcillál, ezért olyan „mostok" építik fel, amelyek lettek, s mindig a nekik kiszabott helyen maradnak, viszont a távolból hatni lehet rájuk. Ez teszi a pszichikai időt meglehetősen hasonlóvá a bergsoni mágikus tartamhoz. Mihelyt a nem tiszta reflexió síkjára helyezkedünk, amely azt a létet próbálja meghatározni, ami én vagyok, egy egész világ jelenik meg előttünk, amely ezt az időt benépesíti. Ezt a világot, reflexív intencióm virtuális jelenlétét és lehetséges tárgyát pszichikai világnak, avagy pszichének nevezzük. Léte bizonyos értelemben tisztán ideális; más értelemben azonban van, mert *létesítve van*, mert feltárul a tudat számára. Ez az „árnyékom", amely akkor tárul fel számomra, amikor *önmagamat* akarom *látni*. Továbbá mivel ez alapján határozza meg magát az önmagáért-való azon létként, amelynek lennie kell (az iránta táplált ellenszenv „miatt" nem megyek el ehhez és ehhez az emberhez, ilyen és ilyen cselekedetre határozom el magam gyűlöletem és szeretetem miatt, nem vagyok hajlandó politikáról be-

szélgetni, mert tisztában vagyok vele, hogy könnyen begurulok és nem akarok idegeskedni), ez az árnyékvilág az önmagáért-való *valóságos szituációjaként* létezik. Pontosan ebből a transzcendens világból – amely végeérhetetlenül változik a maga antihistorikus közömbösségében – alakul ki a „belsőnek" vagy „minőséginek" nevezett időbeliség mint a lét virtuális egysége, amely az eredendő időbeliségnek az önmagában-valón belüli objektivációja. Itt található a „külső" első kezdeménye: az önmagáért-való majdhogynem külső nézőponttal ruházza fel saját tekintetét, ez a külső azonban tisztán virtuális. Később látni fogjuk, hogy a másikért-való-lét hogyan *valósítja meg* ténylegesen a „külsőnek" ezt a kezdeményét.

Harmadik fejezet
A TRANSZCENDENCIA

A negatív magatartásmódok vizsgálatát választottuk vezérfonalul, hogy az önmagáért-való lehető legteljesebb leírását elvégezhessük. Ahogy láthattuk, a feltehető kérdéseknek és a rájuk adható válaszoknak a feltétele a rajtunk kívül és bennünk rejlő nem-lét állandó lehetősége. Elsődleges célunk azonban nem annyi volt csupán, hogy feltárjuk az önmagáért-való negatív struktúráit. Bevezetőnkben szemben találtuk magunkat egy problémával, és ezt a problémát kívántuk megoldani: hogyan viszonyul az emberi valóság a fenomének létéhez, avagy az önmagában-való-léthez. Már a *Bevezető*ben el kellett utasítanunk a probléma realista és idealista megoldását egyaránt. Úgy tűnt számunkra, hogy a transzcendens lét semmilyen hatást nem képes kifejteni a tudatra, és hogy a tudat sem képes „létrehozni" a transzcendenst oly módon, hogy objektiválná a saját szubjektivitása alkotórészeit. Következésképpen rá kellett jönnünk, hogy a léthez való eredendő viszonyulás nem lehet külső viszonyulás, amely két, eredetileg különálló szubsztanciát egyesít. „A létrégiók viszonya eredendő felfakadás, írtuk, amely részét képezi maguknak e létrégióknak." A konkrét olyan szintetikus totalitásként tárult fel számunkra, amelynek a tudat és a fenomén csak tagolásai. Ha azonban bizonyos értelemben a különálló tudat pusztán absztrakció is, s ha a fenomének – még a lét fenoménje is – ugyanennyire absztraktak, mivel csak akkor képesek fenoménként létezni, ha egy tudatnak *megjelennek*, attól még a fenomének létét mint önmagában-való, amely az, ami, nem tekinthetjük absztrakciónak. A fenomének létének csak önmagára van szüksége ahhoz, hogy létezzen, e lét csak önmagára utal. Az önmagáért-való viszont, leírásunk alapján, a lehető legtávolabbinak mutatkozott mindenféle szubsztancialitástól, avagy az önmagában-valótól; azt láttuk, hogy az önmagáért-való saját semmítése, és hogy csak ek-sztázisaival való ontológiai egységben képes létezni. Ha tehát az önmagáért-való viszonyulása az önmagában-valóhoz konstitutív saját magára nézve, akkor azt nem az önmagában-valóból, hanem az önmagáért-valóból kell megértenünk. Csak az önmagáért-valóban kell keresni e létviszony kulcsát, amit például megismerésnek nevezünk. Az önmagáért-való létében felelős az önmagában-valóhoz viszonyulásáért, vagy ha jobban tetszik, eredendően az önmagában-valóhoz fűződő viszony alapján jön létre. Ezt sejtettük meg, amikor a tudatot már eleve úgy határoztuk meg, mint „olyan létet, amely számára létében saját létére megy ki a játék, amennyiben ez a lét

feltételez egy olyan létet, amelyik nem ő". Ám azóta, hogy megfogalmaztuk ezt a definíciót, új ismeretekre tettünk szert. Ezért az önmagáért-való mélyebb értelmét úgy ragadtuk meg, mint ami saját semmijének alapja. Nem most jött el tehát az ideje, hogy ezeket az ismereteket felhasználva meghatározzuk és bővebben kifejtsük az önmagáért-való ek-sztatikus viszonyát az önmagában-valóhoz, amely alapján a *megismerés* és a *cselekvés* egyáltalán megjelenhet? Nem vagyunk képesek immár eredeti kérdésünket megválaszolni? Ahhoz, hogy a tudat önmagá(nak) nem tételező tudata lehessen, valami*nek* a tételező tudata kell legyen, mint ezt már megállapítottuk. Márpedig eddig az önmagáért-valót csak abban az eredendő létmódjában vizsgáltuk, hogy önmagá(nak) nem tételező tudata. Nem következik azonban már ebből is, hogy az önmagáért-valót az önmagában-valóhoz fűződő viszonyain keresztül kell leírnunk, mivel ezek a viszonyok konstitutívak létére nézve? Nem tudunk immár választ találni az olyan típusú kérdésekre, mint hogy: ha az önmagában-való az, ami, az önmagáért-valónak hogyan és miért kell létében az önmagában-való megismerésének lennie? És mi a megismerés egyáltalán?

I.
A megismerés mint az önmagáért-való és az önmagában-való közötti viszony egyik típusa

Csak szemléleti megismerés létezik. A levezetést és a megvitatást helytelenül nevezik megismerésnek, ezek csak eszközök, melyek a szemlélethez vezetnek. Mihelyt szert teszünk a megfelelő szemléletre, a használt eszközök szükségtelenné válnak; azokban az esetekben, amikor pedig nem tudunk szemléletre szert tenni, a megokolás és a megvitatás csak jelzőtáblák maradnak, amelyek egy elérhetetlen szemlélet felé mutatnak; ha pedig szert teszünk rá, de nem képes a tudatnak megjelenni, akkor a használt elvek korábban végrehajtott műveletek eredményei maradnak csupán, amelyeket Descartes „az ideák emlékeinek" nevezett. Ha valaki megkérdezi, hogy mi a szemlélet, Husserl azt fogja válaszolni – egyetértésben a filozófusok többségével –, hogy a „dolog" *(Sache)* személyes jelenléte a tudatnál. A megismerés tehát olyan léttípus, amelyet az előző fejezetben a „valaminél való jelenlét" néven írtunk le. Csakhogy ott éppen azt állapítottuk meg, hogy az önmagában-való soha nem képes *jelenlétté* válni. A jelen-lét az önmagáért-való ek-sztatikus létmódja. Fel kell tehát cserélnünk a definíciónkban szereplő fogalmakat: a szemlélet a tudat jelenléte a dolgoknál. Most tehát az önmagáért-való létnél való jelenlétének természetére és értelmére kell visszatérnünk.

Bevezetésünkben a „tudat" még nem tisztázott fogalma kapcsán megállapítottuk, hogy a tudathoz szükséges, hogy valami*nek* a tudata legyen. A tudat csak annak jóvoltából válhat a saját szemében is láthatóvá és önmagá(nak) tudatává, aminek a tudata. Egy olyan tudat, amely nem lenne valami*nek* a tudata, semmi(nek) sem lenne a tudata. Mostanra azonban tisztáztuk a tudat, avagy az önmagáért-való ontológiai értelmét. Így tehát már pontosabb fogalmakban vethetjük fel a problémát, és feltehetjük a kérdést: mit jelenthet az a szükségszerűség a tudat számára, hogy valami*nek* a tudata kell legyen, ha azt ontológiai síkon tekintjük, vagyis az önmagáért-való-lét perspektívájában? Tudjuk, hogy az önmagáért-való saját semmijének az alapja egy fantomszerű kettősség formájában: reflektáló-reflektált. A reflektáló csak azért van, hogy tükrözze a reflektáltat, és a reflektált csak annyiban reflektált, amennyiben a reflektálóra utal. A kettősség két eleme egymásra mutat, mindkettő léte a másikéhoz van kötve. Ha azonban a reflektáló nem egyéb, mint *ennek* a reflektáltnak a reflektálója, és ha a reflektált csak azzal jellemezhető, hogy „*azért van, hogy* reflektálódjon *ebben* a reflektálóban", akkor a kvázi-kettősség két eleme a maga semmijét a másik ellen szegezve kölcsönösen megsemmisül. A reflektálónak tükröznie kell *valamit* ahhoz, hogy az egész reflexió ne tűnjön el a semmiben. Ha azonban a reflektált a reflexióért való lététől független *valami* lenne, nem reflektáltnak, hanem önmagában-valónak kellene minősítenünk. Ezzel bevezetnénk az átlátszatlanságot a „reflektáló-reflektált" rendjébe, s főként megszüntetnénk a szóban forgó kettősséget. Hiszen az önmagáért-valóban a reflektált *egyben* a reflektáló *is*. Ha azonban a reflektáltat minősítjük, akkor elkülönül a reflektálótól, és látszása elválik valóságától; a *cogito* lehetetlenné válik. A reflektált csak akkor lehet egyszerre „reflektálandó" és *semmi*, ha egy tőle különböző dolog minősíti, vagy ha jobban tetszik, ha egy külső alapján tükröződik, amely nem ő maga. A reflektáló számára a reflektáltat mindig az határozza meg, hogy *nála van jelen*. Még az öröm sem egyéb, ha reflektálatlan síkon ragadjuk meg, mint „reflektált" jelenlét egy vidám és nyitott, boldog kilátásokkal teli világban. A fenti sorok azonban már sejtetik számunkra, hogy a *nem lenni* a jelenlét alapvető struktúrája. A jelenlét radikális tagadást foglal magában, mert jelenlét valaminél, amik nem vagyunk. Az van jelen számomra, ami nem én vagyok. Felvethetik, hogy ezt a „nem lennit" minden ismeretelmélet *a priori* feltételezi. Lehetetlen a tárgyról fogalmat alkotni, ha nem rendelkezünk eredendően egy olyan tagadó viszonyulással, amely a tárgyat úgy határozza meg, mint ami *nem* a tudat. Mindezt a „nem-én" kifejezése, amely egy időben divatban volt, viszonylag jól adja vissza anélkül, hogy használóinál a legcsekélyebb erőfeszítést is észlelhetnénk ennek a „*nem*"-nek a megalapozására, amely eredetileg a külvilág jellemzésére szolgált. Valójában sem a reprezentációk közötti kapcsolat, sem bizonyos szub-

jektív elemek szükségessége, sem az idő visszafordíthatatlansága, sem a végtelen regresszus nem lehet segítségünkre a tárgy mint olyan megalkotásában, vagyis nem szolgálhat egy későbbi tagadás alapjául, mely elválasztaná a nem-ént és szembeállítaná az énnel mint olyannal, ha éppenséggel ez a tagadás nem lenne már *előzetesen* adott, s ha nem ez lenne minden tapasztalat *a priori* alapja. A dolog minden összehasonlítás előtt, minden konstrukció előtt az, ami a tudatnál mint *nem* a tudatból való jelen van. A jelenlétnek – a megismerés alapjának – eredendő viszonyulásmódja a tagadás. Mivel azonban a tagadás az önmagáért-való által jön világra, s miután a dolog az, ami, az identitás abszolút differenciálatlanságában a dolog önmagát nem tételezheti nem önmagáért-valónak. A tagadás az önmagáért-valótól származik. A tagadást persze nem kell valami ítéletnek tekintenünk, amely a dologra irányulna és azt tagadná róla, hogy önmagáért-való: egy ilyen tagadás csak akkor lenne elképzelhető, ha az önmagáért-való teljesen kész szubsztancia lenne, de kettejük között ebben az esetben csak egy kívülálló harmadik teremthetne negatív viszonyt. Ezzel szemben az eredendő tagadásban az önmagáért-való jön létre úgy, mint ami *nem* a dologként *van*. A tudatról adott fenti definíciónk az önmagáért-való perspektívájában tehát így hangozhatna: „Az önmagáért-való olyan lét, akinek létében saját létére megy ki a játék, amennyiben ennek a létnek az a lényege, hogy *ne* az a lét *legyen*, amit önmagától különbözőnek tételez." A megismerés tehát létmód. A megismerés nem két lét között utólag létesített viszony, és nem is a két lét valamelyikének tevékenysége, de nem is minőség, tulajdonság vagy hatóerő. A megismerés magának az önmagáért-valónak a léte, amennyiben jelen van valaminél, vagyis amennyiben úgy kényszerül saját léte lenni, hogy eközben ne legyen az a bizonyos lét, aminél jelen van. Ez annyit jelent, hogy az önmagáért-való csak reflektált módon létezhet, aki önmagát mint nem egy ezt vagy azt a létet tükrözteti. Az a „valami" pedig, aminek minőséggel kell felruháznia a reflektáltat, hogy a „reflektáló-reflektált" ne süllyedjen bele a semmibe, a tiszta tagadás. A reflektált *kívülről*, egy bizonyos léthez képest mint *nem* e létként *lévő* tesz szert minőségre. Pontosan ez az, amit úgy hívunk: valami*nek* a tudataként lenni.

Pontosabban, meg kell határoznunk azonban, hogy mit értünk ezen az eredendő tagadáson. Érdemes megkülönböztetni kétféle tagadást: a külső tagadást és a belső tagadást. Az első egy megfigyelő által két lét között létesített tisztán külsődleges viszony. Mikor például azt mondom: „A csésze nem tintatartó", ennek a tagadásnak az alapja nyilvánvalóan nem a csészében és nem is a tintatartóban van. Mindkét tárgy az, ami, semmi több. A tagadás itt egy kategoriális és ideális viszony, amit én létesítettem közöttük anélkül, hogy ez bármiben is módosítaná őket, és a legcsekélyebb minőségbeli gyarapodással vagy csökkenés-

sel sem jár: a negatív szintézis még csak nem is érintette őket. Mivel sem gazdagításukra, sem létrehozásukra nem szolgál, szigorúan külső. Rögtön megérthetjük, mit jelenthet a másik fajta tagadás, ha az olyan mondatokra pillantunk, mint hogy „Nem vagyok gazdag", „Nem vagyok szép". Amikor némi melankóliával kimondjuk ezeket a mondatokat, azok nem pusztán azt jelentik, hogy tagadunk magunkra vonatkozóan egy bizonyos minőséget, hanem hogy ez a tagadás belső struktúrájában érinti azt a pozitív létet, amelyről tagadjuk. Amikor azt mondom: „Nem vagyok szép", azzal nem pusztán annyit teszek, hogy a teljesen konkrétan vett énemmel kapcsolatban egy bizonyos erény meglétét tagadom, amely ettől semmivé foszlik, miközben létem pozitív teljességét teljesen érintetlenül hagyja (mint amikor például azt mondom: „A váza nem fehér, hanem szürke." „A tintatartó nem az asztalon van, hanem a kandallón."), hanem azt próbálom kifejezni vele, hogy a „nem szépnek lenni" létem egy meghatározott negatív erénye, amely bensőleg jellemez engem, és mint negativitás valós minőségemet alkotja, hogy nem vagyok szép, s ez a negatív minőség éppolyan jó magyarázatot adhat például a melankóliámra, mint mindennapi kudarcaimra. Belső tagadáson két lét olyan viszonyát értjük, amelyben az, amit tagadunk, a puszta hiányával minőséggel ruházza fel a másikat, annak belső lényegéig terjedően. A tagadás így alapvető létviszonnyá válik, hiszen a tagadott létek legalább egyike a másikra mutat, a másikat bensejében hordozza mint hiányt. Mindenesetre világos, hogy ez a fajta tagadás nem alkalmazható az önmagában-való-létre. Természetéből fakadóan az önmagáért-valóhoz tartozik. Csak az önmagáért-valót határozhatja meg létében egy olyan lét, amely nem ő. S a belső tagadás egyáltalán csak azért jelenhet meg a világban – amikor például egy gyöngyről azt mondjuk, hogy hamis, egy gyümölcsről, hogy éretlen, egy tojásról, hogy nem friss stb. –, mert az önmagáért-való révén jön világra, mint általában minden tagadás. Ha tehát a megismerés csak az önmagáért-valót illeti meg, az is kizárólag csak őt illeti meg, hogy úgy jelenjen meg, mint aki nem az, amit megismer. S mivel itt a megjelenés és a lét ugyanaz – hiszen az önmagáért-valónak a saját megjelenése a léte –, fel kell ismernünk, hogy az önmagáért-való belefoglalja saját létébe a tárgy létét is, amelyik nem ő, amennyiben a saját létéről mint nem *erről* a létről van szó.

Ezzel kapcsolatban meg kell szabadulnunk egy illúziónktól, amelyet így lehetne megfogalmazni: ahhoz, hogy önmagamat *ne* egy bizonyos létként hozzam létre, előzőleg valamiképpen már rendelkeznem kell e lét ismeretével, hiszen nem tudom megítélni, hogy különbözöm-e egy olyan léttől, amelyről nem tudok semmit. Biztos, hogy empirikus létezésünkben nem tudhatjuk, miben különbözünk egy japántól vagy egy angoltól, egy munkástól vagy egy uralkodótól, ha előzetesen nem rendelkezünk valamilyen fogalommal ezekről a kü-

lönböző létmódokról. Ezek az empirikus megkülönböztetések azonban itt nem szolgálhatnak példaként számunkra, mivel most egy olyan ontológiai viszony vizsgálatát tűztük magunk elé, amelynek minden tapasztalat lehetőségét kell biztosítania, és annak megalapozása a célja, hogy hogyan képes egy tárgy egyáltalán a tudat számára létezni. Nem lehetséges tehát, hogy egy tárgyról azzal a tapasztalattal rendelkezzem, hogy az nem én vagyok, mielőtt nem tettem tárggyá. A tapasztalatot egyáltalán azonban csak a tárgynak a szubjektum számára való *a priori* felbukkanása teszi lehetővé, pontosabban – mivel a felbukkanás az önmagáért-való eredendő ténye – az önmagáért-való felbukkanása mint jelenlét annál a tárgynál, ami nem ő. Érdemes tehát megfordítani az előző megfogalmazást: a lét megismerésének alapját az az alapvető viszony alkotja, hogy az önmagáért-való úgy létezik, hogy nem lehet *az az* egyedi lét, amelynél jelen van. Ám pontosabban is le kell írnunk ezt az elsődleges viszonyt, ha érthetővé kívánjuk tenni.

Az előző szakaszban leleplezett intellektualista illúzióból annyi igaz marad, hogy arra valóban nem tudom magamat rábírni, hogy olyan tárgy ne legyek, amelyik semmilyen kapcsolatban nem áll velem. Nem tagadhatom, hogy *ez* a lét vagyok, ha nem vagyok jelen nála. Egy teljesen magába zárt lét egész egyszerűen csak az, ami, s ezért sem a tagadás, sem a megismerés nem kaphat helyet benne. Csak egy olyan lét alapján képes valamely lét annak *mutatni magát*, ami nem ő, ami már eleve nem ő. Ami a belső tagadás esetében azt jelenti, hogy az önmagáért-való csak ott, abban és azon a léten, ami nem ő, képes megjelenni olyan létként, mint ami nem az, ami nem. Ebben az értelemben a belső tagadás konkrét ontológiai kötelék. Egyáltalán nem azoknak az empirikus tagadásoknak az egyikéről van itt szó, amelyekben a tagadott minőségek hiányukkal vagy akár nem-létükkel már eleve elkülönülnek a tagadótól. A belső tagadásban az önmagáért-valót eltiporja az, amit tagad. Pont a tagadott minőségek vannak leginkább jelen az önmagáért-való számára, belőlük nyeri saját negatív erejét, és belőlük újítja meg folyamatosan ezt az erőt. Ebben az értelemben léte konstitutív tényezőjének kell tekintenünk őket, hiszen itt, e minőségeknél önmagán kívül kell lennie, *azokká* kell válnia, hogy tagadhassa, hogy azonos velük. Egyszóval a belső tagadás kezdő szava az önmagában-való, a dolog, ami *ott van*; s ezenkívül nincs semmi, hacsak nem az üresség, a semmi, ami csak a tiszta tagadásban különbözik a dologtól, tartalmát viszont *ez* a dolog adja. A materializmus problémája a tárgyi megismerés levezetésével kapcsolatban abból ered, hogy szubsztanciát akar teremteni egy másik szubsztanciából. Ez a probléma azonban minket nem érinthet, mivel mi azt állítjuk, hogy az önmagában-valón kívül nem létezik *semmi*, hacsak nem ennek a semminek a tükröződése, amit az önmagában-való polarizál és határoz meg, amennyiben az éppen *ennek* az ön-

magában-valónak a semmije, az az individualizált semmi, amely csak azért semmi, mert *nem* önmagában-valóan *van*. Ebben az ek-sztatikus viszonyban tehát, amely konstitutív a tagadásra és a megismerésre nézve, az önmagában-való alkotja a konkrét pólust a maga teljességében, az önmagáért-való csak az üresség, amelyben az önmagában-való önállósul. Az önmagáért-való önmagán kívül van az önmagában-valóban, mivel azon keresztül határozható meg, hogy mi nem ő; az önmagában-valónak az önmagáért-valóhoz fűződő elsődleges viszonya tehát létviszony. Ez a viszony azonban sem nem *hiány*, sem nem *távollét*. A távollét esetében egy olyan léten keresztül határozom meg magamat, ami nem vagyok, és ami nincs vagy nincs itt: a távollét mintegy üreget képez abban a közegben, amit az empirikus teljességemnek nevezhetnénk. Az ontológiai létviszonyként értett megismerésben ezzel szemben azt a létet, ami nem vagyok, az önmagában-való abszolút teljessége képviseli. S itt én vagyok az a semmi, az a távollét, amelynek létezése e teljesség alapján határozódik meg. Ez annyit jelent, hogy abban a létben, amelyet megismerésnek hívunk, az egyetlen *lét*, amellyel találkozhatunk és amely folyamatosan *itt* van, a *megismert*. A megismerő nincs, nem ragadható meg. Ő nem más, mint akinek köszönhetően a megismertnek *itt-léte* van, ő a jelenlét – mivel a megismert önmagától se jelen, se távol nincs, egyszerűen csak van. A megismertnek ez a jelenléte azonban a *semminél* való jelenlét, mivel a megismerő csak a nem-lét puszta tükröződése, tehát e jelenlét a megismert-megismerő teljes átlátszóságán keresztül *abszolút* jelenlétként jelenik meg. Ennek az eredendő viszonynak a pszichológiai és empirikus szemléltetését a *megigézés* esetei nyújtják. Ezekben az esetekben, melyek a közvetlen megismerést reprezentálják, a megismerő nem egyéb tiszta tagadásnál, nem találja meg és nem is nyeri vissza magát sehol, egyszerűen *nincs*. Egyetlen minősége az, hogy ő *nem* az igéző tárgy. A megigézés esetében semmi más nem létezik, csak egy óriási tárgy egy sivár világban. A megigézett szemlélet ennek ellenére mégsem a tárggyal való *összeolvadás*. Hiszen a megigézésnek éppen az a feltétele, hogy a tárgy egy üres háttérről emelkedjen ki, vagyis, hogy én magam a tárgy közvetlen tagadása legyek és semmi más. Azokban a panteisztikus szemléletekben is ezzel a tiszta tagadással találkozunk, amelyeket J.-J. Rousseau néha saját élettörténetének konkrét pszichikai eseményeiként ír le. Azt állítja, hogy amikor „eggyé olvadt" a világegyetemmel, a világ hirtelen abszolút jelenlétként és feltétlen teljességként jelent meg számára. S persze képesek vagyunk felfogni a világnak ezt a teljes és sivár jelenlétét, a tiszta „itt-létét", el tudjuk fogadni, hogy abban a kitüntetett pillanatban semmi más nem volt, csak a világ. Ez azonban egyáltalán nem azt jelenti, ahogy Rousseau valóban szeretné, hogy a tudat eggyé olvadjon a világgal. Az eggyé olvadással ugyanis az önmagáért-való az önmagában-valóba kövülne, s ezzel a világ és az önmagában-való

mint jelenlét hirtelen el is tűnne. Igaz, hogy a panteisztikus szemléletben nem létezik semmi más, csak a világ, hacsak nem az, ami kiváltja, hogy az, önmagában-való világként legyen jelen, vagyis a tiszta tagadás, ami önmagá(nak) mint tagadásnak a nem tételező tudata. S éppen azért nincs *semmi*, ami elválasztaná a megismerőt a megismerttől, mert a megismerés *jelenlét* és nem *távollét*. A szemléletet gyakran definiálták a megismertnek a megismerőnél való közvetlen jelenléteként, az viszont ritka, hogy elgondolkodtak volna arról, mit is jelent igazán a *közvetlenség* fogalma. A közvetlenség mindenféle közvetítő hiányát jelenti: s ez nyilvánvaló is, máskülönben maga a közvetítő lenne ismert és nem a közvetített. Ha azonban nem feltételezhetünk semmilyen köztes közvetítőt, akkor sem a folytonosság, sem a megszakítottság nem képviselheti a megismerőnek a megismertnél való jelenlétét. Folytonosság azért nem állhat fenn közöttük, mert az egy olyan közvetítőt feltételezne, amely egyszerre lenne megismerő és megismert is, ez pedig felszámolná a megismerőnek a megismerttel szembeni önállóságát, s a megismerő létét a megismertéhez kötné. A tárgyiság struktúrája ezzel eltűnne, hiszen ahhoz, hogy valami tárgy lehessen, azt az önmagáért-valónak abszolút módon tagadnia kell, mint ami nem ő. Az önmagáért-való és az önmagában-való eredendő viszonya azonban *megszakítottságnak* sem tekinthető. A két összetevő közötti távolság persze valamifajta üresség, vagyis egy *semmi*, ám *megvalósult* semmi, vagyis *önmagában-való*. Ez a szubsztancializált semmi pedig olyan, mint egy nem-vezető közeg, amely felszámolja a jelenlét közvetlenségét, hiszen semmiből *valamivé* vált. Ha pedig az önmagáért-való jelenléte az önmagában-valónál nem fejezhető ki sem a folytonosság, sem a megszakítottság fogalmaival, akkor tiszta *tagadott azonosság*. A jobb megragadhatóság kedvéért hívjunk segítségül egy hasonlatot: amikor két görbe érinti egymást, egy közvetítő nélküli jelenlétet reprezentálnak. A szem azonban *egyetlen vonalként* ragadja meg őket azon a részen, ahol érintkeznek. Ha eltakarjuk a két görbét, és csak azt az A–B szakaszt engedjük látni, ahol érintkeznek, lehetetlen megkülönböztetni a kettőt. *Semmi* nem választja el őket egymástól: nem létezik sem folytonosság, sem megszakítottság, csak tiszta azonosság. Fedjük fel a két alakzatot, s akkor újból úgy ragadjuk meg őket, mint két egész hosszában különböző görbét: ez nem abból ered, hogy hirtelen valamilyen szétválasztó aktust hajtottunk volna végre, hanem abból, hogy mindkét mozgás – amellyel a görbéket *meghúzzuk*, hogy észlelhetővé váljanak – egy tagadó aktust foglal magában. Így tehát ami még érintkezésükkor is szétválasztja a két görbét, az *semmi* – még csak nem is egy távolság, hanem a tiszta negativitás mint a szintézis fonákja. Ez a kép jobban megragadhatóvá teszi azt a közvetlen viszonyt, amely a megismerőt és a megismertet eredendően egyesíti. A tagadás általában olyan „valamire" vonatkozik, amely létében megelőzi őt és az anyagát alkotja:

ha például azt mondom, hogy a tintatartó nem az asztal, akkor az asztal és a tintatartó már eleve létező tárgyak, amelyek önmagában való léte alkotja a negatív ítélet alapját. A „megismerő-megismert" viszony esetében azonban a megismerő részéről nincs semmi, ami a tagadás alapjául szolgálhatna: „nincs" semmilyen különbség, semmilyen megkülönböztető elv, amely *önmagában-valóan* elválaszthatná a megismerőt a megismerttől. A lét teljes egyöntetűségében viszont nincs egyéb, csak egy olyan tagadás, amely még csak nem is létezik, hanem *lennie kell*, amely még csak tagadásként sem tételezi magát. Végső soron tehát a megismerés és maga a megismerő is semmi, illetve csupán az a tény, „hogy van" lét, hogy a lét önmagában *adódik*, és ennek a semminek a hátteréből emelkedik ki. A megismerést ebben az értelemben a megismert tiszta magányának nevezhetjük. De elég annyit mondani, hogy a megismerés eredeti fenoménje *nem tesz hozzá* semmit a léthez és nem teremt semmit. Nem gazdagodik vele a lét, hiszen a megismerés tiszta negativitás. Csak annyi az eredménye, *hogy van* lét. Azonban az a tény, „hogy van" lét, nem a lét belső meghatározását jelenti – hogy az, ami –, csupán a negativitását. Ebben az értelemben a lét minden pozitív tulajdonságának feltárása a fonákja annak, hogy az önmagáért-való léte ontológiailag tiszta negativitás. Például, mint később látni fogjuk, a lét térbeliségének feltárása egyet jelent azzal, hogy az önmagáért-való önmagát nem pozicionálisan *kiterjedés nélkülinek* fogja fel. S az önmagáért-való kiterjedés nélküli jellege egyáltalán nem valamilyen rejtélyes pozitív szellemi tulajdonság, amely egy negatív megnevezés mögött rejtőzik, hanem természete szerint eksztatikus viszony, mivel az önmagáért-való a transzcendens önmagában-valóban és által mutatja, illetve valósítja meg saját kiterjedés nélküliségét. Az önmagáért-való nem lehet előzetesen kiterjedés nélküli, hogy majd azután viszonyba lépjen egy kiterjedt léttel, hiszen bárhogy tekintsük is, a kiterjedés nélküliség fogalmának önmagában nem lehet értelme, hisz csupán a kiterjedés tagadása. Ha meg tudnánk szüntetni az önmagában-való feltárult meghatározottságainak kiterjedt jellegét, ami persze lehetetlen, akkor az önmagáért-való nem *térbelietlen* maradna, hanem sem kiterjedt, sem kiterjedés nélküli nem lenne többé, s lehetetlenné válna kiterjedés tekintetében bármilyen módon is jellemezni. A kiterjedés tehát transzcendens meghatározottság, amelyet az önmagáért-valónak pontosan úgy és annyiban kell megértenie, hogy tagadja saját magáról, hogy kiterjedt. Épp ezért tűnik a megismerés és a lét e belső viszonyának jelölésére legalkalmasabbnak a „*megvalósítani*" *(réaliser)* szó, amit rögtön a szó kettős, ontológiai és gnoszeológiai értelmében is használunk. Megvalósítok egy tervet, amennyiben megalkotom azt, de saját helyzetemet is *megvalósítom*, amennyiben megélem, amennyiben saját létem által teszem létezővé, „valósnak tartom" egy katasztrófa nagyságát, egy vállalkozás nehézségét. A megismerés *megvalósítást* jelent a kife-

jezés e két értelmében. Ami annyi, mint előidézni, hogy legyen lét, leendővé téve e lét tükrözött tagadását: a *valós nem más, mint megvalósítás*. Transzcendenciának azt a belső és megvalósító tagadást nevezzük, amely az önmagáért-való létének meghatározásával feltárja az önmagában-valót.

II.
A meghatározás mint tagadás

Melyik létnél van jelen az önmagáért-való? Jegyezzük meg rögtön, hogy a kérdés ebben a formában rosszul van feltéve: a lét az, ami, ezért nem képes önmagában hordozni az „ez" meghatározottságát, amivel a „melyik?" kérdésére válaszolhatnánk. Egyszóval a kérdésnek csak akkor van értelme, ha egy világon belül tesszük fel. Következésképpen az önmagáért-való nem képes inkább *ennél*, mint *annál* lenni, mert saját jelenléte váltja ki, hogy inkább *van* „ez", mint „az". Példáink azonban egy olyan önmagáért-valót mutattak nekünk, amely konkrétan tagadta, hogy egy *ez* az egyedi lét lenne. A megismerő viszony leírásában elsősorban az foglalkoztatott minket, hogy felszínre hozzuk a benne rejlő negativitást. Tehát már csak azért is, mert ez a negativitás példákon keresztül tárult fel, csupán másodlagos volt. A negativitás mint eredendő transzcendencia nem egy *ez* alapján határozódik meg, ellenkezőleg, neki köszönhető, hogy *ez* létezik. Az önmagáért-való eredendő jelenléte a létnél való *jelenlét*. Mondhatjuk tehát, hogy az *egész* létnél van jelen? Akkor újra az előző hibánkba esnénk. Hiszen a totalitás is csak az önmagáért-való által jöhet létre. A totalitás egy kvázisokaság elemei közötti belső létviszonyt feltételez, ahogy már a sokaság is ahhoz, hogy sokaság lehessen, egy belső egyesítő viszonyt feltételez az összetevői között; ebben az értelemben maga az összeadás szintetizáló aktus. A totalitás csak egy olyan lét révén járulhat a többi léthez, amelynek azok jelenlétében saját totalitásának kell lennie. Pontosan ez a helyzet az önmagáért-való, a detotalizált totalitás esetében, amely folyamatos befejezetlenségében időbelivé válik. Az önmagáért-való létnél való jelenlétének köszönhető, hogy *egész lét* létezik. Ne felejtsük el, hogy *ezt* a létet itt csak az *egész* lét alapján nevezhetjük *ez*-nek. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az *egyes* létnek szüksége van az *egész* létre ahhoz, hogy létezzen, hanem azt, hogy az önmagáért-való önmagát mint ennél a létnél megvalósuló jelenlétet egy *egésznél* megvalósuló jelenlét eredendő háttere előtt valósítja meg. A totalitás viszont, mivel az „ez"-ek belső ontológiai viszonya, csak az egyedi „*ez*"-ekben és által képes feltárulni. Ami azt jelenti, hogy az önmagáért-való az egész létnél megvalósuló jelenlétként valósítja meg magát akkor, amikor „ez"-eknél megvalósuló jelenlét, és egyedi „ez"-eknél megvalósuló jelen-

létként akkor, amikor az egésznél megvalósuló jelenlét. Más szóval az önmagáért-való *világ*nál való jelenléte csak egy vagy több egyedi dolognál való jelenlétként valósulhat meg, s megfordítva, egy vagy több dolognál való jelenléte csak a világnál való jelenléte alapján. Az észlelés csak a világnál való jelenlét ontológiai alapjain bontakozhat ki, s a világ konkrétan mint az egyes egyedi észlelések alapja tárul fel. Már csak annak magyarázata van hátra, hogyan válthatja ki az önmagáért-való létben való felbukkanása, hogy *egész* és *ez*-ek legyenek.

Az önmagáért-valónak a létnél *mint totalitásnál* való jelenléte abból ered, hogy az önmagáért-való detotalizált totalitásként saját totalitása kell legyen – úgy, hogy az, ami nem, és nem az, ami. Mivel felbukkanás egységében azzá az *egésszé* teszi magát, ami nem a lét, ezért a lét úgy áll szemben vele, mint az az *egész*, amelyik nem ő. Az eredendő tagadás valójában radikális tagadás. Az önmagáért-való, amely úgy áll szemben a léttel, mint saját totalitásával, mivel a tagadás egésze, ezért az egész tagadása lesz. Ily módon a beteljesült totalitás, avagy a világ ama beteljesületlen totalitás létének alkotóelemeként tárul fel, amely révén a totalitás létezése felbukkan a létben. Az önmagáért-való a *világ* révén mutatkozik meg önmaga számára detotalizált totalitásként, ami annyit jelent, hogy az önmagáért-való már felbukkanásával is a létnek mint totalitásnak a feltárulása, amennyiben detotalizált formában saját totalitása kell legyen. Az önmagáért-való értelme tehát kívül van saját létén, a lét értelme viszont az önmagáért-való által jelenik meg. A létnek ez a totalizálása *nem tesz hozzá semmit* a léthez, csupán az a mód, ahogy a lét mint nem önmagáért-való tárul fel, az a mód, ahogy a lét *van*. A totalizálás az *önmagáért-valón kívül* jelenik meg, hozzáférhetetlenül, mint az, ami az önmagáért-valót meghatározza létében. Azonban a lét totalitásként való feltárása mégsem érinti magát a létet, éppúgy, ahogy az asztalon lévő *két* csésze megszámolása sem érinti egyiknek a létezését vagy természetét sem. S mégsem az önmagáért-való puszta szubjektív modifikációja, hiszen éppen általa válik lehetségessé bármilyen szubjektivitás. Ha azonban az önmagáért-való az a semmi kell legyen, amely által a lét „van", akkor a lét eredendően csak totalitásként létezhet. Így tehát a megismerés a *világ*, vagy Heideggerrel szólva: a világ és rajta kívül *semmi*. Csakhogy eredendően nem ebben a „semmiben" bukkan fel az emberi valóság. Ez a *semmi* maga az emberi valóság, mint az a radikális tagadás, amely által a világ feltárul. S persze a világ totalitásként való felfogása *a világ oldalán* is megjelenít egy semmit, amely fenntartja és körülveszi ezt a totalitást. Ez az a semmi, amely a totalitást mint olyat meghatározza, az abszolút semmi, amely kívül marad a totalitáson: a totalizáció éppen azért nem ad hozzá semmit a léthez, mert csupán a semminek a lét határaként való megjelenése. Ez a semmi azonban nincs, máskülönben az emberi valóság úgy ragadná meg magát, mint aki ki van zárva a létből, és

állandóan a léten túl van, a semmi társaságában. Ha azt mondjuk, az emberi valóság által tárul fel a lét totalitásként, az ugyanazt jelenti, mint ha azt állítjuk, hogy az emberi valóságnak köszönhető, hogy a léten kívül „*nincs*" semmi. Ez a semmi, mint annak lehetősége, hogy legyen világon túli, alkotja a létnél való eredendő jelenléttel együtt az ipszeitás körét, amennyiben: 1. ez a lehetőség a létet világként tárja fel; 2. az emberi valóságnak ennek a lehetőségnek kell lennie.

Az emberi valóság azonban csak annyiban teszi magát a tagadások beteljesületlen totalitásává, amennyiben túlmegy azon a konkrét tagadáson, hogy a létnél való aktuális jelenlétként kell lennie. Ha pusztán egy szinkretikus és meghatározatlan tagadás lété(nek) a tudata lenne, nem lenne képes önmagát meghatározni, s akkor semmilyen mértékben nem tudna meghatározottságainak detotalizált konkrét totalitása lenni. Csak annyiban totalitás, amennyiben minden egyéb tagadásával kiszabadul abból a konkrét tagadásból, ami éppen: léte csak abban a mértékben képes saját totalitása *lenni*, amennyiben azon a részleges struktúrán, ahogyan éppen van, túllép az egész felé, aminek lennie kell. Máskülönben egyszerűen az lenne, ami, és egyáltalán nem tekinthetnénk totalitásnak vagy nem-totalitásnak. Azzal tehát, hogy egy részleges negatív struktúrának a megkülönböztetetlen tagadások hátterén kell megjelennie, ami én vagyok – és aminek ugyanakkor részét is képezem –, az önmagában-valóléttel egy olyan konkrét valóságot engedek megmutatkozni, amelynek nem kell lennem. Azt a létet, amely jelenleg *nem vagyok*, s amely a lét totalitásának háttere előtt jelenik meg, *ez*-nek nevezzük. Ez-nek nevezzük azt, ami jelenleg nem vagyok, amennyiben semmilyen létnek nem kell lennem, azt, ami a lét egyöntetű háttere előtt feltárul, hogy megmutassa nekem azt a konkrét tagadást, aminek tagadásaim totalizáló háttere előtt lennem kell. Az egésznek és az ez-nek az eredendő viszonya a forrása annak, amit a „*Gestalt-elmélet*" az alak és a háttér kapcsolatában napvilágra hozott. Az „ez" mindig egy háttér előtt, vagyis a lét egyöntetű totalitása előtt jelenik meg, amennyiben az önmagáért-való annak radikális és szinkretikus tagadása. Mindig fel tud oldódni azonban a különbségek nélküli totalitásban, ha egy új ez bukkan fel. Azonban mivel az „ez"-nek avagy az alaknak a háttér előtti feltűnése korrelatív saját konkrét tagadásomnak egy radikális tagadás szinkretikus háttere előtti feltűnésével, ezért egyszerre vagyok és nem vagyok ez a totalizáló tagadás, vagy ha jobban tetszik, a „nem-lét" módján s nem a lét módján vagyok ez a tagadás. Csak így tűnhet fel a jelenbeli tagadás a radikális tagadás háttere előtt, ami ő maga. Máskülönben vagy teljesen el lenne szakítva tőle, vagy feloldódna benne. Az *ez*-nek az *egész* előtti megjelenése bizonyos szempontból korrelatív azzal, ahogyan az önmagáért-való önmaga tagadása. Azért van *ez*, mert jövőbeli tagadásaim még nem vagyok,

múltbeli tagadásaim pedig már nem vagyok. Az *ez* feltárulása feltételezi, hogy egy bizonyos tagadást „hangsúlyozzunk", míg a többi a háttér szinkretikus elhomályosulásába lépjen vissza, vagyis, hogy az önmagáért-való csak olyan tagadásként tudjon létezni, amely a radikális negativitás totalitásának távlatában jön létre. Az önmagáért-való *nem* a világ, nem a térbeliség, az állandóság, az anyag, egyszóval nem az önmagában-való általában, ám oly módon nem az, hogy a negativitás totális háttere előtt kell nem ennek az asztalnak, nem ennek a pohárnak, nem ennek a szobának lennie. Az *ez* tehát a tagadás tagadását feltételezi – de egy olyan tagadást, amelynek annak a radikális tagadásnak kell lennie, amit tagad, amely mindig ontológiai kötelékkel kapcsolódik hozzá, s amely mindig kész beleolvadni, mikor egy másik ez felbukkan. Ebben az értelemben az „ez" az összes többi ez-nek a „világ hátterére való visszalépésével" jelenik meg ez-ként, meghatározása – ami *minden* meghatározás eredete – pedig tagadás. Lássuk világosan, hogy e tagadás – az ez felől nézve – teljesen ideális. Semmit sem tesz hozzá létéhez, és semmit sem vesz el belőle. Az „ez"-ként szemlélt lét az, ami, soha nem szűnik meg az lenni, nem változik át semmi mássá. Nem képes önmagán kívül létezni az egész*ben*, sem annak struktúrájaként, sem úgy, hogy tagadja magáról az egésszel való azonosságát. A tagadás csak egy olyan lét révén érintheti az *ezt*, amelynek egyszerre kell jelen lennie a lét egészénél és az „ez"-nél, vagyis csak egy ek-sztatikus lét révén. S mivel érintetlenül hagyja az *ezt* mint önmagában valót, mivel nem alkotja meg az összes ez valós szintézisét a totalitásban, ezért az *ez*-t létrehozó tagadás *külső* tagadás és az ez-nek az egészhez való viszonya külső viszony. A meghatározás tehát olyan külső tagadásként tűnik fel, amely korrelatív azzal a belső, radikális és ek-sztatikus tagadással, ami *én* vagyok. Ez magyarázza a *világ* kétértelműségét, mely egyszerre tárul fel szintetikus totalitásként és az összes „ez" pusztán additív összességeként. Amennyiben a világ totalitás, mely úgy tárul fel, mint amelyben az önmagáért-valónak radikális módon saját semmijének kell lennie, a világ egyöntetű szinkretizmusként nyújtja magát. Azonban amennyiben ez a radikális semmítés mindig túl van a konkrét és jelenbeli tagadáson, a világ mindig úgy jelenik meg, mint ami kész felnyílni, mint egy doboz, hogy megjelenhessen egy vagy több *„ez"*, amelyek a háttér egyöntetű közegében már *mindig is azok voltak*, amik most különkülön. Tehát, amikor egy olyan tájhoz közelítünk fokozatosan, amely nagyvonalakban már adott volt számunkra, a tárgyak úgy tűnnek fel szemünk előtt, mint amelyek már előzőleg is ott voltak *„ez"*-ek diszkontinuus halmazának elemeiként, mint azokban a Gestalt-elméleti kísérletekben, ahol a folytonos háttér, amikor alakként fogjuk fel, hirtelen egymástól elkülönülő elemek sokaságára esik szét. A világ ugyanígy folyamatosan elhomályosuló totalitásként jelenik meg, mikor egy detotalizált totalitás korrelátuma, abban az értelemben,

hogy sohasem alkot valós szintézist, hanem csupán az *ezek* halmazának egy ideális lehatárolása a semmivel. Ily módon a *folytonosság* mint a háttér formális minősége engedi megjelenni a megszakítottat az *ez* és a totalitás közötti külsődleges viszony formájában. Éppen a totalitásnak halmazzá, a folytonosságnak megszakítottsággá való folyamatos átmenetét nevezzük *térnek*. A tér nem *lét*. Hanem létek közötti változó viszony, amelyek semmilyen viszonyban nem állnak egymással. A tér az önmagában-valók teljes függetlensége, amennyiben ez a függetlenség egy olyan létnek tárul fel, amely az „egész" önmagában-valónál mint *egymástól független* dolgoknál jelen van; csak így képesek a létek minden viszonyulástól mentesnek mutatkozni annak a létnek, amely révén a viszony világra jön; vagyis ez a tiszta külsődlegesség. S mivel ez a külsődlegesség a szóban forgó *ezek* egyikéhez sem tartozhat, s ráadásul mint puszta lokális tagadás önmagára nézve romboló is, ezért nem képes sem önmagától lenni, sem „létesítve" lenni. Az önmagáért-való alkotja a teret, ahogy egyszerre van jelen az egésznél és az ez-nél; a tér nem a világ, hanem a totalitásként megragadott világ rögzíthetetlensége, mivel bármikor külsődleges sokasággá eshet szét. A tér nem a háttér és nem is az alak, hanem a háttér idealitása, amely mindig alakokra eshet szét, nem a folytonosság és nem is a megszakítottság, hanem a folytonosságnak a megszakítottságba való folyamatos átmenete. A tér létezése annak bizonyítéka, hogy miközben az önmagáért-való előidézi, hogy lét *legyen*, *semmit* nem tesz hozzá a léthez, a tér csupán a szintézis idealitása. Így egyszerre totalitás, mivel eredetét a világból nyeri, és *semmi*, mivel az *ezek* sokaságához vezet. A teret nem lehet konkrét szemlélettel felfogni, mivel nem van, hanem folyamatosan térbeliesített. A tér az időtől függ, és az időben jelenik meg, mivel csak egy olyan lét által képes világra jönni, amelynek az időbeliség a létmódja, mivel a tér nem más, mint ahogyan ez a lét ek-sztatikusan elvész, hogy megvalósítsa a létet. Az *ez* térbeli jellege nem szintetikus módon járul az ez-hez, pusztán annak *„helye"*, vagyis külsődleges viszonya a háttérhez képest, mivel ez a viszony képes más *ezek*-hez való külsődleges viszonyok sokaságává oldódni, amikor maga a háttér alakok sokaságára bomlik szét. A teret tehát hiába fognánk fel olyan formának, amelyet a fenoménekre vonatkozó szemléletünk *a priori* struktúrájának köszönhetünk: a tér nem lehet forma, mivel *semmi*. A tér éppen annak a jelzése, hogy az önmagáért-való révén semmi nem járulhat az önmagában-valóhoz, hacsak nem a tagadás – s az is csak külső viszonyként, amely érintetlenül hagyja azt, amit egyesít. Az önmagáért-való pedig azért nem lehet a tér, mert ő nem önmagában-való-létként fogja fel magát, amennyiben az önmagában-való a külsődlegesség módján tárul fel számára. Ezt szoktuk kiterjedésnek nevezni. Az önmagáért-való éppen azzal teszi térbelivé a teret, hogy önmagát ek-sztatikus módon megragadva tagadja magáról, hogy külsődleges lenne. Hiszen az önma-

gáért-való nem a közömbös külsődlegesség vagy az egymásmellettiség viszonyában áll az önmagában-valóval: az önmagában-valóhoz viszonyulása – mint minden viszony alapja – belső tagadás, és éppen ő az, aki révén az önmagában-való-lét a többi világbeli léttel a meghatározatlan külsődlegesség viszonyába lép. Amikor a meghatározatlan külsődlegességet önmagában és önmaga által létező szubsztanciának gondoljuk – ami csak a megismerés alsóbb szintjén történhet –, akkor korlátozott vizsgálódások tárgyát alkotja geometria címén, és csupán a sokaságok absztrakt elméletének egyik esete lesz belőle.

Már csak annak meghatározása maradt hátra, hogy milyen léttípussal rendelkezik a külső tagadás, amennyiben az önmagáért-való révén jön világra. Tudjuk, hogy nem az *ez*-hez tartozik: ez az újság nem tagadja magáról, hogy az asztal lenne, amin fekszik, máskülönben ek-sztatikus módon önmagán kívül lenne, az asztalon, amit tagad, s az asztalhoz való viszonya belső tagadássá válna; ezzel viszont megszűnne önmagában-való lenni, hogy önmagáért-valóvá váljon. Az *ezt* meghatározó viszony tehát nem tartozhat sem az *egyik*-hez, sem a *másik*-hoz: a viszony anélkül fogja egybe a két dolgot, hogy közben érintené vagy valamilyen új tulajdonsággal ruházná fel őket; meghagyja a dolgokat azoknak, amik. Ezért meg kell változtatnunk Spinoza híres megfogalmazását: *„Omnis determinatio est negatio"*, amelyről Hegel azt állította, hogy végtelen gazdagság rejlik benne, s mi inkább azt mondjuk, hogy minden meghatározás, amely ahhoz a léthez tartozik, amelynek saját meghatározásainak kell lennie, ideális meghatározás. Egyébként másként elgondolhatatlan is lenne. Még ha a dolgokat az empiriokriticista pszichologizmus módján puszta szubjektív tartalmaknak tekintjük is, az, hogy a szubjektum e tartalmak belső, szintetikus tagadására képes, akkor is csak úgy lenne elgondolható, ha egy radikális ek-sztatikus immanencia formájában *ő maga lenne ezek a tartalmak*, ami viszont minden objektivitásra vonatkozó reményünket szertefoszlatná. Még kevésbé tudjuk elképzelni azt, hogy az önmagáért-való szintetikus tagadásokat hajtana végre, felbontva azokat a transzcendens dolgokat, amelyek nem ő. Így tehát az ez-t alkotó külső tagadás nem jelenhet meg a dolog *objektív* jellegében, ha objektív alatt azt értjük, ami természete szerint az önmagában-valóhoz tartozik, vagy ami ilyen vagy olyan módon *valóságosan* alkotja a tárgyat. Ebből azonban nem szabad arra következtetnünk, hogy a külső tagadásnak szubjektív léte van csupán, s hogy csak az önmagáért-való létmódja. Az önmagáért-való tiszta belső tagadás, egy külső tagadás bomlasztó is lenne létezésére nézve. Következésképpen, a külső tagadás nem lehet a fenomének elrendezésének és osztályozásának módja, mivel ebben az esetben azok csak szubjektív fantazmák lennének, de nem lehet a lét „szubjektivizálása" sem, amennyiben feltárása konstitutív az önmagáért-valóra nézve. Külsődlegessége azt követeli tehát, hogy a „levegőben lógjon", az

önmagáért-valóhoz és az önmagában-valóhoz képest is *külsődlegesen*. Másrészt viszont pontosan azért, mert külsődlegesség, nem létezhet önmaga által, nincs semmilyen hordozója, természete szerint *„Unselbstständig"*, és mégsem kötődik semmilyen szubsztanciához. *Semmi*. A tintatartót éppen azért ragadhatjuk meg tintatartóként, mert nem asztal – és nem is pipa, nem is pohár stb. S mégis, ha azt mondom: a tintatartó nem asztal, nem *gondolok el semmit*. A meghatározás tehát *semmi*, belső struktúrája alapján nem tartozik sem a dolgokhoz, sem a tudathoz, léte az önmagáért-való által *idézett-lét* a belső tagadások olyan rendszere alapján, amelyben az önmagában-való a maga egyöntetűségében tárul fel minden olyan dolog számára, amely nem ő maga. Mivel az önmagáért-való azáltal az önmagában-való által mutatkozik meg a belső tagadás módján, amely nem ő, az önmagában-való egyöntetűsége mint olyan egyöntetűség, amelynek az önmagáért-valónak nem kell lennie, meghatározásként tárul fel a világban.

III.
Minőség és mennyiség, potencialitás, eszközszerűség

A minőség nem más, mint az *ez* léte, ha a világgal vagy más *ezek*-kel való minden külső viszonyától eltekintve nézzük. A minőséget túl gyakran fogták fel egyszerű szubjektív meghatározottságnak, és így minőség-létét összekeverték a pszichikai szubjektivitással. Ekkor főként az jelentette a problémát, hogyan magyarázzák mégis egy tárgyi pólus kialakulását, amit a minőségek transzcendens egységének gondoltak. Korábban már rámutattunk arra, hogy ez a probléma megoldhatatlan. Egy minőség nem objektiválódik, ha egyszer szubjektív. Ha a tárgyi pólus egységét a minőségeken túlra vetítenénk ki, akkor már egyetlen minőség sem adódna közvetlenül a dolgoknak ránk gyakorolt szubjektív hatásaként. A citrom sárgasága azonban nem a citrom felfogásának szubjektív módja, hanem *maga* a citrom. S az sem igaz, hogy az *x* tárgy üres formaként adódik, amely különnemű minőségek sokaságát fogja össze. Hiszen a citrom teljesen kiterjed minden minőségére, és minden minősége teljesen kiterjed az összes többi minőségére. A citrom savanyúsága sárga, és a citrom sárgasága savanyú; egy sütemény színét is megesszük, és a sütemény íze eszköz ahhoz, amit ételszemléletnek nevezhetnénk, amellyel feltárjuk a sütemény formáját és színét; s megfordítva, ha belemártom az ujjam egy üveg lekvárba, a lekvár ragadós hidegsége édes ízének feltárulását jelenti ujjaim számára. Egy medence vizének folyékonysága, langyossága, kékes színe, hullámzó mozgása egyszerre adódnak számomra egymáson keresztül, s éppen ezt a teljes egymásba hatolást nevezzük *ez*-nek. Mindezt jól mutatják a festők tapasztalatai, kiváltképp Cézanne-é: nem

igaz, mint Husserl gondolja, hogy valami szükségszerű szintézis egyesíti a színt és a formát; maga a forma szín és fény; és ha a festő megváltoztatja az egyik tényezőt, a többi is megváltozik, de nem azért, mert valamilyen törvény kapcsolná össze őket, hanem mert alapjában véve mind egy és ugyanaz a lét. Ebben az értelemben minden létminőség maga a teljes lét; a minőség a lét abszolút esetlegességének jelenléte, közömbös redukálhatatlansága; a minőség megragadása nem tesz hozzá semmit a léthez, hacsak nem azt a tényt, hogy *a lét „ez"*-ként van. A minőség ebben az értelemben távolról sem külső aspektusa a létnek: hiszen a lét, mivel semmilyen „belsővel" nem rendelkezik, nem rendelkezhet „külsővel" sem. Ahhoz, hogy minőség létezzen, egyszerűen az kell, hogy a lét egy olyan semmi számára *legyen*, amely természete szerint *nem* lét. A lét azonban *önmagában* mégsem minőség, habár nem is több és nem is kevesebb annál. A minőség a *lét teljes egészében*, a „van" keretei között van feltárulva. Egyáltalán nem a léten *kívüli*, hanem a teljes lét, amennyiben a lét *számára* nem lehet lét, csak annak számára, aki önmagát nem a létté teszi. Az önmagáért-valónak a minőséghez való viszonya ontológiai viszony. A minőség szemlélete egyáltalán nem egy adott dolog passzív szemlélése, és a szellem egyáltalán nem egy önmagában-való, amely ebben a szemlélésben az marad, ami, vagyis amely a szemlélt *ez*-hez képest közömbös marad. Az önmagáért-való a minőség révén mutatkozik meg akként, ami nem. A vöröset ennek a füzetnek a színeként tekinteni annyit jelent, mint önmagunkat e minőség belső tagadásaként tükrözni. Vagyis a minőség felfogása nem „betöltődés" *(Erfüllung),* ahogy Husserl szeretné, hanem egy üresség megteremtése, amely ennek a minőség*nek* a meghatározott üressége. Ebben az értelemben a minőség egy soha el nem érhető jelenlét. A megismerés leírásai túlságosan gyakran táplálkozás jellegűek. Még mindig túl sok prelogikus elem maradt az ismeretelméletben, s még mindig nem oszlattuk el azt a kezdetleges illúziót (amivel később kell elszámolnunk), amely szerint megismerni annyi, mint megenni, vagyis bekebelezni a megismert tárgyat, betöltődni vele *(Erfüllung)* és megemészteni („asszimiláció"). Később tárgyaljuk majd az észlelés eredendő fenoménjét, ragaszkodva ahhoz a tényhez, hogy a minőség mindig abszolút közel van hozzánk – „*itt van*", kísért minket – anélkül, hogy adódna vagy megtagadná magát, hozzá kell azonban tennünk, hogy ez a közelség távolságot is feltételez. Ez a közelség közvetlenül elérhetetlen, ami, per definitionem, magunkat mint ürességet utal magunkhoz. A szemlélődés csak ezért képes növelni létszomjunkat, ahogyan az elérhetetlen étel látványa növelte Tantalosz éhségét. A minőség arra való utalás, ami nem vagyunk, és arra a létmódra, ami meg van tagadva tőlünk. A fehér észlelése annak az elvi lehetetlenségnek a tudata, hogy az önmagáért-való színként létezhessen. Tehát nemcsak hogy a lét nem különbözik minőségeitől, hanem ráadásul minden

minőség felfogása egy *ez*-nek a felfogása – a minőség, bármilyen legyen is, úgy tárul fel számunkra, mint lét. Az illat, amit lehunyt szemmel érzek, mielőtt még egy illatos tárgyra vonatkoztatnám, már egy *illat-lét*, és nem valamiféle szubjektív benyomás; a fény, amelyet reggelenként lehunyt szemhéjamon érzékelek, már egy *fény-lét*. Ez rögtön nyilvánvalónak tűnik, ha megpróbáljuk elgondolni, hogy a minőség *van*. Létként, mely az, ami, persze nagyon is *megjelenhet* egy szubjektivitás számára, de nem illeszkedhet bele ennek a szubjektivitásnak a szövedékébe, amely az, ami nem, és nem az, ami. Ha azt mondjuk, hogy a minőség minőség-lét, attól még egyáltalán nem látjuk el valamilyen szubsztanciához hasonló titokzatos alappal, csupán megállapítjuk, hogy létmódja radikálisan különbözik az „önmagáért-való" létmódjától. A fehérség vagy a savanyúság léte egyáltalán nem ragadható meg ek-sztatikus létként. Ha pedig most azt kérdezik, vajon hogyan lehet az, hogy az „ez" „több" minőséggel is rendelkezhet, azt válaszoljuk, hogy az *ez* totalitásként különül el a világ háttere előtt, s hogy egyöntetű egységként adódik. Csak az önmagáért-való képes önmagát különböző nézőpontokból tagadni az *ez* jelenlétében, és csak ő tárja fel a minőséget egy új *ez*-ként a dolog háttere előtt. Minden tagadó aktus, amellyel az önmagáért-való szabadsága spontán módon létrehozza saját létét, az egész lét feltárul egy meghatározott „nézetből". Ez a nézet nem más, mint a dolog viszonya az önmagáért-valóhoz, amit maga az önmagáért-való valósít meg. A nézet a negativitás általi abszolút meghatározás: hiszen ahhoz, hogy az önmagáért-való teljességgel a lét semmijeként határozza meg magát, nem elég az, hogy egy eredendő tagadással ne a lét *legyen*, és az sem, hogy ne *ez* a lét legyen, ahhoz az is elengedhetetlen, hogy önmagát valamilyen módon helyettesíthetetlenül ne *ekként* a létként valósítsa meg. Ez az abszolút meghatározás pedig, amely a minőségnek mint az „ez" egy nézetének meghatározását jelenti, az önmagáért-való szabadságában rejlik. Ez a szabadság *nem van*: „lennie kell". Mindez könnyen belátható, ha meggondoljuk, hogy a dolog *egyetlen* minőségének feltárulása is már mindig a szabadságon *keresztül* megragadott faktikus véletlenszerűségnek tűnik: nem tudom megtenni, hogy ez a gyümölcshéj ne zöld legyen, viszont az már rajtam múlik, hogy rücskös-zöldként vagy zöld-rücskösségként ragadom-e meg. Csakhogy az *ez* világhoz való viszonya itt meglehetősen különbözik az alak-háttér viszonytól. Hiszen itt az alak nem egyszerűen megjelenik egy egyöntetű háttér előtt, hanem a háttér teljesen átitatja, az alak magába szívja mint saját egyöntetű sűrűségét. Ha a gyümölcshéjat zöldnek látom, akkor „fényessége-rücskössége" úgy tárul fel, mint a zöld létteljessége és egyöntetű belső háttere. Nincs itt semmiféle absztrakció, hiszen az absztrakció mindig szétválasztja az egyesített dolgokat, itt azonban a lét mindig teljes egészében jelenik meg. A lét valóssá tétele feltétele az absztrakciónak, hiszen az absztrakció nem egy

„levegőben lógó" minőség érzékelése, hanem ezen-minőségé, amelyben a belső háttér egyöntetűsége abszolút egyenértékűségre törekszik. Az absztrakt zöld nem veszíti el létsűrűségét – máskülönben már csak az önmagáért-való szubjektív módosulása lenne –, csupán a fényesség, a forma, a rücskösség stb., melyek rajta keresztül adódnak, a *masszív* lét puszta és egyszerű semmítő egyenértékűségévé oldódnak fel. Az absztrakció ezzel együtt létnél való jelenlét, mivel az absztrakt lét megőrzi transzcendenciáját. Viszont csak a léten túli létnél való jelenlétként tud megvalósulni: az absztrakció túllépés. A létnek ez a jelenléte csak a lehetőség szintjén valósulhat meg, s csak annyiban, amennyiben az önmagáért-valónak saját lehetőségeinek kell lennie. Az absztrakt olyan értelemként tárul fel, amelyben a minőségnek egy eljövendő önmagáért-való jelenlétével való együttes jelenlét formájában kell lennie. Az absztrakt zöld tehát a konkrét *ez* eljövendő-értelme, ahogy számomra a „zöld-fényes-rücskös" nézetben feltárul. Az absztrakt a nézet saját lehetősége, amely azokon a lehetőségeken keresztül tárul fel, amelyek én vagyok: más szóval *létesítve van*. Ez viszont a világ eszközszerűségéhez és időbeliségéhez utal minket, de erre még visszatérünk. Itt elég csak annyit mondanunk, hogy az absztrakt olyan önmagában-valóvá dermedt lehetőségként kísérti a konkrétat, amivé annak lennie kell. Bármilyen legyen is az észlelésünk, az absztrakt már mindig *ott* van, mint a léttel való eredendő kapcsolat, de mindig *eljövendőben*, és a jövőben, a saját jövőmmel együtt ragadom meg: korrelatív jelenlegi és konkrét tagadásom lehetőségével, mint annak lehetősége, hogy *már csak* ez a tagadás *legyen*. Az absztrakt az *ez* értelme, mivel a jövőben tárul fel abban a lehetőségben, hogy a tagadás, amelynek lennem kell, önmagában-valóvá dermedhet. Ha az absztrakció klasszikus apóriáira hozzák itt fel, azt válaszoljuk, hogy ezek az apóriák csak azért keletkeztek, mert feltételezték, hogy az „ez" és az absztrakció aktusa különállóak. De ha az *ez* már nem hordozza magában a róla alkotható absztraktumokat, akkor már bizonyosan nincs semmilyen lehetőség azokat utólag származtatni belőle. Az *ez*-nek mint *ez*-nek a létrehozása során már eleve működtetni kell az absztrakciót, amelyről a jövőben nézetet fogok felvenni. Az önmagáért-való nem azért „absztraháló", mert képes az absztrakció pszichikai műveletének végrehajtására, hanem mert létnél való jelenlétként egy jövővel, vagyis egy léten túlival együtt bukkan fel. Önmagában-valóan a lét se nem konkrét, se nem absztrakt, se nem jelenbeli, se nem jövőbeli: egyszerűen csak az, ami. Az absztrakció mégsem gazdagítja a létet, mivel csak a lét semmijének léten túli feltárása. S fogadni mernék, hogy az absztrakcióval kapcsolatos klasszikus ellenvetéseket lehetetlen úgy megfogalmazni, hogy implicit módon ne a létnek *ez*-ként való felfogásából induljunk ki.

Az *ezek* eredendő viszonya nem kölcsönhatás, nem okság, és nem is ugyanazon a világháttéren bukkannak fel. Ha feltesszük, hogy az önmagáért-való

éppen valamelyik *ez*-nél van jelen, attól még a többi „ez" „a világban" létezik, de megkülönböztetés nélkül: azt a hátteret alkotják, amelyből a szóban forgó *ez* kiemelkedik. Ahhoz, hogy két *ez* között bármilyen viszony létrejöhessen, a második ez-nek a világ hátterén egy kifejezett tagadással kell kiemelkednie, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell. Ebből azonban az következik, hogy minden egyes *ez*-t egy tisztán külsődleges tagadás tart távol a másiktól, mint *nem* a másikat. Az *ez*-nek az *az*-hoz való eredendő viszonya tehát a külsődleges tagadás. *Az* úgy jelenik meg, mint ami nem *ez*. S ez a külsődleges tagadás transzcendensnek jelenik meg az önmagáért-valónak, mint ami külső, *önmagában-való*. Hogyan kell ezt értenünk?

Az *ez-az* megjelenése először is csak totalitás formájában lehetséges. Az elsődleges viszony a megbomlott totalitás egysége: az önmagáért-való egészében véve úgy határozza meg magát, hogy ne „ez-az" legyen a világ háttere előtt. Az „ez-az" az egész szobám, amennyiben jelen vagyok benne. És ez a konkrét tagadás nem tűnik el, amikor a konkrét egész ezzé *és* azzá bomlik fel. Ellenkezőleg, éppen feltételét alkotja ennek a felbomlásnak. Viszont ennek a jelenlétnek a háttere előtt és által a lét megjelenítheti egyöntetű külsődlegességét: feltárul számomra abban, hogy a tagadás, ami vagyok, inkább egység-sokaság, mint egyöntetű totalitás. A létnél való tagadó felbukkanásom egymástól független tagadásokká esik szét, amelyeknek csak annyi közük van egymáshoz, hogy mind olyan tagadás, amivé lennem kell, vagyis belső egységét mind belőlem, nem pedig a létből nyeri. Jelen vagyok ennél az asztalnál, ennél a széknél, és mint olyan, szintetikus módon többértékű tagadássá teszem magam, de ezt a tisztán belső tagadást, mivel a létre *vonatkozó* tagadás, a semmi útvonalai szabdalják fel: a tagadás tagadásként önmagát is semmíti, detotalizált tagadás. A semminek ezeken a barázdáin keresztül, amelyek tagadásom semmijeként én magam kell legyek, jelenik meg a lét egyöntetűsége. Ezt az egyöntetűséget azonban a tagadásnak azzal a semmijével kell megvalósítanom, amelynek nem azért kell lennem, mert eredendően jelen vagyok az ez-nél, hanem mert ugyanakkor az az-nál is jelen vagyok. Az asztalnál való jelenlétem során és révén ismerem fel a szék egyöntetűségét – ami jelenleg éppúgy nem lenni vagyok kénytelen – mint az ugródeszka hiányát, a nem lenni felé vivő lendületem megtorpanását, a kör megtörését. Az *az* az *ez* mellett jelenik meg, egyetlen totális feltáruláson belül, mint amit egyáltalán nem tudok arra használni, hogy önmagamat mint ne ezt határozzam meg. Létrejön tehát egy hasadás, viszont hasadás és elkülönülés csak az önmagáért-valónak az egész létnél való jelenléteként *van*. A tagadások egységének tagadása az *ez*-ek eredendő viszonyának külső tagadásként való feltárulása, amennyiben a lét egyöntetűségének feltárulását alkotja, és az „ez" egyöntetűségét az „az" alapján, az „az"-ét pedig az „ez" alapján ragadja meg. Az „ez" nem

„az". Ez a külső tagadás a megbomlott totalitás egységében az „és" szóval fejezhető ki. „Ez nem az" annyit jelent, mint „ez *és* az". A külső tagadás az önmagában-való-lét és a tisztán ideális lét kettős jellemzőjével rendelkezik. Önmagában-való, mivel egyáltalán nem az önmagáért-valóhoz tartozik, az önmagáért-való még saját tagadása abszolút bensőségében is a lét egyöntetűségét fedezi fel mint külsődlegességet (hiszen az esztétikai szemléletben egy imaginárius tárgyat fogok fel). Egyébként itt egyáltalán nem olyan tagadásról van szó, amelynek a létnek lennie kellene: ez a tagadás nem tartozik egyetlen *ez*-hez sem, pusztán és egyszerűen csak van, a tagadás az, ami. Ugyanakkor nem is az „ez" jellemzője, nem a minőségei egyike. Sőt, teljesen független az *ez*-ektől, pontosan azért, mert egyikükkel sem azonos. Hiszen a lét egyöntetűsége *semmi*, amit nem tudunk sem elgondolni, sem észlelni. Pusztán és egyszerűen csak azt jelenti, hogy az *az* megsemmisülése vagy variációi semmire sem tudják kötelezni a többi *ez*-t. Ebben az értelemben csak önmagában-való *semmi*, amely szétválasztja egymástól a többi *ez*-t, és ez a semmi az egyetlen mód arra, hogy a tudat megvalósítsa azt a koherens identitást, amely a létet jellemzi. Ez az ideális és önmagában-való semmi a *mennyiség*. A mennyiség valójában tiszta külsődlegesség, egyáltalán nem függ az összeadott tagoktól, csak saját önállóságának állítása. Számolni annyi, mint ideális megkülönböztetést tenni egy megbomlott és előzetesen adott totalitáson belül. Az összeadással nyert szám nem tartozik egyik megszámlált *ez*-hez sem, még kevésbé a megbomlott totalitáshoz, ahogy az totalitásként feltárul. Azok az emberek ott velem szemben, amikor „beszélgető csoportként" ragadom meg őket, egyáltalán nem az a három ember, akiket megszámolok: s az, hogy *háromnak* számolom őket, teljesen érintetlenül hagyja a csoport konkrét egységét. A „hármas csoport" nem a csoport konkrét tulajdonsága. Viszont nem is a tagjai tulajdonsága. Semelyikükről sem mondhatjuk, hogy három lenne, s azt sem, hogy a *harmadik* lenne – hiszen a harmadik mint minőség csak a számoló önmagáért-való szabadságának visszatükröződése: bármelyikük lehet harmadik, és egyikük sem az. A mennyiségi viszony tehát önmagában-való viszony, de tisztán külsődleges negativitás. S éppen azért, mert egyik dologhoz, egyik totalitáshoz sem tartozik, elkülönülten és elszigetelten áll a világ felszínén mint a semminek a léten való tükröződése. Mivel az „ez"-ek közötti puszta külsődleges viszony, ezért maga is külsődleges az „ez"-ekhez képest, s végső soron külsődleges önmagához képest is. A mennyiség a lét megragadhatatlan egyöntetűsége – ami csak akkor képes megjelenni, *ha van* lét, és ami, bár a léthez tartozik, csak egy önmagáért-való révén képes a léthez adódni, mivel csak egy olyan külsődleges viszony szüntelen külsődlegessé válásában tud feltárulni, amelynek mind a léthez, mind önmagához képest külsődlegesnek kell maradnia. A tér és a külsődlegesség tehát a tagadás ugyanazon típusát képviselik. A tér

és a mennyiség csak azért jön világra, mert az *ez* és az *az* úgy tárulnak fel, hogy semmilyen viszonyban nem állnak velem, aki saját viszonyulásom vagyok, hiszen a tér és a mennyiség azoknak a dolgoknak a viszonya, amelyek sehogyan sem viszonyulnak egymáshoz, vagy ha jobban tetszik, a viszonyulás semmijét alkotják, amit csak az a lét ragad meg viszonyként, aki saját maga viszonyulása. Ugyanezzel az is láthatóvá válik, hogy amit Husserlt követve *kategóriáknak* neveznek (egység-sokaság – rész-egész – több-kevesebb – körül – mellett – következtében – első, második stb. – egy, kettő, három stb. – belül-kívül – stb., stb.), az csak a dolgok ideális összevegyítése, ami a dolgokat teljesen érintetlenül hagyja anélkül, hogy jottányit is gazdagítaná vagy szegényítené őket, s csak azon módozatok végtelen változatosságát képviseli, amellyel az önmagáért-való szabadsága képes megvalósítani a lét egyöntetűségét.

Eddig úgy tárgyaltuk az önmagáért-valónak a léthez fűződő eredendő viszonyát, mintha az önmagáért-való csak egyszerű pillanatnyi tudat lenne, amely a karteziánus *cogito* formájában tárulhat fel. Igazság szerint azonban már találkoztunk az önmagáért-való eltávolodásával önmagától, mivel megállapítottuk, hogy az önmagáért-való a szükséges feltétele az *ezek* és az absztraktumok megjelenésének. Viszont az önmagáért-való ek-sztatikus jellege mindeddig implicit maradt. Abból azonban, hogy a kifejtés áttekinthetősége kedvéért így kellett nekiállnunk vizsgálódásainknak, még egyáltalán nem következik, hogy a lét egy olyan lénynek tárul fel, aki először jelen lenne, és csak azután tenné magát jövővé. Az önmagában-való-lét éppen hogy egy olyan lét számára bukkan fel, aki el-jövendőben van önmagához. Ez azt jelenti, hogy a tagadás, amivé az önmagáért-való a lét jelenlétében válik, a jövő ek-sztatikus dimenziójával rendelkezik: azért kell, hogy ne az önmagában-való-lét legyek az *ez* feltáró megvalósításában, mert nem vagyok az, ami vagyok (vagyis eksztatikus viszonyban állok saját lehetőségeimmel). Ami annyit jelent, hogy egy detotalizált totalitás beteljesületlenségének formájában vagyok jelen az ez-nél. Milyen következménye van ennek az *ez* feltárulására nézve?

Mivel mindig túl vagyok azon, ami vagyok, mindig el-jövendőben vagyok önmagamhoz, ezért az „ez", aminél jelen vagyok, úgy tartozik hozzám, hogy túllépek rajta önmagam felé. Az észlelt eredendően az, amin már túlléptem, az ipszeitás körének segédeszköze, s ennek a körnek a keretein belül jelenik meg. Amennyiben az *ez* tagadásává teszem magam, e tagadástól egy másik, kiegészítő tagadás felé menekülök, amelynek az elsővel való összeolvadásából kellene megjelennie az önmagában-valónak, ami vagyok. Ez a lehetséges tagadás létviszonyban áll az elsővel, nem akármilyen tagadás, hanem pontosan a dolgoknál való jelenlétemet kiegészítő tagadás. Mivel azonban az önmagáért-való mint jelenlét önmagá*(nak)* nem-pozicionális tudata, ezért önmagán kívül, a léten

keresztül tudatja magával, hogy mi nem ő, létét kívül nyeri vissza, a „reflektáló-reflektált" módján. A kiegészítő tagadás, amely saját lehetőségének formájában ő maga, így jelenlét-tagadás. Az önmagáért-valónak tehát úgy kell lennie, mint önmagá(nak) nem-tételező tudata és a léten-túli-lét tételező tudata. A léten-túli-lét pedig a jelenbeli *ez*-hez nem tetszőleges külsődleges módon kapcsolódik, hanem meghatározott kiegészítő viszonyban, amely pontosan megfelel az önmagáért-való és a saját jövője közötti viszonynak. S mindenekelőtt az *ez* egy olyan lét tagadásában tárul fel, amely nem puszta jelenlétként válik nem ez-zé, hanem olyan tagadásként, amely el-jövendő saját maga számára, vagyis önmaga lehetősége saját jelenén túl. S ez a lehetőség, amely a tiszta jelenlétet annak elérhetetlen értelmeként kísérti, amelynek híján van ahhoz, hogy *önmagában való* lehessen, elsősorban egy jelenbeli tagadás kivetítése, amely az elköteleződés formáját ölti. Minden tagadás, amely önmagán túl nem rendelkezne a jövőbeli elköteleződés értelmével egy lehetőség formájában, amely eljön őhozzá, s amely felé menekül, teljességgel elveszítené tagadó jellegét. Az önmagáért-való mindent a „jövő dimenziójának" fényében tagad, akár külső tagadásról van szó – ez nem az, ez a szék nem asztal –, akár önmagára vonatkozó belső tagadásról. Ha azt mondjuk, hogy „ez nem az", ezzel az „ez" külsődlegességét tételezzük az „az"-hoz képest, s akár a jelenre, akár a jövőre vonatkoztatjuk, akár a szigorúan vett „mostra", a tagadás akkor is *provizórikus* jellegű, amely a jövőt tiszta külsődlegességgé teszi az „ez *és* az" jelenlegi meghatározásához képest. A tagadás mindkét esetben a jövő felől nyeri el értelmét: minden tagadás ek-sztatikus, mivel az önmagáért-való önmagát a jövőben tagadja, az *ez*, amelynek tagadásává teszi magát, úgy tárul fel, mint ami a jövő felől jön hozzá. Az a lehetőség, hogy a tudat nem tételező módon képes nem „ez" lenni, úgy tárul fel, mint az „ez" *potencialitása* arra, hogy az legyen, ami. A tárgy elsődleges potencialitását mint az elköteleződés korrelátumát, vagyis a tagadás ontológiai struktúráját az *állandóság* alkotja, amely folyamatosan a jövő alapján járul a tárgyhoz. Az asztalnak asztalként való feltárulása megköveteli az asztal*nak* az állandóságát, amely a jövőből járul hozzá, s egyáltalán nem puszta megállapítandó *adottság*, hanem potencialitás. Ez az állandóság egyébként nem az időbeli végtelenbe helyezett jövőből járul az asztalhoz: a végtelen idő még nem létezik, az asztal nem úgy tárul fel, mint amelynek lehetősége volna vég nélkül asztalnak lenni. A szóban forgó idő se nem véges, se nem végtelen: a potencialitás egyszerűen a jövő dimenzióját jeleníti meg.

A tagadás el-jövendő értelme azonban olyan lét, amelynek az önmagáért-való tagadása híján van ahhoz, hogy *önmagában-való* tagadássá váljon. A jövőbeli tagadás ebben az értelemben a jelenbeli tagadás pontosítása. A jövőben tárul fel annak pontos értelme, aminek nem kell lennem, mint annak a taga-

dásnak a korrelátuma, aminek lennem kell. Az *ez* polimorf tagadásának, melyben a zöld egy „rücskösség-fényesség" totalitás alapján formálódik meg, csak akkor van értelme, ha az a zöld*nek* a leendő tagadása, vagyis egy olyan zöld-lété, melynek háttere az egyöntetűség felé törekszik: egyszóval polimorf tagadásom távollévő értelme egy egyöntetű háttér előtt feltűnő tisztább zöldnek a szűkebb tagadása. A tiszta zöld tehát a jövő hátterén járul a „zöld-rücskösség-fényességhez" mint annak értelme. Ez az értelme annak, amit *absztrakciónak* neveztünk. A létező nem valamiféle jelenbeli minőségként *birtokolja* saját lényegét. Sőt, a létező a lényeg tagadása: a zöld *soha nem* zöld. A lényeg a jövő hátterén járul a létezőhöz olyan értelemként, amely soha nem adott, de mindig kísérti a létezőt. Tagadásom tiszta idealitásának tiszta korrelátuma. Ebben az értelemben soha nem létezik absztrakció, ha azon a szelektálás pszichikai és állító aktusát értjük, melyet egy már létező szellem hajt végre. Az absztrakciót nem minőségek kiemelésének kell tekintenünk a dolgokból, épp ellenkezőleg, az önmagáért-való olyan eredendő létmódjának, amely ahhoz szükséges, hogy általában dolgok és világ legyen. Az absztrakt a konkrét felbukkanásához szükséges világstruktúra, s a konkrét csak azért konkrét, mert saját absztraktja felé halad, mert az absztrakt révén tudatja magával, hogy mi: az önmagáért-való a maga létében feltáró-absztraháló jellegű. Láthatjuk, hogy ebből a nézőpontból az állandó és az absztrakt egy és ugyanaz. Az asztal mint asztal annyiban rendelkezik az állandóság potencialitásával, amennyiben asztalnak kell lennie. Az állandóság egy „ez" számára tiszta lehetőség arra, hogy lényegével összhangba kerüljön.

E munka második részében láthattuk, hogy a lehetőség, ami vagyok, és a jelen, amely elől menekülök, a hiányoló és a hiányzó viszonyában állnak egymással. A hiányoló ideális összeolvadása azzal, ami számára hiányzó, megvalósíthatatlan totalitásként kísérti az önmagáért-valót, s ezzel létét a lét semmijévé teszi. Azt állítottuk, hogy ezt nevezzük önmagában-önmagáért-valónak, avagy *értéknek*. Az értéket azonban az önmagáért-való reflektálatlan síkon nem ragadja meg tételezett módon, ott csupán lét-feltétel. Ha levezetéseink pontosak, akkor az erre a megvalósíthatatlan összeolvadásra történő folyamatos utalásnak nem a reflektálatlan tudat struktúrájában kell megjelennie, hanem a tudat ideális struktúrájára való transzcendens utalásként. Ez a struktúra könnyen feltárható. A polimorf tagadás tehát eggyé akar olvadni a saját értelmeként létező absztrakt tagadással. Az erre való utalással párhuzamosan azonban egy transzcendens és ideális utalásnak is fel kell tárulnia: a létező „ez" valamikor majd össze fog olvadni saját el-jövendő lényegével. Ennek az összeolvadásnak olyannak kell lennie, hogy az absztrakt alapját alkossa a konkrétnak, de ugyanakkor a konkrét is alapja legyen az absztraktnak, más szóval a konkrét létezésnek „hús-vér valójában" a lényegnek kell *lennie*, a lényegnek önmagát totális

konkretizációvá kell tennie, vagyis a konkrét teljes gazdagságára kell szert tennie, anélkül azonban, hogy tiszta totalitásában más egyebet is találhatnánk, mint önmagát. Vagy ha jobban tetszik, a formának önmaga számára – és teljes mértékben – saját anyagának kell lennie. S megfordítva, az anyagnak abszolút formaként kell létrejönnie. A lényeg és a létezés e lehetetlen és folyamatosan jelzett összeolvadása nem tartozik sem a jelenhez, sem a jövőhöz, sokkal inkább a múlt, a jelen és a jövő összeolvadását jelzi, és az idő totalitásának *létrehozandó* szintézisében mutatkozik meg. Ez az érték mint transzcendencia; ezt nevezzük *szépnek*. A szépség tehát a világ ideális állapotát képviseli, amely korrelatív az önmagáért-való ideális megvalósulásával, amikor a dolgok lényege és létezése úgy tárul fel, mint ami egy olyan létet képvisel, amely magában e feltárulásában az önmagában-való abszolút egységévé olvad össze. A szép éppen ezért nem csupán létrehozandó transzcendens szintézis, hanem kizárólag önmagunk totalizációjában és által valósulhat meg, s pontosan ezért *akarjuk* a szépet, a világegyetemet pedig azért ragadjuk meg úgy, mint ami *híján van* a szépnek, mert magunkat hiányként ragadjuk meg. A szép azonban éppannyira nem a dolgok potencialitása, ahogy az önmagában-önmagáért-való sem az önmagáért-való saját lehetősége. A szép megvalósíthatatlanul kísérti a világot. S ha az ember *meg* is *valósítja* a világban a szépet, azt csak a képzelet útján teszi. Ez annyit jelent, hogy az esztétikai szemléletben egy képzeletbeli tárgyat önmagam képzeletbeli megvalósításán keresztül fogok fel, az önmagában-való és az önmagáért-való totalitásának formájában. A szép mint érték rendszerint nincs tematikusan kifejtve világban-elérhetetlen-értékként. Implicit módon fogjuk fel a dolgok kapcsán, hiányként; implicit módon tárul fel a világ *tökéletlenségén* keresztül.

Nem kizárólag ezek az eredendő potencialitások jellemzik azonban az *ez*-t. Valójában az önmagáért-való, mivel saját jelenén túl kell saját létének lennie, maga is egy minősített léten túlinak a feltárulása, amely a lét hátteréből járul az ez-hez. A telihold annyiban válik a holdsarló potencialitásává, amennyiben az önmagáért-való túl van a holdsarlón, egy olyan léten-túli-lét közelében, amely a jövőbeli telihold. A virág annyiban a bimbó potencialitása, amennyiben az önmagáért-való túl van a bimbón, a virágnál. Ezeknek az új potencialitásoknak a feltárulásához a múlthoz való eredendő viszony szükséges. A múltban tárul fel lépésről lépésre a holdsarlónak a holddal, a bimbónak a virággal való kapcsolata. S az önmagáért-való múltja az önmagáért-valónak tudás formájában adott. Ez a tudás azonban nem változatlan adottság. Kétségtelen, hogy az önmagáért-való mögött van, s mint ilyen megismerhetetlen és megragadhatatlan. Az önmagáért-való azonban létének ek-sztatikus egységében e múlt alapján tudatja magával, hogy mi lesz a jövőben. A holdra vonatkozó tudásom megragadhatatlan tematikus ismeretként. Mindazonáltal *az* vagyok, s az a mód, ahogy az va-

gyok – legalábbis bizonyos esetekben – annak önmagamhoz hívását jelenti, ami már nem vagyok, és abban a formában, ami még nem vagyok. Az *ez*-nek – ami voltam – ez a tagadása kettős értelemben is én vagyok: a már nem lenni és a még nem lenni módján. Túl vagyok a holdsarlón, mivel lehetőségemben áll radikálisan tagadni a teljes korongként létező holdat, és ennek megfelelően jövőbeli tagadásom fordul vissza jelenemhez, ahogy a telihold visszatér a holdsarlóhoz, és azt *ez* formájában tagadásként határozza meg: a telihold az, aminek a holdsarló híján van, és aminek hiánya őt holdsarlóvá teszi. Tehát egyetlen ontológiai tagadás egységében a sarlót mint sarlót jövő dimenzióval látom el – az állandóság és a lényeg formájában –, és holdsarlóvá teszem, amikor abból visszafordulva határozom meg, aminek híján van. Így a potencialitások egész skálája keletkezik, amely az állandóságtól a *potenciákig* terjed. Az emberi valóság, amikor túllép önmagán saját tagadó lehetősége felé, azzá válik, aki révén a túllépésen keresztül a tagadás világra jön. A *hiány* az ember révén járul a dolgokhoz a „képesség", a „beteljesületlenség", az „elhalasztódás", a „potencialitás" formájában.

A hiány transzcendens léte azonban az immanenciában nem rendelkezhet az ek-sztatikus hiány természetével. Nézzük meg ezt kicsit alaposabban! Az önmagában-valónak nem kell saját potencialitásának lennie a még-nem módján. Az önmagában-való feltárulása eredendően az egyöntetű identitás feltárulása. Az önmagában-való az, ami, léte a legkisebb mértékben sem szóródik szét ek-sztatikus módon. Egyáltalán nem *kell* tehát saját állandóságának vagy lényegének, illetve annak a hiányzónak *lennie*, amelynek híján van, ahogy nekem saját jövőmnek kell lennem. Az én világban való felbukkanásom korrelatív módon kiváltja a potencialitások felbukkanását. Ezek a potencialitások azonban rögzülnek saját felbukkanásukban, felemészti őket a *külsődlegesség*. Itt újra a transzcendensnek arra a kettősségére lelhetünk, amely a tér megszületését is kiváltotta: egy totalitásra, amely külsődleges viszonyokká szóródik szét. A potencialitás a jövő hátteréből visszatér az *ez*-hez, hogy meghatározza, azonban az *ez*-nek mint önmagában-valónak a saját potencialitásához való viszonya ettől még külsődleges viszony marad. A holdsarló *hiányos* vagy *valamitől megfosztott* formában határozódik meg – a teliholdhoz képest. Ugyanakkor azonban úgy tárul fel, mint ami teljességgel az, ami, egy konkrét jel az égbolton, amely semmire nem szorul rá ahhoz, hogy az legyen, ami. Ugyanez érvényes a bimbóra, a gyufára is, ami az, ami, s amely számára saját gyufa-léte külsődleges marad. Kétségtelenül meggyullad*hat*, jelenleg azonban csak ez a fekete végű fehér fadarab. Az *ez* potencialitásai szigorúan kötődnek ugyan hozzá, mégis önmagában-valóak, és az *ez* közömbös irántuk. Ez a tintatartó eltör*het*, hozzá *lehet* vágni a kandalló márványlapjához, s akkor darabokra törik. Ez a potencialitás azonban teljesen

elkülönül tőle, hiszen csak az *én* lehetőségem transzcendens korrelátuma, annak a lehetőségemnek a korrelátuma, hogy hozzávághatom a kandalló márványlapjához. A tintatartó önmagában se nem törékeny, se nem törhetetlen: csak *van*. Ezzel egyáltalán nem azt akarjuk mondani, hogy egy *ezt* képes vagyok minden potencialitása nélkül is szemlélni: pusztán azzal, hogy saját jövőm vagyok, az *ez* már potencialitásokkal terhesen tárul fel; ha a gyufát egy fekete végű fehér fadarabnak tekintjük, azzal még nem fosztottuk meg minden potencialitásától, csak újakkal ruháztuk fel (új állandósággal, új lényeggel). Ahhoz, hogy teljesen meg legyen fosztva minden potencialitásától, tiszta jelennek kellene lennem, ami elgondolhatatlan. Csakhogy az *ez* sokféle potencialitással rendelkezik, amelyek *egyenértékűek* egymással, vagyis egyenértékűek hozzá képest. Tulajdonképpen ezért nem kell egyáltalán *azoknak lennie*. Ezenkívül lehetőségeim egyáltalán nem vannak, hanem lehetővé válnak, mivel szabadságom kényszeríti ki őket belülről. Vagyis bármi is lehetséges számomra, az ellenkezője éppúgy lehetséges. Eltörhetem ezt a tintatartót, de éppúgy el is rakhatom egy fiókba; irányulhatok a holdsarlón túlra, a telihold felé, de kitarthatok a holdsarló mint olyan állandóságánál is. A tintatartó tehát egymással egyenértékű lehetőségekkel terhesen jelenik meg: fiókba zárva lenni, eltörve lenni. Ez a holdsarló lehet egy nyitott görbe az égen vagy egy még nem kiteljesedett korong is. Ezeket a potencialitásokat, amelyek anélkül utalnak vissza az *ez*-re, hogy az létesítené őket és azoknak kellene lennie, *valószínűségeknek* fogjuk nevezni, hogy kiemeljük önmagában-való létmódjukat. Az én lehetőségeim egyáltalán nem vannak, azok lehetővé válnak. A valószínűségek azonban egyáltalán nem „valószínűvé válnak": azok *önmagukban vannak*, amennyiben valószínűek. A tintatartó tehát *van*, viszont *tintatartó-léte* valószínűség, mivel a tintatartó „tintatartónak-kelllenni"-je egy tiszta megjelenés, amely azonnal bele is olvad a külsődleges viszonyulásba. Ezek a potencialitások vagy valószínűségek, amelyek a léten túl a lét értelmét alkotják, pontosan azért, mert *a léten túl önmagukban vannak*, *semmik*. A tintatartó lényege *létesítve van*, az önmagáért-való lehetséges tagadásának korrelátumát alkotja, de nem a tintatartó és nem a lét: mivel önmagában lévő, hiposztazált, eldologiasított tagadás, vagyis pontosan azért, mivel semmi, a semminek ahhoz a burkához tartozik, amely a világot körülfogja és meghatározza. Az önmagáért-való tárja fel a tintatartót mint tintatartót. Ez a feltárás azonban a tintatartó létén túl megy végbe, abban a jövőben, ami nincs. A lét minden potencialitását, az állandóságtól egészen a minőséggel rendelkező potencialitásig, úgy határozhatjuk meg, mint amikként a lét *még nincs* anélkül, hogy valaha is ténylegesen azoknak *kellene lennie*. A megismerés itt sem tesz hozzá a léthez és nem is vesz el semmit belőle, nem kapcsol hozzá semmilyen új minőséget. Csak előidézi, hogy lét legyen, miközben túllép rajta egy olyan semmi felé, amely csak

külsődleges negatív viszonyokat tart fenn vele: a potencialitásnak ez a tiszta semmi jellege elég pontosan kitűnik a tudományos eljárásokból, amelyek – mivel puszta külsődleges viszonyokat kívánnak létrehozni – radikálisan megszüntetik a potenciálist, vagyis a lényeget és a potenciákat. Másrészről azonban az észlelés értelmes voltához elengedhetetlen, ami éppen eléggé nyilvánvaló minden további magyarázat nélkül is: a tudományos megismerés valójában sem meghaladni, sem megszüntetni nem képes az észlelés potencializáló jellegét, éppen hogy feltételezi azt.

Megpróbáltuk megmutatni, hogy az önmagáért-való létnél való jelenléte hogyan tárja fel a létet *dologként*. A kifejtés világossága kedvéért szép sorjában meg kellett mutatnunk a dolog különböző struktúráit: az ez-t és a térbeliséget, az állandóságot, a lényeget és a potencialitásokat. Nyilvánvaló persze, hogy a kifejtésnek ez a sorrendje nem az elemek fontossági sorrendjében történt: az önmagáért-való felbukkanása a dolgot struktúráinak totalitásában teszi megjelenővé. Mindegyik maga után vonja az összes többit: az *ez*-nek nincs logikai elsőbbsége a lényeggel szemben, épp ellenkezőleg, feltételezi azt, és megfordítva, a lényeg az e*znek* a lényege. Hasonlóképpen az „ez" mint minősített-lét csak egy világháttér előtt képes megjelenni, viszont a világ az *ezek* halmaza, míg a világnak az *ezek*-hez s az ezeknek a világhoz fűződő bomlasztó viszonya maga a térbeliség. Nincs itt tehát semmiféle szubsztanciális forma, semmilyen egységesítő elv, amely a fenomének megjelenésmódjai *mögött* maradna: minden egy csapásra adódik mindenféle elsőbbség nélkül. Ugyanebből az okból a *reprezentálónak* is hiba lenne bármiféle elsőbbséget tulajdonítani. Leírásainkban a *világbeli dolgot* emeltük ki, és ezzel azt a benyomást kelthettük, hogy a világ és a dolog az önmagáért-valónak egy kontemplatív szemléletben tárulnak fel: látszólag csak ezután válna lehetővé, hogy a tárgyak egymással az eszközök gyakorlati rendjévé szerveződjenek. Ezt a hibát úgy kerülhetjük el, ha belegondolunk, hogy a világ az ipszeitás körén belül jelenik meg. A világ az, ami az önmagáért-valót elválasztja önmagától, vagy hogy egy heideggeri kifejezést alkalmazzunk: ami alapján az emberi valóság úgy jelentkezik, amint van. Az önmagáért-valónak ez az önmaga felé irányuló kivetülése, amely az ipszeitást alkotja, távolról sem szemlélődő tétlenség. Hiány, mondottuk, de semmi esetre sem *adott* hiány: olyan hiány, amely önmaga számára saját hiánya kell legyen. Tartsuk észben, hogy egy pusztán *megállapított* vagy önmagában-való hiány feloldódik a külsődlegességben, ezt az előző oldalakon már megmutattuk. Egy olyan lét, amely önmagát hiánnyá teszi, csak amott, az *az*-on képes meghatározni magát, amelynek híján van és amelyként *van*, röviden az önmagától való folyamatos elszakadásban, ami afelé az önmaga felé tart, aminek lennie kell. Ez azt jelenti, hogy a hiány csak akkor lehet önmaga számára saját hiánya, ha *elutasított hiány*: az

egyetlen sajátosan *belső* viszonyulás a hiányoló és a hiányolt között az elutasítás. Abban tehát, hogy a lét, amely valaminek híján van, nem az, aminek híján van, egy tagadás rejlik. Ha azonban ez a tagadás – és ezzel általában minden tagadás – nem oldódhat fel a tiszta külsődlegességben, akkor alapjának abban a szükségszerűségben kell rejlenie, hogy annak a létnek, amely híján van valaminek, annak kell *lennie*, aminek híján van. A tagadás alapját tehát a tagadás tagadása alkotja. Ez a tagadás-alap azonban éppoly kevéssé *adottság*, mint a hiány, amelynek lényegi összetevője: az alap is a lenni kell formájában van. Az önmagáért-való a reflektáló-reflektált fantomszerű egységében hozza létre magát, saját hiányában, vagyis saját hiányára vetül ki, miközben elutasítja azt. A hiány csak *megszüntetendő* hiányként képes belső hiány lenni az önmagáért-való számára, és saját hiányát csak úgy tudja megvalósítani, ha közben azzá kell lennie, vagyis ha annak megszüntetésére vetül ki. Az önmagáért-való viszonya saját jövőjéhez tehát soha nem statikus és soha nem adott; viszont a jövő azért érkezik az önmagáért-való jelenébe, hogy azt egészen a belsejéig terjedően meghatározza, amennyiben az önmagáért-való már mindig ott van a jövőben, mint annak megszüntetése. Az önmagáért-való csak úgy képes *itt* hiány lenni, ha *ott* a hiány megszüntetése, olyan megszüntetés azonban, amelynek a nem lenni módján kell lennie. Végső soron ez az eredendő viszony biztosítja, hogy az egyes hiányokat empirikus módon *elviselhetetlen* vagy *elviselhető* hiánynak ítélhessük. Általánosságban ez a viszony alkotja az affektivitás alapját, s azt is, amit pszichológiailag úgy próbálnak magyarázni, hogy a pszichébe fantomokat és bálványokat helyeznek, amiket *késztetéseknek* vagy *vágyaknak* neveznek. Ezek a késztetések vagy erők, amelyeket erőszakkal ültetnek a pszichébe, önmagukban nem érthetők – a pszichológus ugyanis önmagában-való létezőkként nyújtja őket –, éspedig azért nem, mert már maga az *erő*-jellegük is ellentmond közömbös benső nyugalmuknak, s mert egységük tisztán külsődleges viszonnyá forgácsolódik szét. Csakis az önmagáért-való belső önmagához viszonyulásának mint létviszonynak az önmagában-valóba vetítéseként tudjuk megragadni őket, s pontosan ez az ontológiai viszony a *hiány*.

A hiányt azonban tételezett módon nem lehet megragadni, és a reflektálatlan tudat nem ismerheti (ahogy a nem tiszta és cinkos reflexióban sem jelenhet meg, amely pszichikai tárgyként fogja fel, vagyis késztetésként vagy érzelemként). Csak a tisztázó reflexió számára elérhető, amivel itt most nem kell foglalkoznunk. A világra *vonatkozó* tudat síkján tehát csak kivetítve jelenhet meg egy transzcendens és ideális jellemző formájában. Mivel az önmagáért-való egy léten-túli-létnél való ideális jelenlétnek van híján, ezért a léten-túli-létet eredendően lét-hiányként ragadjuk meg. A világ tehát úgy tárul fel, hogy megvalósítandó hiányok kísértik, és minden *ez* hiányoktól övezve jelenik meg, amelyek

utalnak rá és meghatározzák. Ezek a hiányok alapjában véve nem különböznek a potencialitásoktól. Egyszerűen csak a hiányoknak pontosabban ragadjuk meg az értelmét. A hiányok tehát az *ez*-re mint *ez*-re utalnak, és megfordítva, az *ez* a hiányok felé mutat. Mivel minden hiány léten-túli-lét, vagyis hiányzó önmagában-való, ezért minden *ez* saját létének egy másik állapota felé vagy más létek felé mutat. Persze ez az utalásegyüttesekké szerveződés megszilárdul és önmagában-valóvá rögzül, hiszen önmagában-valóan létezik – minden csupán néma és megkövült utalás, amely abban a pillanatban, hogy felbukkan, vissza is zuhan különálló közömbösségébe, hasonlóan a kő mosolyához, vagy egy szobor üres szemeihez. A dolgok mögött megjelenő hiányok nem az általuk *prezentifikálandó* hiányok formájában jelennek meg. Azt sem mondhatjuk, hogy úgy tárulnak fel, mint amelyeknek *énáltalam* kellene megvalósulniuk, mivel az én a psziché transzcendens struktúrája, mely csupán a reflexív tudatban jelenik meg. A hiányok inkább olyan tiszta követelések, amelyek „betöltendő ürességekként" hatolnak be az ipszeitás körének közegébe. Az „önmagáért-való által betöltendő üresség"-jellegük csupán közvetlen és személyes sürgetés formájában mutatkozik meg a reflektálatlan tudatnak, amit anélkül *élünk meg*, hogy *valakire* vonatkoztatnánk vagy akár tematizálnánk. Pusztán abban és azáltal, hogy igényként éljük meg őket, tárul fel az, amit egy másik fejezetben az ipszeitásuknak neveztünk. Ezek *feladatok,* s ez a világ a *feladatok* világa. A feladatokhoz képest az *ez*, amire mindig utalnak, egyszersmind „ezek*nek* a feladatoknak az ez-e" – vagyis az a kitüntetett önmagában-való, amely általuk határozódik meg, és amelyre úgy utalnak, mint ami képes *betölteni* őket –, s amelynek egyáltalán nem kell e feladatoknak *lennie*, mivel az identitás abszolút egységében létezik. Ezt a kapcsolatot az elkülönülésben, ezt a tehetetlenségi viszonyt a dinamikában fogjuk eszköz-cél viszonynak nevezni. Ez egy lefokozott számára-lét, amelyet a külsődlegesség összepréselt, s amelynek transzcendens idealitása csak annak a számáralétnek a korrelátumaként fogható fel, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell. A dolog pedig, ahogy egyszerre nyugszik a közömbösség nyugodt boldogságában, s mégis túlmutat magán a végrehajtandó feladatok felé, amelyek megmondják, hogy minek kell lennie, ez a dolog tehát az eszköz. A dolgok eredendő egymáshoz viszonyulása tehát, amely mennyiségi viszonyaik alapján tűnik fel, az *eszközszerű* viszony. Az eszközszerűség pedig nem utólagos vagy alárendelt az imént jelzett struktúrákhoz képest: bizonyos értelemben feltételezi azokat, más értelemben azonban azok feltételezik őt. A dolog egyáltalán nem puszta dolog, amely később eszközzé válik, és nem is először eszköz, hogy azután tárul jon fel dologként, hanem *eszköz-dolog*. Persze a tudós számára kutatásaiban pusztán *dologként* mutatkozik meg, vagyis megfosztva minden eszközszerűségétől. De ez azért van, mert a tudós csak tisztán külsődleges viszonyok létrehozá-

sán fáradozik. A tudományos kutatás egyébként azzal az eredménnyel jár, hogy maga a dolog, amikor megfosztjuk minden eszközszerűségétől, eltűnik szemünk elől és abszolút külsődlegességként végzi. Láthatjuk, hogyan kell kijavítanunk Heidegger megfogalmazását: nyilvánvaló, hogy a világ az ipszeitás körében jelenik meg, viszont mivel a kör maga nem-tételezett, ezért annak megmutatkozása sem lehet tételezett, hogy mi vagyok. A világban benne lenni nem a világból önmagunkhoz lendülést jelenti, hanem a világból egy olyan világon túli felé lendülést, amely a jövőbeli világ. A világ számomra kizárólag „világinak" mutatkozik. Így tehát ha az eszközök végtelen utalásai soha nem utalnak egy önmagáért-valóra, ami én vagyok, akkor az eszközök totalitásának lehetőségeim pontos korrelátumát kell alkotnia. S minthogy lehetőségeim *vagyok*, az eszközök világbeli rendje lehetőségeimnek az önmagában-valóba vetített képe, vagyis annak a képe, ami vagyok. Ám ezt a világi képet soha nem tudom megfejteni: alkalmazkodom hozzá a cselekvésemben és által, s reflexív meghasadtság szükséges ahhoz, hogy tárgy lehessek önmagam számára. Az önmagáért-való tehát nem a nem-tulajdonképpeniség révén veszik el a világban, hanem a világbanbenne-lét a számára a világban való radikális elveszést jelent éppen abból a feltárulásból kifolyólag, amelynek köszönthetően világ létezik, vagyis állandó ráutaltságot jelent, amely még a „mire jó"-nak, az eszköz eszközszerűségének a lehetőségét is nélkülözi, s amely a reflexió körforgásán kívül máshoz nem folyamodhat. Semmi értelme nem lenne felhozni, hogy a „mire" láncolata a „kinek"-re van felfüggesztve *(Worumwillen)*. A „Worumwillen" persze olyan létstruktúrához utal minket, amit még nem tisztáztunk: a másikért-valóra. S a „kinek" folyvást megjelenik az eszközök mögött. Ez a *kinek* azonban, amelynek a struktúrája eltér a „mire" struktúrájától, nem bontja meg a láncolatot. Csak egy láncszem abban, s amikor az eszközszerűség perspektívájából tekintjük, nem biztosítja az átlépést az önmagában-valóba. Ez a munkaruha persze a munkás számára van. Ám azért van, hogy a munkás anélkül tudja megjavítani a tetőt, hogy közben bepiszkolódna. S miért nem szabad bepiszkolódnia? Hogy fizetésének legnagyobb részét ne ruhára kelljen költenie. Fizetését az a minimális pénzmennyiség alkotja, amely biztosítja számára, hogy fenntartásáról gondoskodjon, s pontosan azért kell „fennmaradnia", hogy munkaképességét a tetők javításának szolgálatába állíthassa. S miért kell tetőket javítania? Hogy ne essen be az eső az irodába, ahol az alkalmazottak a könyvelést vezetik stb. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a másikat mindig egy sajátos típusú eszközként kellene megragadnunk, csupán azt, hogy ha a világból kiindulva tekintjük, ezzel még nem szakadunk el az eszköz-együttesekre való végtelen utalástól.

Az önmagáért-való tehát saját hiánya mint elutasítás, az önmaga felé irányuló lendületével korrelációban a lét a világ háttere előtt eszköz-dologként tárul

fel számára, míg a világ az eszközszerűségre utaló együttesek egyöntetű hátterekéként jelenik meg. Az utalásoknak ez az összessége nem rendelkezik jelentéssel, de éppen ezért még a lehetősége sincs meg annak, hogy ezen a síkon a jelentés problémáját felvessük. Azért dolgozunk, hogy éljünk, és azért élünk, hogy dolgozzunk. A „munka-élet" totalitás *értelmére* vonatkozó kérdés: „Miért dolgozom én, aki élek? Miért élünk, ha csak azért élünk, hogy dolgozzunk?", csak a reflexivitás síkján vetődhet fel, mivel ehhez már az önmagáért-valónak fel kell tárnia önmagát.

Már csak annak magyarázata maradt hátra, hogyan bukkanhat fel a világban az eszköz, mint annak a tiszta tagadásnak a korrelátuma, ami vagyok. Miért nem az *ez* mint tiszta *ez* steril és végtelenségig ismételt tagadása vagyok? Hogyan képes ez a tagadás feltárni a feladatoknak azt a sokaságát, amelyek saját képemet megformálják, ha csak az a tiszta semmi vagyok, aminek lennem kell? E kérdés megválaszolásához emlékeztetnünk kell arra, hogy az önmagáért-való nem csupán és egyszerűen egy jövő, amely a jelenbe érkezik. Saját múltja is kell legyen a „voltam" formájában. S a három idődimenzió ek-sztatikus összefonódása révén az önmagáért-való nemcsak olyan lét, amely jövője révén tudatja magával annak értelmét, ami volt, hanem ugyanebben a felbukkanásban egyszersmind olyan lét is, amelynek saját *lesz*-évé is lennie kell egy meghatározott „volt" perspektívájában, amelytől menekül. Ebben az értelemben egy adott idődimenzió értelmét mindig *máshol* kell keresnünk, egy másik dimenzióban: ezt neveztük *diaszpórának*. A diaszporikus lét egysége nem puszta *adott* összetartozás: a diaszpóra *megvalósulásának* szükségszerű velejárója, hogy önmagát amott, kívül hozza önmagával egységbe. A tagadásnak tehát, ami én vagyok, és ami az „ezt" feltárja, a „volt" módján *kell lennie*. E tiszta tagadás, ami mint egyszerű *jelenlét* nincs, a maga létével önmaga mögött rendelkezik, múltként vagy fakticitásként. Látnunk kell, hogy mint ilyen, soha nem gyökértelen tagadás. Éppen hogy *minősített* tagadás, ha ezen azt értjük, hogy minőségét mindig maga után húzza, mint olyan létet, amelyet a tagadásnak a „voltam" formájában kell nem létezővé tennie. A tagadás a múlt nem-tételezett tagadásaként bukkan fel és belsőleg meghatározott formában, amikor az *ez* tételező tagadásává válik. A felbukkanás pedig egy kettős „azért lenni, hogy" egységében keletkezik, hiszen a tagadás a „reflektáló-reflektált" módozatában *azért* jön létre az ez*nek* a tagadásaként, hogy eltávolodjon a múlttól, ami ő maga, és *azért* távolodik el a múlttól, hogy elválassza magát az *ez*-től a jövő felé menekülve. Ezt az önmagáért-való világra irányuló *nézőpontjának* fogjuk nevezni. Ez a fakticitással azonosítható nézőpont a tagadásnak mint az önmagában-valóhoz való eredendő viszonyulásnak az ek-sztatikus minősítését jelenti. Másrészről azonban, mint láthattuk, az önmagáért-való a „voltam" mint a világhoz való ek-sztatikus hozzátartozás módján mindaz,

ami. Nem a jövőben találom meg *saját* jelenemet, hiszen a jövő a világot egy el-jövendő tudat korrelátumaként nyújtja számomra; létem a múltban jelenik meg, bármennyire nem-tematikus módon is, az önmagában-való-lét keretei között, vagyis a világ közegében. Ez a lét kétségtelenül még mindig valaminek a tudata, vagyis önmagáért-való, ám egy önmagában-valóvá szilárdult önmagáért-való, s ezért a világ*nak* a világ közegébe hullott tudata. A realizmus, naturalizmus és materializmus értelme a múltban rejlik: ez a háromféle filozófia a múltat írja le, úgy, mintha jelenbeli lenne. Az önmagáért-való tehát a világtól való kettős menekülés: eltávolodik saját világ-közegében-lététől, amely azt a világnál való jelenlétet alkotja, amitől menekül. A lehetőség a menekülés szabad célja. Az önmagáért-való nem tud olyan transzcendens dolog felé menekülni, amely nem ő, csupán afelé, amely ő maga. Ez fosztja meg a megérkezés minden lehetőségétől e folyamatos menekülést. Ha szabad egy vulgáris képet használnunk, amely azonban jobban megragadhatóvá teszi a gondolatot, emlékezzünk arra a szamárra, amely egy kordét húz maga után és egy bot végére akasztott répát akar utolérni, amelyik a kocsira van kötve. A szamár minden törekvése, amely a répa megkaparintására irányul, az egész kocsi elmozdításával jár, és ezzel együtt a répáéval is, amely így mindig ugyanolyan távolságra marad tőle. Így loholunk mi is egy olyan lehetőség után, amelyik saját eddig megtett utunk alapján jelenik meg, s amely tulajdonképpen maga a futásunk, és éppen ezért megragadhatatlan. Önmagunk felé rohanunk, s ezért vagyunk képesek utolérni magunkat. A rohanásnak, bizonyos értelemben, semmi értelme, hiszen a cél soha nem adott, csak kitaláljuk és kivetítjük épp azzal, hogy felé rohanunk. Más értelemben azonban nem tudjuk megfosztani attól az értelemtől, amelyet elutasít magától, mert mindezek ellenére mégiscsak a lehetőség alkotja az önmagáért-való értelmét: mégis inkább van, mint nincs értelme a menekülésnek.

Márpedig magában ebben a menekülésben a múlttól, ami én vagyok, a jövő felé tart, ami szintén én vagyok, a múlt vázolja fel a jövőt, s ugyanakkor a jövő ad a múltnak teljes egészében értelmet. A jövő túllépés a múlton, mint adott önmagában-valón, egy olyan önmagában-való felé, amely saját maga alapja lenne, vagyis amely csak azért lenne, mert nekem annak kellene lennem. A lehetőségem múltam szabad visszanyerése, amennyiben ez a visszanyerés meg tudja menteni a múltat azzal, hogy megalapozza. A megalapozatlan léttől, ami voltam, ahhoz a megalapozó aktushoz menekülök, ami viszont csak a *lennék* módján lehetek. A lehetőség tehát hiány, amivé az önmagáért-való önmagát teszi, vagyis aminek a jelenbeli tagadás híján van, mivel az *minősített* tagadás (vagyis olyan tagadás, amely minőségével önmagán kívül, a múltban rendelkezik). Mint ilyen, a lehetőség is minősített. De nem úgy, mint valami *adottság*, mely az önmagában-való világban a saját minősége lenne, hanem mint arra

a visszanyerésre való utalás, amely megalapozná az ek-sztatikus minősítést, ami az önmagáért-való *volt*. A szomjúság háromdimenziós: jelenbeli menekülés egy üres állapot elől, amely az önmagáért-való volt. Maga ez a menekülés ruházza fel az *adott* állapotot az üres és hiányos jellegével: a múltban a hiány nem lenne hiány, hiszen az *adott* csak akkor lehet „híján" valaminek, ha egy olyan lét lépett túl rajta valami felé, amely saját maga transzcendenciája. Ez a menekülés azonban valami felé menekülés, s ez a „felé" adja meg értelmét. A menekülés *önmagát létrehozó hiány*, vagyis egyszerre az adottnak a megteremtése a múltban hiányként vagy potencialitásként, és ugyanakkor az adott szabad visszanyerése egy olyan önmagáért-való révén, amely a „reflektáló-reflektált" formájában, vagyis hiánytudatként saját magát hiánnyá teszi. S mivel a hiány önmagát hiány-létében függővé teszi attól, ami felé menekül, ezért *ami felé* menekül, az azt a lehetőséget alkotja, hogy olyan szomjúság legyen, amely már nem hiány, vagyis már szomjoltott-szomjúság lenne. A lehetőség a szomjoltottságra való utalás, az érték pedig, amely fantomlétként veszi körül és dermeszti meg minden oldalról az önmagáért-valót, egy olyan szomjúságra való utalás, amely egyszerre *adott* – minthogy „az volt" –, és visszanyert – minthogy a „reflektáló-reflektált" játéka alkotja ek-sztatikus módon. Egy olyan teljességről van szó, mint látható, amely önmagát szomjúságként határozza meg. E teljesség felvázolásakor a múlt-jelen ek-sztatikus viszonya nyújtja a „szomjúság" struktúráját mint e viszony értelmét, a lehetőségnek pedig, amely én vagyok, reflexióként kell nyújtania a sűrűséget, a teljesség húsát. Így a létnél való jelenlétem, mely a létet *ez*-ként határozza meg, az „ez" tagadását jelenti, *amennyiben az ez-nél való minősített hiány* is vagyok. S mivel a lehetőségem a léten túli létnél való lehetséges jelenlét, lehetőségem minősítése egy léten-túli-létet tár fel, amelynek jelenléte szorosan kötődik egy el-jövendő szomjoltottság jelenlétéhez. Tehát a *hiány* a világban megvalósítandó lét formájában tárul fel, mivel a hiány annak a lehetséges létnek a korrelátuma, *aminek híján vagyok*. A pohár víz meginni-valónak jelenik meg, vagyis mint egy nem-tételezetten megragadott szomjúság korrelátuma, létében magában pedig úgy, mint amely betöltődésre vár. Ezek a leírások, amelyek mind egy jövőbeli világhoz való viszonyulásról szólnak, sokkal világosabbá válnak, ha most megmutatjuk, hogy a tudat számára hogyan tárul fel az eredendő tagadás alapján a világidő, avagy az egyetemes idő.

IV.
A világidő

Az egyetemes idő az önmagáért-való által jön világra. Az önmagában-való pontosan azért nem rendelkezik időbeliséggel, mert önmagában-való, és mert az időbeliség egy olyan lét kizárólagos létmódja, amely állandóan távol van önmagától. Ezzel szemben az önmagáért-való éppen hogy időbeliség, ám nem az időbeliség*nek* a tudata, kivéve, amikor önmagát a „reflektáló-reflektált" viszonyban hozza létre. A reflektálatlanság móduszában az időt a lét*en* fedezi fel, vagyis kívül. Az egyetemes idő *objektív*.

A) A múlt

Az „ez" nem olyan jelenként jelenik meg, amelynek azután múlttá kellene válnia, és előzőleg jövő lett volna. Mikor ezt a tintatartót észlelem, létében már rögtön rendelkezik mindhárom idődimenzióval. Ha állandóságként ragadom meg, vagyis lényegként, máris a jövőben van, még akkor is, ha nem aktuális jelenlétemben vagyok nála jelen, csak mint hozzám-el-jövendőnél. Ugyanakkor azonban csak úgy tudom megragadni, ahogy már ott volt, a világban, amennyiben magam is ott voltam mint jelenlét. Ebben az értelemben egyáltalán nem léteznek „felismerő szintézisek", ha ezen olyan folyamatos identifikáló műveleteket értünk, amelyek a „mostok" egymás után rendezésével *tartammal* ruházzák fel az észlelt dolgot. Az önmagáért-való úgy rendezi el saját szétszóródott időbeliségét a feltárult önmagában-való egész hosszában, mint valami hatalmas és egyöntetű falon, amelynek nem látja a végét. Az az eredendő tagadás vagyok, amelynek a még nem és a már módján lennem kell, egy olyan létnél, amely az, ami. Ha tehát a tudatról azt feltételezzük, hogy egy mozdulatlan világban bukkan fel, s egy olyan egységes létnél van jelen, amely mindörökre az, ami, ez a lét egy változhatatlan múlttal és jövővel együtt tárul fel, s ez a változhatatlanság semmilyen szintetizáló „műveletet" nem igényel s feltárulásával magával azonos. *Műveletre* csak akkor lenne szükség, ha az önmagáért-valónak ezzel együtt meg is kellene tartania és létre kellene hoznia saját múltját. De annál az egyszerű oknál fogva, hogy az önmagában-való saját múltjaként *van*, mint ahogy saját jövőjeként is, feltárulása csak időbeli lehet. Az „ez" nem azért tárul fel időbeli módon, mert megtörik a belső érzék *a priori* formáján, hanem mert egy olyan feltárulás számára tárul fel, amelynek a léte maga temporalizáció. Viszont a lét atemporalitása magában ebben a feltárulásban *reprezentálódik*: mivel egy olyan időbeliségben és által kerül megragadásra, amely önmagát

temporalizálja, az *ez* eredendően időbeliként jelenik meg; amennyiben azonban az, ami, elutasítja, hogy saját időbelisége *legyen*, ezért csupán *visszatükrözi* az időt; azonkívül a belső ek-sztatikus viszonyulást – amely az időbeliség forrásánál helyezkedik el – a külsődlegesség tisztán objektív viszonyába veti vissza. Az állandóság, amely az időtlen azonosság és a temporalizáció ek-sztatikus egysége közötti kiegyezést jelenti, az önmagában-való pillanatok puszta arrébbcsúszásaként jelenik meg tehát, apró, egymástól elválasztott és csak külsődlegesen újraegyesített semmik formájában egy olyan lét felszínén, amely egy atemporális változatlanságot őriz magában. Nem igaz tehát, hogy a lét időtlensége megvonja magát tőlünk: épp ellenkezőleg, *az időben adódva ő* alapozza meg az egyetemes idő létmódját.

Mivel tehát az önmagáért-való az „volt", ami, az eszköz vagy a dolog *már* ott lévőként jelenik meg számára. Az önmagáért-való csak egy olyan jelenlétként képes az *ez*-nél jelen lenni, amely *volt*; minden észlelés önmagában, mindenféle „művelet" nélkül, újrafelismerés. Márpedig a múlt és a jelen ek-sztatikus egységén keresztül egy identikus lét tárul fel. Ezt a létet nem úgy ragadjuk meg, mint a múltban és a jelenben is *azonosat*, hanem mint *ő*-t. Az időbeliség csupán egy látószerv. Mégis, miközben az *ő* van, az ez *már mindig ő volt*. Úgy jelenik meg tehát, mint amelynek múltja van, jóllehet visszautasítja, hogy ez a múlt *legyen*, csak *birtokolja* azt. Ha tehát az időbeliséget objektív módon ragadjuk meg, puszta fantom lesz, hiszen nem az önmagáért-való időbeliségeként adódik, és nem is olyan időbeliségként, amelynek az önmagában-valónak lennie kell. Ugyanakkor mivel a transzcendens múlt transzcendenciájának köszönhetően önmagában-való, ezért nem lehet az, aminek a jelennek lennie kell – elkülönül mindentől a *„Selbstständigkeit"* fantomjaként. S mivel a múlt minden egyes mozzanata egy „jelen volt", ez az elkülönülés egészen a múlt belsejéig hatol. A változatlan *ez* tehát fantom önmagában-valók végtelen felaprózódásain és felvillanásain keresztül fedi fel magát. Így tárul fel számomra ez a pohár vagy ez az asztal: nem időtartamot képeznek, hanem *vannak*, s az idő a felszínükön folyik. Kétségtelen, mondják majd, hogy nem *látom* a változásukat. Ezzel azonban önkéntelenül egy tudományos nézőpontot veszünk fel. Ennek a nézőpontnak viszont, amelynek helyességét semmi nem igazolja, ellentmond maga az észlelés: *a* pipa, *a* ceruza, az összes dolog, amely minden egyes „nézetében" teljes egészében adja magát, és állandósága teljesen közömbös a nézetek sokaságával szemben, ezek a dolgok annak ellenére, hogy az időbeliségben tárulnak fel, szintén transzcendensek minden időbeliséghez képest. A „dolog" egy csapásra létezik, mint „forma", vagyis mint egész, amit nem érintenek azok a felszíni és élősködő változások, amelyeket megpillanthatunk rajta. Minden egyes *ez* egy olyan léttörvénnyel együtt tárul fel, amely meghatározza a *küszöbét*, vagyis

a változásnak azt a szintjét, ahol megszűnik az lenni, ami, hogy egyszerűen ne legyen. S ez a léttörvény, amelyben az „állandóság" kifejezésre jut, a saját lényegét közvetlenül feltáró struktúra, s ez határozza meg az „ez" potencialitásának határát – a világból való eltűnését. Minderre később még visszatérünk. Az önmagáért-való tehát a lét*en* ragadja meg az időbeliséget, mint puszta tükröződést, amely a lét felszínén játszadozik anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben képes lenne módosítani azt. Az időnek ezt az abszolút és fantomszerű semmisségét a tudós a homogenitás fogalmában rögzíti. Ám a temporalizáló önmagáért-való ek-sztatikus egységének az önmagában-valón történő és transzcendáló megragadása úgy megy végbe, mint az időbeli egység üres formájának felfogása, bárminemű lét nélkül, amely ezt az egységet *a létezőben* megalapozná. Így jelenik meg a jelen-múlt síkján az abszolút szétszóródásnak az a különös egysége, amit külső időbeliségnek nevezünk, melyben minden egyes előtt és után olyan „önmagában-való", amelyet a másiktól közömbös külsődlegesség választ el, és amelyben ezek a pillanatok mégis egy és ugyanazon lét egységében vannak egyesítve, s ez a közös lét, avagy az idő nem más, mint maga a szükségszerűségként és szubsztancialitásként felfogott szétszóródás. Az ellentmondásosság csak az önmagáért-való és az önmagában-való kettős alapján képes *megjelenni*. A tudományos reflexió, amely külsődleges viszonyok hiposztazálására törekszik, ez alapján az önmagában-valót nem az időn keresztül megcélzott transzcendenciának fogja fel – illetve gondolja el üresen –, hanem olyan tartalomnak, amely átlép az egyik pillanatból a másikba, sőt, egymáshoz képest külsődleges és egymáshoz teljesen *hasonló* tartalmak sokaságának.

Az egyetemes időbeliséggel kapcsolatos leírásunkban eddig azzal a hipotézissel kísérleteztünk, hogy semmi nem jön létre, kivéve a lét időtlen változatlanságát. De éppen hogy létrejön *valami*, s ezt a létrejövést jobb híján eltűnésnek és megjelenésnek fogjuk nevezni. A megjelenéseknek és eltűnéseknek tisztán metafizikai és nem ontológiai értelemzés tárgyát kell képezniük, hiszen szükségszerű voltukat nem tudjuk megérteni sem az önmagáért-való, sem az önmagában-való létstruktúrái alapján: létezésük esetleges és metafizikai tény. Nem tudjuk igazán, hogy mi jön létre a megjelenés fenoménjében, hiszen a megjelenés már egy temporalizált „ez" ténye. A tapasztalat azonban arra tanít minket, hogy különböző „*ezek*" felbukkanása és megsemmisülése létezik, s mivel már tudjuk, hogy az észlelés az önmagában-valót tárja fel és az önmagában-valón kívül *semmit*, ezért az önmagában-valót e felbukkanások és megsemmisülések alapjának tekinthetjük. Világosan látható azonkívül, hogy az identitás elve mint az önmagában-való léttörvénye megköveteli, hogy az eltűnés és a megjelenés teljesen külsődleges legyen a megjelent és eltűnt önmagában-valóhoz képest: máskülönben az önmagában-való egyszerre lenne is és nem is. Az eltűnés nem

lehet az a fajta létvesztés, amely a *végpontra* jellemző. Csak az önmagáért-való képes megismerni ezeket a létvesztéseket, mivel az önmagának saját célja. A lét mint kvázi-affirmáció, amelyben az affirmálót teljesen elnyeli az affirmált, mindenfajta belső cél nélkül létezik, pusztán „önmaga affirmációjára" való törekvésében. „Addig"-ja teljesen külsődleges hozzá képest. Az eltűnés tehát nem az *után* szükségszerű voltát jelenti, amely csak a világban és az önmagában-való számára tudna megmutatkozni, hanem a *kvázi-utánét*. Ezt a kvázi-utánt a következőképpen lehetne kifejezni: az önmagában-való-lét nem képes végrehajtani a közvetítést önmaga és saját semmije között. Hasonló módon a megjelenések sem a megjelenő léttel megesett *kalandok*. Az önmagával szembeni előzetesség, amit a kaland feltételez, csak az önmagáért-valóban található meg, amelynek megjelenése és végcélja egy belső kaland. A lét az, ami. A létnek nincs „kezdőaktusa", nincs gyermekkora, se fiatalsága: a megjelent nem saját újdonsága, hanem egyszerre csak van anélkül, hogy egy olyan előtthöz viszonyulna, amelynek a *nem lenni* módján lennie kellene, és amelyben puszta hiányként kellene lennie. Itt is egy kvázi-egymásutániságot találunk, vagyis a megjelentnek saját semmijével szembeni teljes külsődlegességét.

Ahhoz azonban, hogy ez az abszolút külsődlegesség a „van" formájában adott legyen, már kell egy világ: vagyis az önmagáért-való felbukkanása. Az önmagáért-valónak az önmagában-valóval szembeni teljes külsődlegessége az oka annak, hogy az a semmi, amely a megjelenés kvázi-előttje vagy az eltűnés kvázi-utánja, nem képes helyet találni magának a lét teljességében. Csak egy világ egységében és a világ alapján képes megjelenni egy *ez*, amelyik *nem volt*, és csak abban tárulhat fel az a viszonyhiány-viszony, amely maga a külsődlegesség. A létnek az a semmije, amit az előzetesség jelent egy olyan megjelenthez képest, amely „nem volt", csak retrospektív módon jöhet világra, egy önmagáért-való által, aki saját semmije és saját előzetessége. Az *ez* felbukkanása és megsemmisülése tehát kettős fenomén: az önmagáért-való által itt is csak egy puszta semmi jön világra, a még-nem-lét és a már-nem-lét. Sem az illető lét nem alapja ennek, sem az *előtt* és *után* totalitásaként megragadott világ. Másrészről azonban, mivel a felbukkanás egy olyan önmagáért-való révén tárul fel a világban, amely saját előttje és utánja, a megjelenés elsődlegesen eseményként adódik: a megjelent *ez*-t úgy ragadjuk meg, mint ami már hiányként ott volt a világban, mivel mi magunk már jelen voltunk egy olyan világban, amiből az hiányzott. Így tud a dolog saját semmijéből felbukkanni. Itt nem a szellem fogalmi látásáról van szó, hanem az észlelés eredendő struktúrájáról. A Gestalt-elmélet kísérletei világosan mutatják, hogy a tiszta megjelenést mindig dinamikus felbukkanásnak észleljük, a megjelent *sebesen jön* létre, a semmi hátteréből. Ezzel ugyanakkor az „oksági elv" eredetére is szert tehetünk. Az okság ideálját nem a megjelent mint olyan taga-

dása alkotja, ahogy azt Meyerson szeretné, s nem is az, hogy két fenomén között állandó külsődleges kapcsolatot létesítünk. Az elsődleges okság az, amikor a megjelentet már megjelenése előtt megragadjuk, mint ami már saját semmijében eleve ott van, hogy előkészítse saját megjelenését. Az okság egyszerűen a megjelent időbeliségének ek-sztatikus létmódként való primér megragadása. Az esemény *történés*-jellege, vagyis a megjelenés ek-sztatikus formája, már az észlelésben felaprózódik, az előtt és az után önmagában-való-semmivé, a megjelent pedig közömbös identitássá dermed, s a megjelent előző pillanatbeli nem-léte úgy tárul fel, mint az adott pillanatban létező lét közömbös telítettsége. Az oksági viszony a megjelentet megelőző „ezek" és a megjelent közötti puszta külsődleges viszonyokká aprózza fel. A megjelenés és eltűnés kettőssége tehát abból ered, hogy a világhoz, a térhez, a potencialitáshoz, az eszközszerűséghez és magához az egyetemes időhöz hasonlóan folyamatosan felaprózódó totalitások formájában adódik.

Ilyen tehát a világ múltja, egy homogén és egymással csupán külsődleges viszonyba állított pillanatokból képzett idő. Múltjával, ahogy már megállapítottuk, az önmagáért-való az önmagában-valóba süllyed. A múltban az önmagában-valóvá vált önmagáért-való mint a világ közegében lévő tárul fel: *van*, elvesztette transzcendenciáját. S ebből következően léte múltbelivé válik az idő*ben*: az önmagáért-való múltja és a világ múltja között, mely az előbbivel egy jelenű, csak annyi a különbség, hogy az önmagáért-valónak saját múltjának kell lennie. Csak *egyetlen* múlt létezik tehát, a lét múltja avagy az *objektív* múlt, amelyben *benne* voltam. Múltam világban lévő múlt, annak a múltbeli létnek a totalitásához tartozik, ami vagyok, és ami elől menekülök. Ez azt jelenti, hogy az egyik idődimenzió esetében megfelelés van azon ek-sztatikus időbeliség között, amelynek lennem kell, és a világidő mint puszta adott semmi között. A múlt révén tartozom hozzá az egyetemes időhöz, és a jelen és jövő által távolodom el tőle.

B) A jelen

Az önmagáért-való jelene létnél való jelenlét, s mint ilyen nincs, hanem feltárása a lét*nek*. A lét, amely a jelenlétben feltűnik, *jelenben lévőként* adódik. A jelen ezért antinomikus módon egyszerre úgy adódik, mint ami nincs, amikor megéljük, és mint ami az egyetlen mértéke a létnek, mert az a jelenben tárul fel akként, ami. A lét ugyan túlcsordul a jelenen, de ezt a bőségét csak egy olyan szervvel tudjuk megragadni, amit múltnak nevezünk, vagyis csak úgy, mint ami már nincs. Ez a könyv tehát itt az asztalomon a jelenben *van*, és

a múltban *volt* (azonos önmagával). A jelen az eredendő időbeliségen keresztül egyetemes létként tárul fel, ugyanakkor azonban semmi – semmi több, mint lét –, puszta elcsúszás a lét mentén, puszta semmi.

Előző gondolataink arra látszanak utalni, hogy a jelenben semmi nem jön létre saját létén kívül. Ezzel viszont elfeledkeznénk arról, hogy a lét az önmagáért-valónak vagy mozdulatlanként, vagy mozgásban lévőként tárul fel, s hogy a mozgás és a nyugalom fogalmai dialektikus viszonyban állnak egymással. Márpedig a mozgás ontológiailag nem vezethető le sem az önmagáért-való természetéből, sem az önmagában-valóhoz fűződő alapvető viszonyából, sem mindabból, amit eredendően a lét fenoménjében feltárhatunk. Egy mozdulatlan világot nem tudnánk elgondolni. S persze egy változás nélküli világ lehetőségét sem tudjuk elgondolni, kivéve, ha azt tisztán formális lehetőségként fogjuk fel, de a változás mégsem azonos a mozgással. A változás az *ez* minőségi változása; a változás, mint láttuk, egy forma hirtelen felbukkanásával vagy széttöredezésével keletkezik. A mozgás azonban a quidditas állandóságát feltételezi. Ha egy *ez*-nek egyszerre kellene az egyik helyről a másikra áthelyeződnie és ezzel egy időben létében radikális változáson átesnie, akkor ez a változás tagadó viszonyba lépne az áthelyeződéssel, mivel már *semmi* nem lenne mozgásban. A mozgás egy *ez* helyváltoztatása, amely közben változatlan marad, ahogy azt elég jól mutatja a tér homogenitásának posztulátuma. A mozgás tehát, amelynek egyetlen alapvető jellemzőjét sem tudjuk levezetni a jelenbeli létezőkből – s amit az eleai ontológia tagadott, és ami a karteziánus ontológiában szükségessé tette a híres „lökéshez" folyamodást – a tény értékével rendelkezik csupán, a lét teljes esetlegességében részesül és adottságként kell elfogadnunk. Persze mindjárt látni fogjuk, hogy szükség van egy önmagáért-valóra ahhoz, hogy mozgás „legyen", és ezáltal különösen nehézzé válik annak pontos megjelölése, hogy mi jön létre a tiszta mozgásban. Az azonban kétségtelen, hogy az önmagáért-való itt sem *tesz hozzá semmit* a léthez, s ahogy máshol, úgy itt is csak az a puszta semmi, amelynek alapján a mozgás felbukkan. Ám ha a mozgás természete azt követeli, hogy semmilyen *dedukcióval* ne próbálkozhassunk, az legalább lehetséges, sőt szükséges is, hogy *leírást* adjunk róla. Mit kell értenünk tehát a mozgás *értelmén*?

Azt gondolják, hogy a mozgás a lét egyszerű *affekciója*, mivel a mozgó a mozgás *után* ugyanolyan marad, mint amilyen előtte volt. Gyakran elvként kezelték, hogy az áthelyeződés nem deformálja az áthelyezett alakot, mivel nyilvánvalónak tűnt, hogy a mozgás anélkül járul a léthez, hogy módosítaná azt: s mint láttuk, az „ez" quidditasa valóban változatlan marad. Mi sem jellemző jobban erre a felfogásra, mint az, hogy Fitzgerald „összehúzódás"-elmélete vagy Einstein „tömegváltozásról" szóló elmélete milyen ellenállásba ütközött, mivel ezek az

elméletek kifejezetten az ellen látszottak irányulni, amit a mozgó dolog létéről gondolunk. Nyilvánvalóan innen jön a mozgás relativitásának elve, ami teljesen belátható, ha a mozgást a lét külsődleges jellemzőjének tekintjük, és ha semmilyen belső strukturális módosulás nem határozza meg. A mozgás azonban így a létnek a környezetéhez való olyannyira *külsődleges* viszonyává válik, hogy ugyanazt jelenti, ha azt mondjuk, a dolog mozog és a környezetében lévő dolgok nyugalomban vannak, mintha azt mondjuk, hogy a környező dolgok mozognak és a dolog van nyugalomban. Ebből a nézőpontból a mozgás nem tűnik sem létnek, sem létmódnak, csak egy teljesen deszubsztancializált viszonynak.

Az a tény azonban, hogy a mozgó dolog azonos önmagával elinduláskor és megérkezéskor, vagyis abban a két nyugalmi állapotban, amely a mozgást keretezi, semmit nem árul el arról, hogy mi volt a dolog miközben *mozgó* volt. Hiszen ezzel az erővel azt is mondhatnánk, hogy a víz, amely a kuktában forr, semmilyen átalakuláson nem megy keresztül forralás közben, mivel ugyanazokat a jellemzőket mutatja, amikor hideg, és amikor újra lehűl. Az a tény, hogy mozgása során a mozgó dolognak különböző, egymást követő helyzeteket tulajdoníthatunk, s hogy minden egyes helyzetben önmagához hasonlónak tűnik, nem kell hogy megtorpanásra késztessen minket, hiszen ezek a helyzetek a bejárt teret határozzák meg és nem magát a mozgást. Éppen ebből a matematikai beállítódásból erednek az eleai apóriák, mivel ez a beállítódás a mozgó dolgot olyan nyugalomban lévő dologként kezeli, amelyet egy vonal mentén áthelyezünk ugyan, de nyugalmából nem mozdítunk ki.

Tehát az állítás, hogy a létező változatlan marad létében akár nyugalomban, akár mozgásban van, egyszerű posztulátumnak tűnik számunkra, amit nem kell kritikátlanul elfogadnunk. Ahhoz, hogy ezt a felfogást kritikának vessük alá, térjünk vissza az eleai argumentumokra, azok közül is különösen a nyílról szóló példára. A nyíl, állítják, amikor az A–B helyzetben repül, pontosan úgy *van* ebben a helyzetben, mintha nyugalomban lévő nyíl lenne, egyik végével A-ban, a másikkal B-ben. Mindez nyilvánvalónak tűnik, ha elfogadjuk, hogy a mozgás csupán rárakódik a létre, s ebből következően semmi sem tárul fel attól, hogy valami mozgásban vagy nyugalomban van. Egyszóval, ha a mozgás a lét akcidenciája, akkor a mozgás és a nyugalom megkülönböztethetetlenné válnak. Azok az érvek, amelyeket a leghíresebb eleai apóriával, az Akhilleusz és a teknős esetével szemben szokás felvetni, itt semmit sem érnek. Tulajdonképpen mit érnénk annak felvetésével, hogy az eleaták a tér végtelen oszthatóságával számoltak, de ugyanezt nem vették tekintetbe az idő vonatkozásában? Itt nem a *helyzet* és nem is a pillanat a kérdés, hanem a *lét*. A probléma megoldásához akkor közelítünk megfelelően, ha az eleatáknak azt válaszoljuk, hogy ők nem a mozgásról beszéltek, hanem a térről, amelyben a mozgás végbemegy. De ezzel csak

jelezzük a problémát anélkül, hogy megoldanánk. A probléma pedig úgy hangzik: milyen léttel kell rendelkeznie a mozgó dolognak ahhoz, hogy quidditasa változatlan maradjon, de létében mégis különbözzön a nyugalomban lévő léttől?

Ha világossá akarjuk tenni Zénon argumentumaival kapcsolatos fenntartásainkat, először is azt kell mondanunk, hogy ezek az argumentumok eredetüket tekintve a mozgás bizonyos természetes felfogását hordozzák magukban: azt elfogadjuk, hogy a nyíl „áthalad" az A–B szakaszon, viszont úgy tűnik, hogy egy bizonyos helyen *áthaladni* nem ugyanaz, mint *ott tartózkodni*, vagyis *ott lenni*. Csakhogy általában súlyos zavart idézünk elő azzal, ha úgy véljük, a mozgó dolog csak *áthalad* A–B-n (vagyis, hogy soha nem ott *van*), mialatt továbbra is feltételezzük, hogy önmagában *van*. Ily módon egyszerre lenne önmagában, és nem lenne A–B-ben. Ez az eleaták apóriájának forrása: hogyan *lenne* a nyíl nem A–B-ben, amikor ott *van*. Másként fogalmazva, ahhoz, hogy elkerülhessük az eleaták apóriáját, el kell utasítanunk azt az általánosan elfogadott posztulátumot, amely szerint a mozgásban lévő lét megőrzi önmagában-való-létét. Csakhogy áthaladni A–B-n annyi, mint áthaladás-létnek lenni. Mit jelent áthaladni? Egyszerre lenni és nem lenni egy bizonyos helyen. Egyetlen pillanatban sem állíthatjuk, hogy az áthaladó lét itt *van*, hacsak nem akarjuk hirtelen megállítani, de azt sem állíthatjuk, hogy nincs itt, vagy hogy *nem itt* van, vagy hogy *máshol* van. Nem az *elfoglalás* viszonyában van a hellyel. Fentebb azonban láthattuk, hogy egy nyugalomban lévő „ez" *helye* a háttérhez való külsődleges viszonyulását jelenti, amennyiben ez a viszonyulás más „ezekhez" való külsődleges viszonyok sokaságára bomlik, amikor a háttér formák sokaságává aprózódik fel.[35] A tér alapja tehát az a kölcsönös külsődlegesség, amit az önmagáért-való hoz létre, és aminek eredete abban rejlik, hogy a lét az, ami. Egyszóval a lét határozza meg saját helyét, mikor úgy tárul egy önmagáért-valónak, hogy közömbös más létek iránt. S ez a közömbössége nem más, mint identitása, az ek-sztatikus valóságtól való távolléte, amikor azt egy olyan önmagáért-való ragadja meg, amely már más „ezeknél" is jelen van. Pusztán abból kifolyólag tehát, hogy az *ez* az, ami, egy helyet *foglal el*, egy bizonyos helyen *van*, vagyis az önmagáért-való által úgy lép kapcsolatba a többi „ezzel", hogy *nem viszonyul azokhoz*. A tér a viszony semmije, amit egy olyan lét ragad meg viszonyként, amely saját maga viszonya. Az a tény tehát, hogy valami *áthalad* egy helyen ahelyett, hogy ott lenne, csak a lét terminusaiban értelmezhető. Ez azt is jelenti, hogy a helyet a lét alapozza meg, ám ahhoz a lét már nem elég, hogy saját helyét is megalapozza: azt csupán felvázolja. A hely külsődleges viszonyulásait a többi „ez"-hez az önmagáért-való már nem hozhatja létre, mert ezeket a vi-

[35] III. fejezet, 2. szakasz.

szonyokat egy olyan „ez" alapján kell létrehoznia, amelyik már *van*. De ettől még nem semmisülnek meg, mivel a lét, amely alapján létrejönnek, nem puszta semmi. Már abban a „most"-ban, amelyben létrehozásra kerülnek, a lét külsődleges hozzájuk képest, vagyis feltárulásukkal egy időben *már* olyan új külsődleges viszonyok is feltárulnak, amelyeknek az adott „ez" az alapjuk, és az elsőkkel külsődleges viszonyban állnak. Ám a térbeli viszonyok ezen állandó külsődlegességének, amely a lét helyét meghatározza, csak abban lelhető meg az alapja, hogy az adott *ez* önmagához képest is külsődleges. S amikor azt mondjuk, hogy az *ez* áthalad egy helyen, az tulajdonképpen azt jelenti, hogy már nincs is ott, amikor még ott van, vagyis, hogy önmagával nem ek-sztatikus létviszonyban áll, hanem pusztán külsődleges viszonyban. „Hely" tehát annyiban létezik, amennyiben az „ez" a többi „ez"-hez képest külsődleges. S annyiban létezik *áthaladás* e helyen, amennyiben a lét nem merül ki e külsődlegességben, hanem már a külsődlegességhez képest is külsődleges. A mozgás tehát egy olyan létező léte, amely kívül van önmagán. A mozgással kapcsolatban felvetődő egyetlen metafizikai kérdés az önmagán kívüliség kérdése. Mit kell ezen értenünk?

Mozgás közben a lét *semmiben* nem változik, amikor A-ból átmegy B-be. Ez azt jelenti, hogy *minősége*, vagyis ahogyan *ez*-ként az önmagáért-valónak feltárul, nem változik át másik minőséggé. A mozgás semmi esetre sem azonosítható a változással: nem változtatja meg a minőséget annak *lényegét* illetően, s még csak nem is *aktualizálja* azt. A minőség pontosan az marad, ami: a létmódja változik meg. A biliárdasztalon guruló vörös golyó nem szűnik meg vörösnek *lenni*, viszont már nem ugyanúgy az a vörös *létét illetően*, mint amikor nyugalomban volt: vörössége az állandóság és a megszűnés között lebeg. Amikor már B-ben van, külsődleges ahhoz képest, ami A-ban volt, a vörös megsemmisülése következik be, viszont amikor már B-n túl, C-ben van, e megsemmisüléshez képest is külsődleges. Ily módon eltávolodik a léttől a megsemmisüléssel és a megsemmisüléstől a léttel. Az „ez" kategóriájával találkozik tehát a világban, amelynek az a sajátossága, hogy soha nincs, mégsem semmi. Az egyetlen viszony, amelyet az önmagáért-való ezekkel az *ezek*-kel kapcsolatban képes megragadni, az önmagán kívüliség. Mivel a külsődlegesség a *semmi*, lennie kell egy olyan létnek, amely önmaga számára saját viszonyulása, hogy lehessen „önmagán kívüliség". Egyszóval lehetetlen pusztán önmagában-való terminusokban meghatároznunk azt, ami egy önmagáért-valónak önmagán-kívüliségként tárul fel. Ez a külsődlegesség csak egy olyan lét számára fedi fel magát, amely önmaga számára már az az *ott*, ami *itt* van, vagyis egy tudat számára. Ezt az önmagán-kívüliséget, amely a lét betegségeként jelenik meg, vagyis annak lehetetlenségeként, hogy bizonyos „ezek" egyszerre legyenek önmaguk és saját semmijük, valami olyasmi kell jelezze, amely *világbeli semmi*, vagyis szubsztancializált

semmi. Mivel az önmagán-kívüliség egyáltalán nem ek-sztatikus, a mozgó dolog önmagához való viszonya puszta közömbös viszony, és csak egy szemtanú számára tárulhat fel. Olyan megszűnés és olyan megjelenés, amelyek nem képesek önmaguktól végbemenni. A semmi, ami kiméri és megjelöli az önmagán-kívüliséget, a *röppálya*, amely a külsődlegesség egyetlen lét egységében. A röppálya a kirajzolódó útvonal, vagyis a szintetikus egység hirtelen megjelenése a térben, a hamis látszat, amely azonnal külsődlegességek végtelen sokaságává oldódik fel. Amikor az *ez* nyugalomban van, a tér *van*, mikor mozgásban van, a tér *létrejön vagy alakul*. A röppálya soha *nem van*, hiszen *semmi*: azonnal különböző helyek pusztán külsődleges viszonyává oldódik fel, vagyis egyszerű közömbös külsődlegességgé, avagy térbeliséggé. A mozgás innentől fogva *nincs*, egy lét kevésbéléte csupán, amely nem képes elérni sem azt, hogy megszűnjön, sem azt, hogy teljes egészében legyen: a közömbös külsődlegesség felbukkanása magának az önmagában-valónak a belsejében. A létnek ez a puszta ide-oda ingadozása a lét esetleges története. Az önmagáért-való ezt csak az időbeli ek-sztázison keresztül és a mozgó dolog önmagával való ek-sztatikus és állandó azonosulásában képes megragadni. Ez az azonosulás nem feltételezi semmilyen művelet végrehajtását, és különösen nem valamilyen „felismerő szintézisét", ellenkezőleg, nem más az önmagáért-való számára, mint a múltnak a jelennel való ek-sztatikus létegysége. Így a mozgó dolog önmagával való *időbeli* azonosulása – saját külsődlegességének állandó tételezésén keresztül – tárja fel a röppályát, vagyis jeleníti meg a teret folyamatos változásban. A mozgás által a tér az időben jön létre, a mozgás húzza meg az irányvonalat, mint az önmagán kívüliség útvonalát. A vonal elhalványul, amikor a mozgás és a tér ezen időbeli egységének fantomja folyamatosan az időtlen térbe, vagyis a szétszóródás puszta sokaságába süllyed, amely változás nélkül egyszerűen csak *van*.

Az önmagáért-való a jelenben, a létnél való jelenlét. Ám az állandó örök azonossága nem teszi lehetővé, hogy ezt a jelenlétet a dolgokon való tükröződésként ragadjuk meg, mivel az állandóságban semmi nem különbözteti meg a létezőt az elmúlttól. Az egyetemes idő *jelen*-dimenziója tehát megragadhatatlan lenne, ha nem lenne mozgás. Az egyetemes időt a mozgás határozza meg a tiszta jelenben. Először is azért, mert a mozgás *jelenbeli* vibrálásként tárul fel: a múltban már nem egyéb, mint egy elhalványuló vonal, eloszló vízfodor; a jövőben pedig egyáltalán nincs, híján van annak, hogy saját kivetülése tudjon lenni; olyan, mint egy gyík futása a falon. Léte egyébként a pillanat megragadhatatlan kettősségével rendelkezik, hiszen azt sem mondhatjuk róla, hogy van, és azt sem, hogy nincs, ráadásul alighogy megjelenik, már túlhaladott és önmagán kívüli. Tökéletesen szimbolizálható tehát az önmagáért-való jelenével: a lét önmagán kívülisége, amely lenni és nem lenni is képtelen, az önmagában-való

síkjára vetítve egy olyan lét képét mutatja az önmagáért-valónak, amelynek annak kell lennie, ami nem, és nem annak kell lennie, ami. A különbséget csupán az alkotja, ami az önmagán kívüliséget – amelyben a lét nem azért van, hogy saját külsődlegessége legyen, hanem csak egy szemtanú ek-sztatikus azonosítása által „létező lét" – elválasztja a tiszta temporalizáló ek-sztázistól, amelyben a létnek annak kell lennie, ami nem. Az önmagáért-való a mozgással mutatja meg magának saját jelenét, az aktuális mozgással egyidejűleg saját jelene. A mozgásra hárul az egyetemes idő *megvalósítása*, amennyiben az önmagáért-való saját jelenét a mozgó dolog jelenével teszi megmutatkozóvá. Ez a megvalósítás hasznosítja a pillanatok kölcsönös külsődlegességét, hiszen a mozgó dolog jelene úgy határozható meg – magának a mozgásnak a természetéből adódóan –, mint külsődlegesség saját múltjához képest és külsődlegesség ezen külsődlegességhez képest. Az idő végtelen oszthatósága ezen az abszolút külsődlegességen alapul.

C) A jövő

Az eredendő jövő annak a jelenlétnek a lehetősége, amelynek a valóson túl kell lennie egy olyan önmagában-valónál, amely túl van a valós önmagában-valón. Jövőm egy vele egy jelenű jövendő világot vázol fel, s mint láthattuk, ez a jövőbeli világ tárul fel annak az önmagáért-valónak, aki leszek, nem pedig az önmagáért-való azon lehetőségei, amelyek csak a reflexív pillantással ismerhetők meg. Mivel lehetőségeim, melyek annak értelmét jelentik, ami vagyok, egyszersmind egyfajta túlijaként bukkannak fel annak az önmagában-valónak, amelynél jelen vagyok, ezért az önmagában-való jövője, amely jövőm számára feltárul, közvetlen és szoros kapcsolatban áll azzal a valóssal, amelynél jelen vagyok. Ez egy megváltoztatott jelenbeli önmagában-való, hiszen jövőm nem más, mint egy olyan önmagában-valónál való jelenlétem lehetősége, amelyet megváltoztathattam. A világ jövője tárul fel tehát jövőm számára. Potencialitásaim skálájáról van itt szó, ami a dolgok szimpla állandóságától és tiszta lényegétől egészen a potenciákig terjed. Mihelyt rögzítem a dolog lényegét, mihelyt asztalként vagy tintatartóként ragadom meg, már ott vagyok a jövőben, egyrészt azért, mert a dolog lényege csak azzal a későbbi lehetőségemmel együtt létezhet, hogy már-ne-ez-a-tagadás-legyek, másrészt pedig azért, mert asztalként vagy tintatartóként való állandósága és eszközszerűsége maga is a jövőre utal. Eléggé kielégítően kidolgoztuk idevágó megjegyzéseinket az előző szakaszokban, hogy ebbe most ne kelljen mélyebben belemennünk. Csupán annyit szeretnénk megjegyezni, hogy minden dolog eszköz-dologként való megjelenésétől kezd-

ve bizonyos struktúráit és tulajdonságait eleve a jövőbe helyezi. Amint a világ és az „ezek" megjelennek, már *van* egyetemes jövő. Csakhogy fentebb jeleztük, a világ minden jövőbeli „állapota" idegen marad e világ számára, a közömbösség teljes és kölcsönös külsődlegességében. A világnak jövő*i* vannak, amelyek *esélyek*kel határozhatók meg, és önálló valószínűségekké válnak, amelyek nem valószínűvé teszik magukat, hanem valószínűként *vannak*, mint teljesen kész „*mostok"*, jól meghatározott, de még nem megvalósított tartalommal. Ezek a jövők minden egyes „ez"-hez vagy „ez"-csoporthoz hozzátartoznak, de *kívül* vannak. Mit jelent hát akkor az egyetemes jövő? Egymással egyenértékű jövő*k* hierarchiáját kell látnunk benne, amely a jövőket a kölcsönös külsődlegesség formájában tartalmazza és maga is külsődlegesség, a magánvalók olyan összege, amely maga is önmagában van. Ez annyit jelent, hogy bármilyen valószínűség hordozza is ezt a keretet, jövő mindig van és lesz, viszont ebből adódóan ez a jelenhez képest közömbös és külsődleges jövő, amelyet egymás iránt közömbös „mostok" alkotnak, s amelyeket az előtt-után szubsztancializált viszonya egyesít (mivel ez a viszony elvesztette ek-sztatikus jellegét, és már csak egy külső tagadás értelmével rendelkezik), üres tartalmak sora, amelyeket a szétszóródás egysége egyesít egymással. Ebben az értelemben a jövő hol sürgetésként és fenyegetésként jelenik meg, amikor egy *ez* jövőjét szorosan jelenéhez kötöm lehetőségeimnek az együttes jelenléten túlra való kivetítésével; hol puszta külsődlegességgé aprózódik fel, s a jövőt már csak valamilyen pusztán formális tartalom nézőpontjából tekintem, amely közömbös az iránt, hogy mi tölti be, és a térhez mint a puszta külsődlegesség törvényéhez hasonlít; hol pedig önmagában-való semmiként tárul fel, amennyiben pusztán a léten túlra való szétszóródás.

Azok az idődimenziók tehát, amelyeken keresztül az időtlen *ez* a-temporalitásával együtt adott számunkra, új minőségekre tesznek szert, amikor megjelennek a tárgyon: önmagában-való-létre, objektivitásra, közömbös külsődlegességre, abszolút szétszóródásra. Az idő, minthogy egy olyan ek-sztatikus időbeliség számára nyilvánul meg, amely önmagát temporalizálja, mindenhol transzcendens önmagához képest, és az előttet az utánhoz, az utánt pedig az előtthöz utalja. Ennek az önmagához képest transzcendens létnek azonban, miközben az önmagában-valón teszi magát megragadhatóvá, nem *kell* ennek a transzcendenciának *lennie*, az csupán létesítve van benne. Az idő kohéziója puszta fantom, az önmagáért-való önmaga felé való ek-sztatikus kivetülésének és az emberi valóság mozgásban lévő kohéziójának objektív tükröződése. Ennek a kohéziónak azonban nincs *semmilyen létalapja.* Ha az időt önmagában tekintjük, ez a kohézió azonnal a pillanatok abszolút sokaságára esik szét, amelyek külön-külön nézve elveszítik minden időbeli jellegüket, s pusztán és egy-

szerűen az *ez* teljes a-temporalitására redukálódnak. Az idő tehát puszta önmagában-való semmi, amely csak azon aktus révén tűnhet úgy, hogy *léttel* bír, amellyel az önmagáért-való átlép rajta, hogy használja. Azonban még ez a lét is egyedi formával rendelkezik, amely kiemelkedik az idő közömbös hátteréből, s amelyet *időköznek* fogunk nevezni. Az objektív időre vonatkozó elsődleges megértésünk *gyakorlati* jellegű: mikor a jelenléten túl a lehetőségeim *vagyok*, az objektív időt úgy fedezem fel, mint annak a semminek a világbeli korrelátumát, amely a lehetőségemtől elválaszt. Ebből a nézőpontból az idő véges és megszerkesztett formaként jelenik meg egy meghatározatlan szétszórtság belsejében; az idő*köz* a lét összesűrűsödése egy teljes széttöredezettség belsejében, az összesűrítést pedig önmagamnak saját lehetőségeim felé való kivetítése valósítja meg. Az időnek ez az összesűrűsödése persze a szétszóródás és elkülönülés egy formája, hiszen azt a távolságot fejezi ki a világban, ami saját magamtól elválaszt. Másrészről azonban, minthogy mindig csak olyan egymástól függő lehetőségek szervezett során keresztül vetülök ki egy lehetőség felé, amelyek azok, amiknek lennem kell, hogy valami lehessek, és mivel nem-tematikus és nem-pozicionális feltárulásuk annak a távolibb lehetőségnek a nem-pozicionális feltárulásában adott, ami felé kivetülök, ezért az idő objektív időbeli formaként tárul fel számomra a valószínűségek rendezett fokozataiként: ez az objektív forma vagy *köz* cselekvésem *röppályáját* jelöli ki.

Az idő tehát röppályákban jelenik meg. Viszont éppúgy, ahogy a térbeli röppályák elmosódnak és puszta statikus térbeliséggé oldódnak, az időbeli röppályák is feloldódnak, ha nem úgy éljük meg azokat, mint amelyek objektív módon fenntartják önmagunkkal kapcsolatos várakozásainkat. A számomra feltáruló valószínűségek természetesen arra törekednek, hogy *önmagában való valószínűségekké* különüljenek el, és az objektív időnek egy szigorúan elkülönített részét töltsék ki; az idő*közök* elhalványulnak, az idő úgy mutatkozik meg, mint a semmi csillogása egy a-temporális lét felszínén.

V.
A megismerés

A világ önmagáért-való előtti feltárulásának e rövid vázlatából levonhatjuk a megfelelő következtetéseket. Abban egyetértünk az idealizmussal, hogy az önmagáért-való léte a lét megismerését jelenti, hozzátéve azonban, hogy ennek a megismerésnek is van egyfajta léte. Az önmagáért-való és a megismerés létének azonossága nem abból következik, hogy az ismeret a lét mértéke, hanem abból, hogy az önmagáért-való csak az önmagában-valón túl mutatkozik ma-

gának akként, ami, vagyis abból, hogy létében viszonyul a léthez. A megismerés nem más, mint a lét jelenléte az önmagáért-valónál, és az önmagáért-való csupán az a *semmi*, ami ezt a jelenlétet megvalósítja. A megismerés ily módon természete szerint ek-sztatikus lét, és ebből adódóan összefonódik az önmagáért-való ek-sztatikus létével. Az önmagáért-való nem először van, hogy azután megismerjen, s azt sem mondhatjuk, hogy csak annyiban van, amennyiben megismer vagy megismert, mert ezzel a létet feloldanánk az egyes ismeretek rendezett végtelenében. Az önmagáért-való abszolút felbukkanása a lét közegében és a léten túl, azon lét alapján, ami nem ő, és e lét tagadásaként és önmaga semmítéseként – ez az abszolút és elsődleges esemény jelenti a megismerést. Egyszóval az idealista pozíció radikális megfordításával az ismeret feloldódik a létben: se nem a lét attribútuma, se nem funkciója, se nem akcidenciája; csak a lét *van*. Ebből a nézőpontból szükségszerűnek tűnik, hogy teljes mértékben eltávolodjunk az idealista pozíciótól, ekkor lehetővé válik, hogy az önmagáért-valónak az önmagában-valóhoz fűződő viszonyát alapvető ontológiai viszonynak tekintsük; sőt, a könyv végén majd úgy tekinthetjük az önmagáért-való fokozatos kiválását az önmagában-valóból, mint egy kvázi-totalitásnak a folyamatos mozgásban lévő kezdeményét, amit majd *létnek* nevezünk. Ennek a totalitásnak a nézőpontjából az önmagáért-való felbukkanása nemcsak az önmagáért-való számára tekinthető abszolút eseménynek, hanem olyan *valami, ami az önmagában-valóval is megtörténik*, az egyetlen lehetséges esemény, ami az önmagában-valóval megeshet. Az önmagáért-való saját maga semmítése által „valaminek a tudatává" válik, vagyis transzcendenciája révén mentesül az önmagában-való azon törvénye alól, hogy az állítást elfedi az állított. Az önmagáért-való önmaga tagadásával az önmagában-való*nak* az állításává válik. Az intencionális állítás a belső tagadás fordítottja; csak egy olyan lét képes így állítani, amely saját maga semmije, és csak egy olyan létről képes ezt megtenni, amely nem az állító lét. Így azonban a lét kvázi-totalitásában az önmagában-valóval *történik meg* az állítás: az önmagában-való eseménye az *állítva lenni*. Ez az állítás, amit az önmagában-való nem képes végrehajtani anélkül – mint önmagá*nak* az állítását –, hogy ne fejtsen ki romboló hatást saját önmagában-való-létére, csupán úgy történhet meg az önmagában-valóval, hogy az önmagáért-való hajtja végre. Ez az önmagában-való egyfajta passzív eksztázisa, amely azt változatlanul hagyja, de mégis benne és általa fejti ki hatását. Minden úgy zajlik, mintha létezne az önmagáért-valónak egy passiója, mintha elveszítené magát, hogy a „világ" állítása megtörténhessen az önmagában-valóval. S persze ez az állítás csak az önmagáért-való *számára* létezik, sőt, maga az önmagáért-való és vele együtt el is tűnik. Ám nincs *benne* az önmagáért-valóban, mert maga az ek-sztázis, s miközben az egyik végpontja (az állító)

önmagáért-való, a másik végpont, az önmagában-való, *valóságosan* jelen van számára; ott kívül, a létben van egy világ, amely feltárul számomra.

A realistával viszont egyetértünk abban, hogy maga a lét van jelen a tudatnál az ismeretben, és hogy az önmagáért-való nem tesz hozzá *semmit* az önmagában-valóhoz, hacsak nem azt a tényt, *hogy van* önmagában-való, vagyis az állító tagadást. Feladatul tűztük ki annak megmutatását, hogy a világ és az eszköz-dolog, a tér és a mennyiség, ahogy az egyetemes idő is, puszta szubsztancializált semmik, és semmiben sem módosítják a tiszta létet, ami rajtuk keresztül feltárul. Ebben az értelemben minden adott, minden távolság nélkül, teljes valóságában van jelen számomra; *semmi* nem tőlem ered, amit látok, nem létezik *semmi* azon kívül, amit látok vagy amit láthatnék. A lét mindenhol ott van körülöttem, meg tudom érinteni, meg tudom ragadni; a *reprezentáció* mint pszichikai esemény a filozófusok puszta kitalációja. Ezt a létet azonban, amely minden oldalról „körülzár engem", és amelytől *semmi* nem választ el, éppen egy *semmi* választja el tőlem, és ez a semmi, mivel semmi, áthatolhatatlan. Azért „van" lét, mert a lét tagadása vagyok, és a világiság, a térbeliség, a mennyiség, az eszközszerűség, az időbeliség csak azért jönnek létre, mert a lét tagadása vagyok, nem tesznek hozzá *semmit* a léthez, a „van" puszta semmített feltételei, csak megvalósítják a *van*t. Ezek a feltételek azonban, amik *semmik*, radikálisabban választanak el a léttől, mint az olyan fénytörő deformációk, amelyeken keresztül még mindig reménykedhetnék abban, hogy fel tudom fedezni. Ha azt mondjuk, hogy a lét van, nem mondunk semmit, s mégis teljesen újat mondunk, hiszen *csak* egy önmagáért-valónak *van* lét. A lét nem saját minőségében *viszonyul* az önmagáért-valóhoz, és nem is létében (ezzel elkerüljük a kanti relativizmust), hanem „vanságában", mivel belső tagadásában az önmagáért-való állítja azt, ami önmagát nem képes állítani, ő ismeri meg a létet, *ahogy az van*, miközben az „ahogy az van" nem tartozhat a léthez. Ebben az értelemben az önmagáért-való egyszerre közvetlen jelenlét a létnél, s ugyanakkor végtelen távolságban csúszkál önmaga és a lét között. A megismerés ideája ezért az annak-lenni-amit-megismer, és eredendő struktúrája a nem-annak-lenni-ami-ismert. A világiság, térbeliség stb. csak kifejezik ezt a nem-lenni-t. Így tehát magamat mindenhol önmagam és a lét között lelem meg, mint azt a semmit, ami *nem* a lét. A világ emberi. Láthatjuk, milyen sajátos helyzete van a tudatnak: a lét mindenhol ott van, szemben velem, körülöttem, rám nehezedik, ostromol engem, és mindig visszavet attól, hogy a létben legyek; ez az asztal, ami ott van, a lét és *semmi* több; ez a szikla, ez a fa, ez a táj: lét és *semmi* más. Meg akarom ragadni ezt a létet, és nem találok mást, csak *magamat*. Ezért a lét és a nem-lét között ingadozó megismerés az abszolút létre utal engem, amikor azt akarom, hogy szubjektív megismerés legyen, és önmagamhoz, amikor azt hiszem, hogy az abszolútot ragadjam meg.

A megismerés értelme, hogy az, ami nem, és nem az, ami, hiszen ahhoz, hogy a létet úgy ismerjük meg, ahogy van, annak a létnek kellene lennünk, azonban csak azért van „ahogy az van", mert nem az a lét vagyok, amit megismerek, s ha azzá válnék, az „ahogy az van" eltűnne, s még csak elgondolni sem lehetne. Egyáltalán nincs szó itt sem szkepticizmusról – ami éppen azt feltételezi, hogy az *ahogy az van* a léthez tartozik –, sem relativizmusról. A megismerés az abszolút jelenlétébe helyez minket, és a megismerésnek van egyfajta igazsága. Ez az igazság azonban, habár nem többet és nem kevesebbet nyújt nekünk, mint az abszolútot, szigorúan emberi marad.

Csodálkozni fognak talán, hogy anélkül tárgyaltuk a megismerés problémáját, hogy felvetettük volna a test és a jelentések kérdését, s még csak egyetlen utalást sem tettünk rájuk. Nem szándékunk, hogy eltagadjuk vagy ne vegyük figyelembe a test szerepét. Ám az ontológiában, ahogy mindenhol másutt is, nagyon fontos, hogy a kifejtés szigorú rendjét kövessük. Márpedig bármi legyen is a funkciója, a test elsősorban *ismertként* jelenik meg. A megismerés a maga alapvető struktúrája tekintetében nem vonatkoztatható a testre, nem vezethetjük le belőle semmilyen módon és semmilyen eljárással, s a testet nem tárgyalhatjuk azelőtt, hogy a megismerést ne határoznánk meg. Azonkívül a test – a mi testünk – azzal a sajátos jellemzővel rendelkezik, hogy alapvetően *a másik által ismert*: én mások testét ismerem, s a lényeges dolgok, amiket saját testemről *tudok*, úgy érkeznek hozzám, ahogy mások látják a testemet. A *saját* testem természetére vonatkozó kérdés tehát a másik létezésének és saját másikért-valólétemnek a kérdéséhez vezet. Ezzel az emberi valóság egy másik létezésmódját fedezem fel, amely ugyanolyan alapvető, mint az önmagáért-való-lét, és amelyet másikért-való-létnek fogok nevezni. Ha kielégítő módon kívánom leírni az ember léthez való viszonyát, most létem ezen új struktúrájának vizsgálatába kell belefognom: a másikért-való leírásába. Hiszen az embernek létében, egy és ugyanazon felbukkanásban önmagáért-másikért-valónak kell lennie.

Harmadik rész

A MÁSIKÉRT-VALÓ

Első fejezet
A MÁSIK LÉTEZÉSE

I.
A probléma

Az emberi valóságot a negatív magatartásmódok és a cogito alapján írtuk le. E vezérfonalat követve feltártuk, hogy az emberi valóság önmagáért-való. De ezzel kimerítettünk *mindent* az emberi valóság létezését tekintve? Korántsem. Az eddig folytatott reflexív leírásmód elhagyása nélkül is találkozhatunk olyan tudatmódokkal, amelyek azzal együtt, hogy önmagukban szigorúan önmagukért-valók, mégis egy radikálisan más ontológiai struktúrát jeleznek. Ez az ontológiai struktúra az *enyém*, benne még mindig az *én* szubjektumomra van gondom, de ez az „önmagamról" való gondoskodás mégis egy olyan létet fed fel előttem, amely anélkül az *én* létem, hogy önmagamért-lét lenne.

Vegyük például a szégyent. A szégyen esetében egy olyan tudatmódról van szó, amelynek a struktúrája azonos minden olyan tudat struktúrájával, amelyet az előzőekben leírtunk. Ez önmagam(nak) nem pozicionális tudata mint szégyen, s mint ilyen, annak egyik példája, amit a németek „Erlebnis"-nek hívnak, egy olyan tudatállapot, amely elérhető a reflexió számára. Azonkívül a szégyen struktúrája intencionális jellegű, valami*nek* a szégyenteli felfogását jelenti, és ez a valami *én* magam vagyok. Szégyellem, ami *vagyok*. A szégyen tehát az énemnek az énemhez való belső viszonyát teremti meg: a szégyen révén *saját* létem egy aspektusát fedezem fel. S ennek ellenére, bár a szégyen bizonyos összetett és levezetett formái megjelenhetnek reflexív síkon is, a szégyen eredendően nem reflexív fenomén. Bármilyen eredményeket is tudunk elérni magányunkban a szégyen vallási *gyakorlata* révén, a szégyen elsődleges struktúráját tekintve mégis *valaki előtti* szégyen. Egy ügyetlen vagy bántó gesztust tettem: ez a gesztus hozzám tapad, nem ítélem meg, és nem is helytelenítem, egyszerűen csak átélem, az önmagáért-való módján megvalósítom. Hirtelen azonban felemelem a fejem: valaki ott volt és nézett engem. Hirtelen felismerem gesztusom közönségességét és elönt a szégyen. Szégyenkezésem bizonyosan nem reflexív jellegű, hiszen a másiknak a tudatomban való jelenléte, még ha csak egyfajta katalizátor módjára is, összeegyeztethetetlen a reflexív beállítódással: a reflexió mezején mindig csak azzal a tudattal találkozhatom, amely az enyém. Márpedig a másik nélkülözhetetlen közvetítő önmagam és önmagam

között: azt szégyellem magammal kapcsolatban, *ahogy* a másiknak *megjelentem*. S a másik megjelenésével olyan helyzetbe kerülök, hogy saját magamról úgy tudok ítéletet alkotni, mint egy tárgyról, hiszen úgy jelenek meg a másiknak, mint egy tárgy. Ez a másik, számára megjelent tárgy azonban mégsem a másik lelkében található jelentéktelen kép csupán. Egy ilyen képet teljesen a másiknak lehetne tulajdonítani, amely engem egyáltalán nem „érintene". Érezhetnék bosszúságot vagy haragot vele kapcsolatban, mint egy rossz portréval kapcsolatban, amely csúf és gonosz arckifejezést kölcsönöz nekem, amivel nem rendelkezem, de az soha nem tudna zsigeremig hatolva érinteni: a szégyen tehát természete szerint *elismerés*. Elismerem, hogy olyan *vagyok*, amilyennek a másik lát. Eközben azonban szó sincs semmiféle összehasonlításról arra vonatkozóan, ami önmagam és ami a másik számára vagyok, mintha az önmagáértvaló módján valamilyen megfelelőjét találhatnám magamban annak, ami a másik számára vagyok. Először is ez az összehasonlítás mint konkrét pszichikai művelet nincs jelen bennünk: a szégyen közvetlen borzongás, amely mindenféle latolgató előkészület nélkül tetőtől talpig átjár minket. S ezenkívül az összehasonlítás lehetetlen is: nem tudom viszonyba állítani azt, ami az önmagáért-való távolság, távlat, nézőpont nélküli intimitásában vagyok, azzal az igazolhatatlan és önmagában-való léttel, ami a másik számára vagyok. Itt nem létezik sem valami etalon, sem a megfeleltetések valamilyen táblázata. A *közönségesség* fogalma egyébként már maga is implikál egyfajta intermonadikus viszonyt. Egyedül nem vagyunk közönségesek. A másik tehát nem csupán feltárja számomra, hogy milyen vagyok, hanem egy újfajta létté tesz engem, amely újfajta minősítéseket hordoz. Ez a lét nem potenciálisan létezett bennem a másik megjelenéséig, hiszen egyáltalán nem volt helye az önmagáért-valón belül, s még ha szívesen tulajdonítanak is nekem egy már teljesen kialakult testet *azelőtt*, hogy ez a test mások számára létezne, akkor sem tudnák elhelyezni ebben a testben a potenciális állapotban lévő közönségességemet vagy tapintatlanságomat, mivel azok jelentések, és mint ilyenek, túllépnek a testen, és egyrészt egy szemtanúra utalnak, aki azt képes felismerni, másrészt emberi valóságom teljességére. Ez az újfajta lét azonban, amelyik a másik *számára* jelenik meg, nem csak a másik*ban* rejlik; felelős vagyok érte, ahogy ezt az oktatási rendszer is jól mutatja, amely azt akarja elérni, hogy a gyerekek „szégyelljék magukat" azért, amilyenek. A szégyen tehát *önmagamnak a másik előtti* szégyene, e két struktúra elválaszthatatlan egymástól. Ugyanakkor azonban szükségem is van a másikra, hogy létem minden struktúráját teljesen meg tudjam ragadni: az önmagáért-való a másikért-valóra utal. Ha tehát az embernek az önmagában-való-léthez fűződő viszonyát a maga teljességében akarjuk megragadni, nem érhetjük be e mű korábbi fejezeteiben vázolt leírásokkal, hanem két meglehe-

tősen veszélyes kérdést kell megválaszolnunk: először a másik létezésének kérdését, azután pedig saját *létemnek* a másik létéhez való viszonyát.

II.
A szolipszizmus csapdája

Különös, hogy a mások létezésével kapcsolatos probléma soha nem foglalkoztatta igazán a realistákat. Mivel a realista „mindent adottnak vesz", ezért kétségtelennek tartja, hogy a másik is adott számára. A valós közegében mi is lehetne valóságosabb a másiknál? A másik egy gondolkodó szubsztancia – ugyanolyan lényeggel, amilyen az enyém –, amely nem képes elsődleges és másodlagos minőségekké feloldódni, és amelynek lényegi struktúráit fellelhetem magamban is. Mivel azonban a realizmus a megismerést a világnak a gondolkodó szubsztanciára kifejtett hatásaként próbálja felfogni, soha nem törekedett arra, hogy meghatározza a gondolkodó szubsztanciák közötti közvetlen és kölcsönös viszonyt: a gondolkodó szubsztanciák a világ közvetítésével érintkeznek egymással, a másik tudata és az én tudatom között a testem mint világbeli dolog és a másik teste a szükséges közvetítő. A másik lelke és az enyém között hatalmas távolság van, amely egyrészt elválasztja a lelkemet a testemtől, azután a testemet a másik testétől, és végül a másik testét az ő lelkétől. S ha az nem is bizonyos, hogy az önmagáért-való saját testéhez külsődlegesen viszonyul (ezt a problémát később fogjuk tárgyalni), az legalábbis nyilvánvaló, hogy testemnek a másik testéhez való viszonyát a puszta közömbös külsődlegesség jellemzi. Ha a lelkeket a hozzájuk tartozó testek választják el egymástól, akkor úgy különböznek egymástól, ahogy ez a tintatartó különbözik ettől a könyvtől, vagyis semmilyen közvetlen jelenlét nem képzelhető el a kettő között. S ha el is fogadjuk, hogy a lelkem valamilyen módon közvetlenül jelen van a másik testénél, a test teljes sűrűségén való áthatolás nélkül akkor sem érhetek el a lelkéhez. A realizmus a bizonyosságot a téridőbeli dolog tudatomnál való „személyes" jelenlétére alapozza ugyan, de ugyanezt a bizonyosságot nem követelheti meg a másik lelkének a valósága számára is, mivel a másik lelke, ahogy a realizmus is elismeri, nem személyesen adódik a lelkemnek, hanem egyfajta távollét, egyfajta jelentés, és a test csak utal rá anélkül, hogy nyújtaná is azt. Egyszóval ebben a szemléletre alapozott filozófiában a másik lelkéről semmilyen szemlélet nem létezik. Márpedig, ha nem csak játszadozunk a szavakkal, mindez azt jelenti, hogy a realizmus nem biztosít helyet a *másik* szemléletének: hiába mondjuk, hogy legalább a másik teste adott a számunkra, s hogy ez a test a másiknak vagy a másik egy részének bizonyos fajta jelenlétét jelenti, ettől még a test mint

a másik egyik struktúrája ahhoz a totalitáshoz tartozik, amit „emberi valóságnak" nevezünk. De csak annyiban *az ember teste*, amennyiben ennek a totalitásnak a feloldhatatlan egységében létezik, ahogy a szerv is csak a szervezet totalitásában létezik eleven szervként. A realista pozíció, amely a testet egyáltalán nem az emberi valóba foglalva nyújtja számunkra, hanem csak egy részként, mint egy követ vagy egy fát vagy egy viaszdarabot, éppúgy meggyilkolta a testet, ahogyan az eleven egészből egy darab húst kimetsző pszichologista szike teszi. A realista szemlélet számára nem a *másik teste* van jelen: az csak *egy* test a sok közül. Csak egy test, amely kétségtelenül rendelkezik aspektusokkal és egy sajátos „hexisszel", de eközben a testek hatalmas családjába tartozik. Ha igaz is, hogy a spiritualista realizmus számára a lélek sokkal könnyebben megismerhető, mint a test, a másik teste akkor is még mindig könnyebben megismerhető a számára, mint a másik lelke.

Az igazat megvallva a realista elég keveset bajlódik ezzel a problémával: a másik létezését bizonyosnak veszi. A XIX. század realista és pozitivista pszichológiája, amely elismerte felebarátaim létezését, kizárólag azoknak az eszközöknek a feltárásával foglalkozott, amelyekkel megismerhetem ezt a létezést, s amelyekkel megfejthetem a testen egy idegen tudat árnyalatait. A test, mondhatják, olyan tárgy, amelynek a hexisze egy sajátos értelmezést követel meg. A magatartásformáival való pontosabb elszámolás azon a hipotézisen alapszik, hogy létezik egy tudat, amely analóg az enyémmel, és amelynek különböző érzelmeit az enyém visszatükrözi. Már csak annak magyarázata maradt hátra, *hogyan* alkossuk meg ezt a hipotézist: hol azt mondják, hogy azzal analóg módon, amit saját magamról tudok, hol pedig azt, hogy a tapasztalat tanít meg minket például annak megfejtésére, hogy egy hirtelen elvörösödő arc ütések és dühös kiáltások ígéretét hordozza magában. Szívesen elismerik, hogy ezek a folyamatok a másikról csupán *valószínű* ismerettel szolgálhatnak: mindig elképzelhető marad, hogy a másik csupán egy test. Ha az állatok gépek, miért ne lehetne az utcán éppen elhaladó ember is egy gép, akit az ablakomból megfigyelhetek? Miért ne lenne helyes a behavioristák radikális hipotézise? Ezen az arcon pusztán bizonyos izomösszehúzódások hatását ragadom meg, azok pedig csak egy idegi inger által kiváltott hatások, amelyeknek ismerem a lefutását. Miért ne redukálhatnánk e reakciók összességét a feltétlen vagy feltételes reflexekre? A pszichológusok legnagyobb része azonban továbbra is meg van győződve a másik létezéséről, akit ugyanolyan struktúrájú teljes valóságnak tartanak, mint a saját létezésüket. Számukra a másik létezése bizonyos, és a vele kapcsolatos ismeretünk valószínű. Látható tehát a realizmus szofizmája. Meg kell fordítanunk ezt az állítást, és fel kell ismernünk, hogy ha a másik csak azon ismereten keresztül érhető el számunkra, amellyel róla rendelkezünk, és ez az

ismeret csupán feltételes, akkor a másik létezése csupán feltételezhető, és a kritikai reflexióra hárul valószínűsége pontos mértékének meghatározása. A realistának ahhoz, hogy tételezni tudja a külvilág létezését, egy különös fordulattal az idealizmusba kell átfordulnia, amikor a másik létezésével szembesül. Ha a test egy valós tárgy, amely valóságosan hat a gondolkodó szubsztanciára, akkor a másik puszta reprezentációvá válik, amelynek *esse*-je egyszerű *percipi*, vagyis amelynek létezése azon az ismereten mérhető le, amellyel róla rendelkezünk. Az *Einfühlung*, a *szimpátia* és az *alakok* újabb elméletei csak tökéletesítik a másik megjelenítésére szolgáló eszközeink leírását, a vitát azonban nem helyezik át annak igazi területére: attól, hogy a másikat először *érezzük,* vagy hogy az minden ismeret előtt és minden analogikus következtetést nélkülözve egyedi alakként tűnik fel a tapasztalatban, a jelentéssel rendelkező és az érzésben adott tárgy, a kifejező alak továbbra is csak egy olyan emberi totalitásra utal, amelynek a létezése kizárólag feltételezett marad.

Ha tehát a realizmus az idealizmusra utal minket, nem lenne-e jobb közvetlenül az idealista és kritikai perspektívába helyezkedni? Hiszen, ha a másik az „én reprezentációm", nem jobb-e akkor ezt a reprezentációt egy olyan rendszer belsejében vizsgálni, amely a tárgyak összességét reprezentációk összefüggő csoportjára redukálja, s amely számára minden létezésnek az az ismeret a mércéje, amit róla szerzek?

Még egy olyan filozófusnál sem fogunk túl sok fogódzót találni ezzel kapcsolatban, mint Kant: mivel a mindannyiunk számára azonos szubjektivitás egyetemes törvényeinek lefektetésén fáradozott, Kant nem vetette fel a *személyek* kérdését. A szubjektum csupán ezeknek a személyeknek a közös lényege, s éppúgy nem biztosítja sokrétűségük meghatározását, ahogy Spinoza számára az emberi lényeg nem biztosítja a konkrét ember meghatározását. Elsőre tehát úgy tűnik, hogy Kant a másik problémáját azokhoz a problémákhoz sorolta, amelyek nem tartoznak a kritika területéhez. Nézzük meg azonban kicsit alaposabban: a másik, mint olyan, adott a tapasztalatunkban; egy tárgy, s egy különös tárgy. Kant a tiszta szubjektum nézőpontjára helyezkedett, hogy ne csak általában a tárgy, hanem a tárgyak különböző kategóriáinak a lehetőségfeltételeit is meghatározhassa: a pszichikai tárgyét, a matematikai tárgyét, a szép és csúnya tárgyét és a teleológiai jellegű tárgyét. Ebből a szempontból hiányosságokkal lehetett vádolni életművét, s például Diltheyt követve megpróbálták meghatározni a történelmi tárgy lehetőségfeltételeit is, vagyis a történelmi ész kritikáját is megkísérelték elvégezni. Hasonlóképpen, ha igaz, hogy a másik egy sajátos típusú tárgyat alkot, amely tapasztalatunk számára felfedi magát, akkor a szigorú kantianizmus perspektívájában is el kell gondolkodnunk azon, vajon hogyan

lehetséges a másik megismerése, vagyis meg kell határoznunk a másokra vonatkozó tapasztalat lehetőségfeltételeit.

Mindenképp hiba lenne a másik problémáját a noumenális valóságok problémájával azonosítani. Persze ha léteznek „mások", és ha azok hasonlóak hozzám, akkor intelligibilis létezésük kérdése számukra is úgy vetődhet fel, ahogy saját noumenális létezésem kérdése számomra felvetődik, és persze ugyanaz a válasz adódna nekik is, ami nekem: ez a noumenális létezés csak elgondolható, de nem megérthető. Amikor azonban a másikat hétköznapi tapasztalatomban célzom meg, egyáltalán nem egy noumenális valóságot célzok meg, ugyanúgy, ahogy nem intelligibilis valómat ragadom vagy célzom meg, amikor ismeretre teszek szert érzelmeimről vagy empirikus gondolataimról. A másik olyan fenomén, amely más fenoménekre utal: egy harag-fenoménre, amit irántam érez, gondolatok egy sorozatára, amelyek az ő számára saját belső érzéke fenoménjeiként jelennek meg: a másikban csak azt célzom meg, amit önmagamban találok. Csakhogy ezek a fenomének radikálisan különböznek minden más fenoméntől.

A másiknak a tapasztalatomban való megjelenése elsősorban olyan rendezett formákban mutatkozik meg, mint a mimika és a kifejezés, a cselekedetek és a magatartásmódok. Ezek a rendezett formák egy rendező egységre utalnak, amely eleve kívül esik tapasztalatunkon. A másik haragja – ahogy az a saját belső érzéke számára megjelenik, és ahogy természete szerint megtagadja magát az én érzékelésemtől – hozza létre a jelentést, és talán ez az oka a fenomének azon sorának, amelyet tapasztalatomban kifejezés vagy mimika néven ragadok meg. A másik mint tapasztalatai szintetikus egysége, amely egyszerre akarat és szenvedély, rendezi el az *én* tapasztalatomat. Nem egy megismerhetetlen noumenonnak az én szenzibilitásomra való puszta és egyszerű hatásáról van itt szó, hanem tapasztalati mezőmön belül egy olyan lét által kiváltott konstitúcióról, amely nem én vagyok, fenomének összekapcsolt csoportjáról. S ezek a fenomének, minden más fenoméntől eltérően, nem lehetséges tapasztalatokra utalnak, hanem olyanokra, amelyek eleve kívül állnak a tapasztalatomon, és egy olyan rendszerhez tartoznak, amely elérhetetlen számomra. Másrészt azonban minden tapasztalatnak az a lehetőségfeltétele, hogy a szubjektum összefüggő rendszerré tudja szervezni benyomásait. A dologban csak azt találjuk meg, „amit abba mi magunk helyeztünk bele". A másik tehát ellentmondás nélkül nem jelenhet meg tapasztalatunk elrendezőjeként: felüldeterminálja a fenoménét. Használhatjuk-e akkor itt még az okság fogalmát? A kérdés jól jelzi a másik ambivalens jellegét a kanti filozófiában. Az okság valójában csak fenoméneket képes összekapcsolni. A harag azonban, amit a másik érez, önmagában is egy fenomén, a düh kifejezése pedig, amit én észlelek, egy másik fenomén.

Lehet-e oksági összefüggés a kettő között? Fenomenális természetüknek ez megfelelne: s ebben az értelemben egyáltalán nem vagyok megfosztva attól, hogy Paul arcának vörösségét haragja okozatának tekintsem: így is szoktunk róla beszélni. Az okságnak viszont csak akkor van értelme, ha *egy és ugyanazon* tapasztalat fenoménjeit köti össze, és hozzájárul ennek a tapasztalatnak a létrejöttéhez. De vajon képes-e hidat verni két egymástól radikálisan elválasztott tapasztalat között? Itt meg kell jegyeznünk, hogy amikor ilyen értelemben használom az okság fogalmát, akkor megfosztom attól a képességétől, hogy az empirikus megjelenések *ideális* egységét teremtse meg: a kanti okság az *én* időm mozzanatainak egységesítése az irreverzibilitás formájában. Hogyan is tudná az én időmet a másikéval egyesíteni? Milyen időbeli viszonyt kell létesítenünk a kifejezésre vonatkozó döntés között, amely a másik tapasztalatának szövetében megjelenő fenomén, és a kifejezés között, amely az *én* tapasztalatom fenoménje? Egyidejűséget? Egymásutániságot? De hogyan lehet az én időm egy pillanata egyidejű vagy egymás utáni viszonyban a másik idejének egy pillanatával? Még ha valamely előre rögzített harmónia – amely a kanti perspektívából egyébként elképzelhetetlen – pillanatról pillanatra meg is feleltetné egymásnak a két időt, azok akkor is ugyanúgy *két* idő lennének, amelyek nem állnak semmilyen viszonyban egymással, hiszen mozzanataik egységesítő szintézise mindkettő számára a szubjektum aktusa révén jön csak létre. Az idők egyetemessége Kantnál csak fogalmi egyetemesség, csupán azt jelenti, hogy minden időbeliségnek ugyanazzal a meghatározott struktúrával kell rendelkeznie, s hogy az időbeli tapasztalat lehetőségfeltételei minden időbeliségre érvényesek. Az időbeli lényegnek ez az azonossága azonban ugyanúgy nem akadályozza meg az idők egymással nem érintkező különbözőségét, ahogy az ember lényegének azonossága sem akadályozza meg az emberi tudatok egymással nem érintkező különbözőségét. Így tehát, mivel a tudatok viszonya eleve elgondolhatatlan, a *másik* fogalma nem *alkothatja* tapasztalatunkat: a teleológiai fogalmakhoz hasonlóan a *regulatív* fogalmak közé kell sorolnunk. A másik innentől kezdve a „mintha" kategóriájába tartozik, egy olyan *a priori* hipotézis, amelyet nem igazol semmi más, csak az az egység, amelyet működni enged tapasztalatunkban, s amely nem gondolható el ellentmondás nélkül. Ha ugyanis azt, hogy egy intelligibilis valóság hatással van érzékiségünkre, csak a megismerés kapcsán lehet elgondolni, akkor az sem elgondolható, hogy egy olyan fenomén, amelynek a valósága szigorúan kötődik a másik tapasztalatában való megjelenéséhez, *valóságosan* hasson az *én tapasztalatom* valamely fenoménjére. S még ha el is fogadnám, hogy egy intelligibilis dolog egyszerre fejt ki hatást az én tapasztalatomra és a másikéra (abban az értelemben, hogy az intelligibilis valóság azonos mértékben afficiálná a másikat és engem), attól még ugyanúgy lehetetlen volna

megalapozni vagy akár csak posztulálni bármiféle paralellizmust és megfeleltetési rendszert két olyan rendszer között, amelyek önmaguktól jönnek létre.[36]

Megfelelő-e azonban a regulatív fogalom státusza a másik fogalmához? Itt ugyanis nem az a feladat, hogy szorosabb egységet teremtsek tapasztalatom fenoménjei között egy tisztán formális fogalom segítségével, amely csak részlegesen nyújtja számomra a tárgyakat, melyek megjelennek nekem. Itt nem egy olyan *a priori* hipotézisről van szó, amely nem lép túl tapasztalatom mezején, s amely csak ezen a mezőn belül ösztönöz újabb kutatásokra. A másik mint tárgy észlelése a reprezentációk koherens rendszerére utal, és ez a rendszer *nem az enyém*. Ez annyit jelent, hogy a másik a tapasztalatomban olyan fenomén, amelyik nem az én tapasztalatomra utal, hanem olyan fenoménekre, amelyek kívül esnek a számomra lehetséges tapasztalat egészén. A másik fogalma persze saját reprezentációim rendszerén belül felfedezéseket és sejtéseket nyújt számomra, a fenomének szövetének egyfajta szorosabbra fűzését: a *másokra* vonatkozó hipotézisnek köszönhetően képes vagyok előre látni *ezt* a gesztust *ezen* arckifejezés alapján. E fogalom azonban nem úgy jelenik meg, ahogy a tudományos fogalmak (az imaginárius számok például), amelyek csupán eszközül szolgálnak a fizikai számítás során, anélkül, hogy a probléma empirikus megfogalmazásában jelen lennének, s a végeredményből kiküszöbölhetők. A másik fogalma nem pusztán eszköz: távolról sem *azért* létezik, hogy a fenomének egységesítésére szolgáljon, sőt azt kell mondanunk, hogy a fenomének bizonyos kategóriái mintha csak *számára* léteznének. Az enyémtől radikálisan különböző jelentések és tapasztalatok rendszerének létezése olyan szilárd keretet alkot, amelyet a fenomének különböző sorozatai lefolyásukban *jeleznek*. S ez a keret, amely eleve külsődleges a tapasztalatomhoz képest, lassan töltődik be. Ezt a *másikat*, akinek hozzám való viszonya nem ragadható meg, és aki soha nem adott, csak fokozatosan teszem konkrét tárggyá: a másik nem egy eszköz, amely arra szolgálna, hogy előre lássam tapasztalatom valamely eseményét, hanem éppen tapasztalatom eseményei szolgálnak arra, hogy a másikat mint másikat, vagyis mint elérhetetlen reprezentációk rendszerét tegyem konkrét és megismerhető tárggyá. Tapasztalataimon *keresztül* állandóan a másik érzéseit, a másik gondolatait, a másik céljait, a másik jellemét célzom meg. A másik ezért nem csupán az, akit nézek, hanem az is, *aki engem néz*. A másikat annyiban célzom meg, amennyiben ő olyan elérhetetlen tapasztalatok összefüggő rendszere, amelyben én csupán egy tárgyként formálódom meg a többi tárgy között. Amennyiben azonban arra törekszem, hogy meghatározzam a reprezentációk e rendszerének konkrét

[36] Még ha el is fogadnánk a természet kanti metafizikáját és a Kant által felrajzolt kategória-táblázatot, elképzelhetőek lennének radikálisan eltérő fizikák is ugyanezen elvek alapján.

természetét, és azt a helyet, amelyet abban tárgyként elfoglalok, radikálisan transzcendálom tapasztalatom mezejét: a fenomének olyan sorozatával van dolgom, amelyek eleve nem érhetők el soha a szemléletem számára, s ennek következtében túllépek saját megismerésem jogkörén; olyan tapasztalatokat próbálok egymással összekapcsolni, amelyek soha nem lesznek az én tapasztalataim, következésképp a konstruálásnak és egységesítésnek ez a munkája soha nem szolgálhat arra, hogy saját tapasztalataimat egységesítsem általuk: amennyiben a másik távollét, kivonja magát az alól, hogy a *természet* része legyen. A *másikat* tehát nem tudjuk egy regulatív fogalom segítségével minősíteni. Persze például az eszmék, mint például a világ eszméje, is eleve kivonják magukat tapasztalatom hatóköréből: viszont legalább vonatkoznak rá, és csak az ad nekik értelmet. A másik ezzel szemben bizonyos értelemben tapasztalatom radikális tagadásaként jelenik meg, hiszen ő az, aki számára nem szubjektum, hanem objektum vagyok. Megismerő szubjektumként tehát arra törekszem, hogy azt a szubjektumot, amely szubjektum-jellegemet tagadja és objektumként határoz meg, én is objektumként határozzam meg.

A *másik* tehát az idealista perspektívából nézve nem tekinthető sem megismerésem konstitutív, sem regulatív eszméjének. *Valósnak* gondoljuk el, amelynek valós viszonyulását hozzám mégsem tudom elgondolni; tárggyá teszem, s mégsem szemléletem nyújtja számomra; *szubjektumként* tételezem, és mégis gondolkodásom tárgyának tekintem. Így csak két megoldás marad az idealista számára: vagy teljesen megszabadul a másik fogalmától, és bebizonyítja, hogy az haszontalan tapasztalatom számára, vagy a másik valós létezését állítja, vagyis a tudatok között valós és empírián túli kapcsolatot tételez.

Az első megoldás szolipszizmus néven ismert: ha elnevezésével összhangban ontológiai *magányom* állításaként fogalmazódik meg, akkor pusztán egy metafizikai hipotézis, teljességgel igazolatlan és önkényes, hiszen csak annyit jelent, hogy rajtam kívül *semmi* nem létezik, túllép tehát tapasztalatom szigorú határain. Ha azonban mérsékeltebb formában annak elutasításaként jelentkezik, hogy elhagyjuk a tapasztalat szilárd talaját, arra való pozitív törekvésként, hogy ne használjuk a másik fogalmát, akkor teljesen logikus – a kritikai pozitivizmus talaján marad, s bár ellentétben áll létünk legmélyebb törekvéseivel, igazolást nyer a *mások* fogalmának idealista perspektívából feltáruló ellentmondásaiból. Egy olyan pszichológia, amely egzakt és objektív akar lenni, mint Watson „behaviorizmusa", voltaképpen nem csinál mást, mint munkahipotézisként magáévá teszi a szolipszizmust. Nem arról van itt szó, hogy tagadnánk a tárgyak jelenlétét tapasztalatunk mezején, csupán arról, hogy egyfajta epokhét hajtunk végre a szubjektum által elrendezett és a tapasztalaton kívül helyezett reprezentációk rendszerének létezésére vonatkozóan.

Ezzel a megoldással szemben Kant és a posztkantiánusok többsége továbbra is kiáll a másik létezése mellett. De csak a józan észre vagy legmélyebb késztetéseinkre tudnak hivatkozni, amikor igazolni akarják állításukat. Tudjuk, hogy Schopenhauer egy „bevehetetlen erődítménybe zárkózott őrültként" beszélt a szolipszistáról. Ez a tehetetlenség megvallása. Azért következik be a beismerés, mert a másik létezésének tételezésével hirtelen szétrobbantjuk az idealizmus kereteit, és visszaesünk a metafizikai realizmusba. Először is, ha zárt rendszerek sokaságát tételezzük, melyek csak kívülről képesek egymással érintkezni, implicit módon a szubsztancia fogalmát teremtjük újjá. Ezek a rendszerek kétségtelenül nem-szubsztanciális jellegűek, hiszen pusztán reprezentációk rendszerei. Viszont kölcsönös külsődlegességük *önmagában való* külsődlegesség, anélkül van, hogy ismert lenne, és még csak hatásaik sem válnának bizonyossá számunkra, hiszen a szolipszista hipotézis mindig lehetséges marad. Mert csupán arra szorítkozunk, hogy ezt az önmagában-való semmit abszolút ténynek tételezzük: ez a tény nincs kötve a másikkal kapcsolatos megismerésünkhöz, hanem éppen a feltételét alkotja annak. Tehát még ha a tudatok pusztán csak fenomének fogalmi kapcsolatai lennének is, még ha létezésük szabályát csak a *„percipere"* és a *„percipi"* alkotná, egymáshoz viszonyuló rendszereik *sokasága* akkor is önmagában-való sokaság maradna, és ez a sokaság ugyanúgy közvetlenül önmagában-való rendszerekké tenné őket. Azonkívül pedig, ha azt tételezem, hogy a másik haragjáról alkotott tapasztalatomnak egy másik rendszerben van egy szubjektív haragtapasztalat megfelelője, akkor ezzel az igaz képmások rendszerét helyezem vissza jogaiba, amelynek felszámolásán Kant annyit fáradozott. S jóllehet két fenomén megfelelésének viszonyáról van itt szó, az észlelt haragéról a gesztusban vagy a mimikában, és a belső érzék fenomenális valóságaként felfogott haragéról, nem pedig egy fenomén és egy önmagában-való dolog közötti viszonyról, ettől az igazságkritériumot továbbra is a gondolat és a tárgy megfelelése alkotja, nem pedig a reprezentációk összhangja. Valójában éppen azért, mert mindenfajta noumenonhoz folyamodást száműztünk, az érzett harag fenoménje úgy viszonyul a megfigyelt haraghoz, mint az *objektív valós* dolog annak képzetéhez. A problémát a megfelelő reprezentáció alkotja, mert *egy valóssal* és ennek a valósnak egy felfogásmódjával van itt dolgunk. Ha a saját haragomról van szó, a szubjektív magatartásmódokat és a fiziológiai és objektív módon felfedhető magatartásmódokat képes lennék egy és ugyanazon ok két okozat-sorozatának tekinteni anélkül, hogy az egyik sorozat a harag igazságát vagy *valóságát* képviselné, a másik pedig annak puszta okozatát vagy leképezését. Ha azonban a fenomének sorozatai közül az egyik a másik személyben található, a másik pedig bennem, akkor az egyik a másik személyének valóságaként funkcionál, s csak a realista igazság sémáját használhatjuk.

Így csak azért tudtunk eltávolodni a probléma realista tételezésétől, mert az szükségszerűen az idealizmushoz vezetett; tudatosan helyeztük át magunkat az idealizmus perspektívájába, de semmit nem nyertünk vele, mert amikor az elutasítja a szolipszizmus hipotézisét, egy teljesen igazolhatatlan és dogmatikus realizmusba torkollik. Nézzük meg tehát, vajon meg tudjuk-e ragadni annak okát, miért fordulnak át e doktrínák hirtelen az ellentétükbe, és le tudunk-e vonni ebből a paradoxonból valamilyen tanulságot, amely megkönnyíthetné a kérdés helyes felvetését.

A másik létezésével kapcsolatos probléma gyökerénél egy alapvető előfeltevés húzódik meg: a másik valójában a *más*, vagyis az az én, aki *nem* én *vagyok*. Egy tagadást ragadunk meg tehát ezzel, mint a másik-lét konstitutív struktúráját. A realizmus és idealizmus közös előfeltevése, hogy a konstituáló tagadás külsődleges tagadás. A másik az, aki nem én vagyok, és aki nem vagyok. Ez a *nem* egy semmit jelez, amely a másikat és engem egy *adottság* válaszfalával szigetel el egymástól. A másik és önmagam között *van* egy szétválasztó semmi. Ez a semmi nem belőlem, nem is a másikból és nem is a másik és saját magam kölcsönös viszonyából ered, épp ellenkezőleg, ez a semmi az eredendő alapja mindenfajta viszonyulásnak a másik és közöttem, a viszony elsődleges hiányaként. A másik ezért jelenik meg számomra egy test észlelésén keresztül, és ez a test ezért lehet külsődleges önmagában-való az én testemhez képest: a viszony, amely a két testet egyesíti és elválasztja, a térbeliség viszonya, mint olyan dolgok egymáshoz viszonyulása, amelyek nem viszonyulnak egymáshoz, s mint puszta külsődlegesség, amennyiben pusztán adott. A realista, aki azt hiszi, a *másikat* teste alapján tudja megragadni, úgy ítéli tehát, hogy ugyanúgy van elválasztva a másiktól, mint az egyik test a másik testtől, ami annyit jelent, hogy a „nem Paul vagyok" állításban foglalt tagadás ontológiai értelme ugyanolyan típusú, mint az, hogy: „az asztal nem a szék". Így tehát, mivel a tudatok elválasztottsága a testeknek lesz tulajdonítva, ezért a különböző tudatok között egy eredendő térbeliség létesül, pontosabban egy *adott* semmi, egy abszolút és általuk passzívan elszenvedett távolság. Az idealizmus persze a testemet és a másik testét reprezentációk objektív rendszereire redukálja. A testem Schopenhauer számára csupán „a közvetlen tárgy". Ezzel azonban nem szüntetjük meg a tudatok közötti abszolút távolságot. Mivel a teljes reprezentációs rendszert – vagyis minden egyes monászt – csak önmaga határolhat, ezért képtelenné válik arra, hogy kapcsolatba lépjen azzal, ami nem ő. A megismerő szubjektum képtelen egy másik szubjektumot határolni, és önmagát is képtelen általa lehatároltatni. Pozitív teljessége elválasztja mindentől, és így közötte és egy szintén különálló rendszer között csak a *térbeli* elválasztottság marad, amely maga a külsődlegesség. Így implicit módon még mindig a *tér* választja el a tudatomat a másik tu-

datától. S tegyük még hozzá, hogy az idealista, anélkül, hogy számolna ennek következményeivel, a „kívülálló" nézőpontjához tér vissza, hogy ezt a külsődleges tagadást érzékelhetővé tegye. Hiszen, mint láthattuk, minden külső viszony, mivel azt nem saját határai alkotják, egy megfigyelőt követel meg, aki azt tételezi. Így az idealista és a realista számára is ugyanaz a következtetés adódik: mivel a másik a térbeli világban tárul fel számunkra, ezért egy valós vagy ideális tér választ el tőle.

Ez az előfeltevés súlyos következménnyel jár: ha a másikkal a közömbös külsődlegesség módján kell kapcsolatban állnom, akkor a másik felbukkanása vagy eltűnése létemre már csak úgy lehet hatással, ahogy egy önmagában-valóra van hatással egy másik önmagában-való felbukkanása vagy eltűnése. Következésképpen attól a pillanattól kezdve, hogy a másik a maga létében nem képes az én létemre hatni, már csak tudatom *tárgyaként* jelenhet meg számomra. Ezen azonban azt kell értenünk, hogy a másikat úgy kell létrehoznom, ahogy spontaneitásom a benyomások széttartó sokaságát egységesíti, vagyis végső soron én leszek az, aki tapasztalatom mezején a másikat létrehozom. A másik tehát csak egy *képmás* lehet a számomra, még akkor is, ha egyébként a teljes ismeretelmélet, amit kidolgoztam, e képfogalom megszüntetését célozza; s csak egy olyan megfigyelő lesz képes összehasonlítani a képmást a modellel, és dönteni arról, hogy az megfelelő-e, aki egyszerre külsődleges hozzám és a másikhoz képest is. Egyébként ennek a megfigyelőnek ahhoz, hogy felhatalmazást nyerjen ítélete meghozatalára, nem feltétlenül kell külsődleges viszonyban, szemtől szemben állnia velem és a másikkal, mert akkor csak képmások révén ismerne meg minket. Csupán az szükséges, hogy létének ek-sztatikus egységében egyszerre legyen *itt*, nálam, mint saját magam *belső* tagadása, és *ott*, a másiknál, mint a másik *belső* tagadása. Isten segítségül hívása, amivel Leibniznél találkozhatunk, így pusztán és egyszerűen csak a belső tagadás elérésének eszköze. Ez bújik meg a *teremtés* teológiai fogalma mögött: Isten egyszerre azonos és nem azonos velem és a másikkal, hiszen ő teremt minket. Megfelelő arra, hogy egyszerre én magam *legyen*, s ezzel valóságomat mindenféle közvetítő nélkül és apodiktikus evidenciában ragadja meg, és hogy mégse legyen azonos velem, s ezzel fenntartsa a megfigyelő pártatlanságát is, és hogy ugyanígy egyszerre a másik legyen és ne legyen. A teremtés képe fejezi ezt ki a legmegfelelőbb módon, hiszen a teremtő aktusban teljesen átlátom azt, amit teremtek – hiszen magamat teremtem –, viszont amit teremtek, az szemben áll velem, mivel önmagába záródik saját objektivitását állítva. A térbeliség előfeltevése tehát nem biztosítja számunkra a megfelelő eszközt: vagy vissza kell térnünk Istenhez, vagy egy olyan valószínűség elfogadásához kell visszaesnünk, amely kitárja a kaput a szolipszizmus előtt. És egy olyan Isten elképzelése, aki saját teremtményeiként *van*, újabb

zavart okoz: ugyanazt a zavart, amelyből a posztkarteziánus gondolkodásban a szubsztanciák problémája adódik. Ha Isten azonos velem és a másikkal, mi garantálja az én saját létemet? Ha a teremtésnek *folyamatosnak* kell lennie, mindig félúton maradok az önálló létezés és a teremtő lénnyel való panteista összeolvadás között. Ha viszont a teremtés eredeti aktus, és ha a teremtés után Istennel szemben önmagamba záródtam, akkor pedig semmi nem garantálja már Isten számára a létezésemet, mivel Istent már csak egy külsődleges viszony egyesíti velem, mint a szobrászt a kész szoborral, s ezentúl már csak képmások útján képes megismerni. Így noha Isten fogalma feltárja számunkra a belső tagadást mint a tudatok közötti egyetlen lehetséges kapcsolatot, egyszersmind le is leplezi saját hasznavehetetlenségét: Isten nem is szükséges és nem is elégséges a másik létezésének garantálásához. Azonkívül Isten létezése mint magam és a másik közötti közvetítő már eleve feltételezi, hogy a másik belső viszony révén jelen van nálam, hiszen Isten, aki a Szellem alapvető minőségeivel van felruházva, a másik kvintesszenciájaként jelenik meg, és már eleve belső kapcsolatban kell álljon velem, hogy a másik létezésének valós alapja érvényes legyen számomra. Úgy tűnik tehát, hogy a másik létezéséről alkotott pozitív elméletnek egyszerre kellene elkerülnie a szolipszizmust, és túllépni az Istenhez való folyamodáson, ha a másikhoz való eredendő viszonyomat belső tagadásnak tekintjük, vagyis olyan tagadásnak, amely saját magam és a másik eredendő elkülönülését éppen úgy tételezi, hogy engem a másik által, a másikat pedig általam határozza meg. Meg lehet-e közelíteni ilyen formában a problémát?

III.
Husserl, Hegel, Heidegger

Úgy tűnik, a XIX. és XX. századi filozófia megértette, hogy a szolipszizmustól soha nem képes megszabadulni, ha úgy kezd neki, hogy önmagamat és a másikat két különálló szubsztanciának tekinti: e szubsztanciák bármiféle utólagos egyesítését lehetetlennek kell tartanunk. A modern elméleteket tanulmányozva ezért jól látható az erőfeszítés, hogy a másikhoz való alapvető és transzcendens viszonyulást a tudat belsejében érjük tetten, így ez a viszony már kezdettől fogva konstitutívnak számíthatna minden tudatra nézve. Ezzel a külső tagadás posztulátumát láthatóan el tudjuk kerülni, viszont annak alapvető következménye továbbra is megmarad az elméletekben, vagyis az a meggyőződés, hogy a másikhoz fűződő alapvető viszonyulásom a *megismerésben* valósul meg.

Amikor Husserl a *Karteziánus elmélkedések*ben és a *Formale und transzendentale Logik*-ban a szolipszizmus cáfolatával foglalkozik, úgy gondolja,

hogy pusztán annak megmutatásával végre tudja hajtani ezt a cáfolatot, hogy a másik elengedhetetlen feltétele a világ létrejöttének. Anélkül, hogy mélyebben belemennénk az elmélet részleteibe, annak csak a legfontosabb elemére mutatunk rá: Husserl számára a világ, ahogy az a tudatnak feltárul, intermonadikus. A másik a világban nem csupán konkrét és empirikus megjelenésként van jelen, hanem egységének és gazdagságának állandó feltételeként is. Függetlenül attól, hogy egyedül vagy társaságban nézem-e ezt az asztalt vagy ezt a fát vagy ezt a falrészt, a másik mindig ott van az azokat alkotó jelentések egy rétegeként, s így része magának a nézett tárgynak. Röviden, mintegy a tárgy objektivitásának valódi garanciája. S minthogy pszicho-fizikai énünk egyidejű a világgal, része a világnak és azzal együtt a fenomenológiai redukció hatálya alá esik, a másik úgy jelenik meg, mint aki szükségszerű ennek az énnek a létrejöttéhez. Ha kételkednem kell Pierre barátom létezésében – vagy a többiekében általában –, mivel ez a létezés eleve kívül esik tapasztalatomon, akkor saját konkrét létemben is kételkednem kell, empirikus, tanár mivoltomban, ilyen és ilyen hajlamokkal, szokásokkal, és a jellememben. Nincs kiváltsága tehát *saját* énemnek: saját empirikus egóm és a másik empirikus egója egyszerre jelennek meg a világban, s a „másik" általános jelentése mindkét „ego" létrejöttéhez szükséges. Így a tárgyak, ahelyett hogy – mint Kantnál – azokat csak a *szubjektumhoz* való viszonyuk alkotná, többértékűvé válnak a konkrét tapasztalatomban, s eredendően úgy adódnak, mint amelyek a tudatok végtelen sokaságára utalnak. A másik az asztal*on*, a fal*on* fedi fel magát számomra, mint akire az adott tárgy állandóan utal, pontosan úgy, mintha Pierre vagy Paul konkrétan is megjelennének.

Ezek a nézetek minden bizonnyal előrelépést jelentenek a klasszikus tanokkal szemben. Nyilvánvaló, hogy az eszközök és dolgok már eleve önmagáért-valók sokaságára utalnak. Erre még visszatérünk. Az is bizonyos, hogy a „másik" jelentése nem eredhet a tapasztalatból, sem a tapasztalat alkalmával végrehajtott analógiás következtetésből: épp ellenkezőleg, a tapasztalat a *másik* fogalmának fényében értelmeződik. De azt állítjuk-e ezzel, hogy a másik fogalma *a priori*? A következőkben ezt kíséreljük meg meghatározni. Husserl elmélete tagadhatatlan előnyei ellenére sem tér el érzékelhető mértékben Kantétól. Mert ha Husserl számára az empirikus egóm nem is tűnik bizonyosabbnak, mint a másiké, de ott van a transzcendentális szubjektum, amelyik viszont radikálisan különbözik a másik egójától, és erősen emlékeztet a kanti szubjektumra. Márpedig nem az empirikus „egók" paralellizmusát kellene kimutatni, amelyben senki nem kételkedik, hanem a transzcendentális szubjektumokét. A másik ugyanis *soha* nem az az empirikus személyiség, aki tapasztalatomban megjelenik: ez a személyiség ugyanis természete szerint mindig a transzcendentális szubjek-

tumra utal. Az igazi probléma tehát a transzcendentális szubjektumok tapasztalaton túli kapcsolatának léte. Ha azt válaszolják erre, hogy a transzcendentális szubjektum eleve más szubjektumokra utal, hogy *így alkotja meg* a noématikus összességet, erre könnyű azt válaszolni, hogy igen, viszont csak mint *jelentésekre*. A másik itt csak egy járulékos kategória, amelyik a világ létrejöttét biztosítja, nem pedig egy világon túl létező valós lét. S bár a másik „kategóriája" már a maga jelentésében is implikálja a szubjektumra való utalást a világ mögött, de ez az utalás csak hipotetikus tud lenni, és csak egy általános fogalom tartalmának értékével rendelkezhet; csak a világban és a világ számára érvényes, s jogait a világra kell korlátoznunk, a másik viszont természete szerint kívül van a világon. Husserl egyébként nem foglalkozott azzal a lehetőséggel, hogy mit jelenthet a másik világon-kívüli *léte*, mivel ő *a létet* pusztán műveletek végtelen sorának jeleként határozta meg, amelyeket a megismerésben kell végrehajtanunk. Nem is lehetne ennél jobban a megismeréssel mérni a létet. Ám még ha el is fogadjuk, hogy általában a megismerés a mércéje a létnek, a másik létének a maga valójában akkor is az az ismeret lenne a mércéje, amelyre a másik tesz szert önmagáról, nem pedig, az, amelyre én teszek szert róla. Nekem a másikat nem a saját ismereteim alapján kellene elérnem, hanem az ő saját magáról szerzett ismeretei alapján, ami pedig lehetetlen: ez a másikkal való belső azonossá válást feltételezné. Itt újra azzal a magam és a másik közötti elvi különbséggel találkozhatunk, amely nem testünk külsődlegességéből ered, hanem abból az egyszerű tényből, hogy mindegyikünknek belső világa van, és hogy e bensőségnek az érvényes megismerése csak belső kapcsolat révén lehetséges, amiből viszont az következik, hogy a másik bármilyen *megismerése* lehetetlen azon a módon, ahogyan önmagát ismeri, vagyis ahogyan van. Egyébként Husserl ezt belátta, mivel a „másikat", ahogy konkrét tapasztalatunkban feltárul, *távollétként* határozta meg. Viszont, legalábbis Husserl filozófiájában, hogyan rendelkezhetünk egyáltalán teljes szemlélettel a távollétről? A másik üres intenciók tárgya, a másik eleve megvonja magát tőlem és menekül előlem: így az egyetlen valóság, amely megmarad, az *én* intencióm valósága: a másik az üres noéma, amely a rá irányuló intencióm megfelelője, ha a konkrét tapasztalatomban jelenik meg; és tapasztalatom egységesítő és konstituáló műveleteinek összessége, ha transzcendentális fogalomként jelenik meg. Husserl azt válaszolja a szolipszistáknak, hogy a másik létezése ugyanannyira bizonyos, mint a világé – a világba beleértve saját pszicho-fizikai létezésemet is. De a szolipszisták sem mondanak mást: ugyanannyira biztos, mondják, de nem jobban. A világ létezésének, teszik még hozzá, a róla szerzett ismeret a mércéje, és nem lehet ez másként a másik létezésével sem.

Korábban azt gondoltam, hogy úgy tudom elkerülni a szolipszizmust, ha elutasítom Husserl transzcendentális „egóját".[37] Akkoriban úgy tűnt számomra, hogy ezzel már nem marad semmi a tudatomban, ami elsőbbséget élvezne a másikkal szemben, mivel eltávolítottam belőle a szubjektumot. Azonban, bár továbbra is meg vagyok győződve a transzcendentális szubjektum hipotézisének haszontalan és végzetes voltáról, annak eltávolításával sajnos egyetlen lépéssel sem jutunk előbbre a másik létezésének kérdésében. Ha az empirikus egón kívül *semmi más* nem létezne, csak ennek az egó*nak* a tudata – vagyis egy szubjektumnélküli transzcendentális mező –, attól még a másik létezésére vonatkozó állításom a világon túl ugyanúgy egy transzcendentális mező létezését feltételezné és követelné meg, következésképpen a szolipszizmus elkerülésének egyetlen lehetősége ekkor is csak az lenne, hogy igazoljuk, a transzcendentális tudatomra létében ugyanolyan típusú más tudatok világon kívüli létezése hat. Így tehát, mivel Husserl a létet jelentések sorozatára redukálta, a *megismerés* volt az egyetlen kapcsolat, amelyet saját létem és a másik léte között létesíteni tudott; tehát éppoly kevéssé tudta elkerülni a szolipszizmust, mint Kant.

Ha a kronológiai rendet figyelmen kívül hagyva egyfajta időtlen dialektikai rendhez tartjuk magunkat, akkor Hegel megoldása a problémára *A szellem fenomenológiájá*nak első kötetében fontos előrelépésnek tűnik Husserl javaslatához képest. A másik megjelenése Hegel számára nem a világ és az empirikus „egóm" létrejöttéhez nélkülözhetetlen, hanem tudatomnak mint öntudatnak a létezéséhez. Öntudatként az én valójában önmagát ragadja meg. A „én = én" egyenlete vagy az „én én vagyok" ennek a ténynek a kifejezése. Először is ez az öntudat önmagával való tiszta azonosság, tiszta önmagáért létezés. Önmaga bizonyosságával rendelkezik, ez a bizonyosság azonban még nélkülözi az igazságot. Hiszen ez a bizonyosság csak akkor lenne igaz, ha saját létezése az öntudat számára független tárgyként jelenne meg. Az öntudat tehát először csak egy szinkretikus és az igazságot nélkülöző viszony egy szubjektum és egy még nem objektivált objektum között, amely ez a szubjektum maga. Mivel arra törekszik, hogy saját fogalmát megvalósítsa azáltal, hogy minden tekintetben önmaga tudatává válik, ezért törekvése arra hajtja, hogy kívül szerezzen érvényt magának, objektivitásra és kézzelfogható létezésre szert téve: ez az „én én vagyok" explicitté tételét és önmaga tárggyá tevését vonja maga után, hogy ezáltal az öntudat elérje a fejlődés végső stádiumát – azt a stádiumot, amely a tudattá válás elsődleges mozgatórugója –, amely az általános öntudatot jelenti, amelyik más öntudatokban ismer önmagára, s amely azonos azokkal és önmagával is. A közvetítő

[37] Husserl: La transcendance de l'Ego, in *Recherches philosophiques*, 1937. Magyarul lásd *Az ego transzcendenciája*, ford. Sándor Péter, Debrecen, Latin Betűk, 1996. (Ford. megj.)

a *másik.* A másik velem együtt jelenik meg, hiszen az öntudat azért azonos önmagával, mert kizár mindenki mást. Az elsődleges tény tehát a tudatok sokasága, és ez a sokaság kettős és kölcsönös kizárás formájában válik valóságossá. Íme, itt van az a belső tagadás által teremtett kapcsolat, amelyet az imént követeltünk. Itt már semmilyen külső és önmagában való semmi nem választja el tudatomat a másik tudatától, hanem egyedül amiatt zárom ki a másikat, mert önmagam vagyok: a másik az, aki engem kizár, mivel önmaga, és akit én kizárok, mivel önmagam vagyok. A tudatok közvetlenül tartják fenn egymást létük kölcsönös átfedésében. Ezáltal ugyanakkor az a mód is meghatározhatóvá válik, ahogy a másik számomra megjelenik: a másik az, aki más, mint én, tehát egy negativitással rendelkező lényegnélküli tárgyként adódik számomra. De ugyanakkor öntudat is. Miközben számomra hétköznapi tárgyként, az életbe belemerülve jelenik meg. S én is így jelenek meg a másik számára: mint konkrét, érzékelhető és közvetlen létező. Hegel nem egyoldalú viszonyt tételez, amely pusztán tőlem indulna ki, és a másik felé tartana (ahogy azt a *cogito* fogja fel), hanem kölcsönös viszonyulást, amelyet így definiál: „az egyiknek a másikban való önmegragadása". Valójában a viszony mindkét tagja csak a másikkal való szembenállás révén létezik abszolút módon önmagáért, mindegyik a másik ellenében és a másikkal szemben állítja saját individuális létéhez való jogát. A *cogito* tehát nem lehet kiindulópont a filozófia számára, az csak akkor születhet meg, amikor önmagam számára már individualitásként jelenek meg, és ennek a megjelenésnek a másik elismerése a feltétele. A másik problémája nem a *cogito* alapján vetődik fel, épp ellenkezőleg, a másik létezése teszi lehetővé a *cogitót* mint azt az absztrakt mozzanatot, amelyben az én tárgyként ragadja meg önmagát. Az a „mozzanat" tehát, amit Hegel a *másikért való létnek* nevez, az öntudat fejlődésének nélkülözhetetlen stádiuma, és a bensőség megteremtésének útja a másikon keresztül vezet. A másik azonban csak annyiban érdekes számomra, amennyiben egy másik-én, egy objektum-én az én számomra, és megfordítva, amennyiben visszatükrözi énemet, vagyis amennyiben én tárgy vagyok az ő számára. És mivel csak a másikban lehetek tárgy önmagam számára, ezért a másiktól saját létem *elismerését* kell követelnem. Ha azonban tudatomat *önmaga számára* szükségszerűen egy másik tudat közvetíti, akkor tudatom önmagáértvaló-léte – s ebből adódóan általában a léte – a másiktól függ. Annyiban vagyok, amennyiben a másiknak megjelenek. De a másik is csak annyiban van, amennyiben számomra megjelenik, és mivel létem függ a másiktól, ezért az a mód, ahogy magam számára megjelenek – vagyis öntudatom kialakulásának mozzanata – attól a módtól függ, ahogy a másik számomra megjelenik. Annak az értéke, hogy a másik elismer engem, attól függ, hogy én elismerem-e a másikat. A másik pedig testhez kötöttként és az *életben* feloldódottként ragad meg en-

gem, így ebben az értelemben és ennyiben magam is csak *egy másik* vagyok. Ezért, hogy elismertessem magam a másikkal, saját életemet kell feláldoznom. Az életet feláldozni annyi, mint úgy tárni fel magamat, mint aki nem kötődik az objektivitáshoz vagy valamilyen meghatározott létezési módhoz; mint aki nem kötődik az élethez. Ugyanakkor azonban a másik *halálára* is törekszem. Ez annyit jelent, hogy azt akarom, hogy egy olyan másik közvetítsen engem, aki csupán másik, vagyis olyan függő lét, akinek alapvető jellemzőjét az alkotja, hogy csak a másikért létezik. Ez meg is valósul abban a pillanatban, hogy kockára teszem életemet, amikor a másikkal szembeni harcban elvonatkoztatok saját érzéki létemtől, *kockáztatva* azt; a másik ezzel szemben az életet és a szabadságot részesíti előnyben, mert nem volt képes önmagát az objektivitástól mentesen tételezni. Tehát a külső dolgokhoz kötött marad, számomra és önmaga számára *lényeg nélküliként* jelenik meg. Ő a *szolga* és én vagyok az *úr*; számára én vagyok a lényeg. Így jelenik meg a híres „úr-szolga" viszony, amely oly nagy hatással volt Marxra. Ennek részleteibe itt nem szükséges belebocsátkoznunk. Elég annyit megjegyeznünk, hogy a szolga az úr igazsága; ez az egyoldalú és egyenlőtlen elismerés azonban mégsem bizonyul elégségesnek, mivel az úr számára önmaga bizonyosságának igazsága csak egy lényeg nélküli tudat, nem bizonyos tehát *önmagáért való létében* mint *igazságban*. Hogy erre az igazságra szert tegyen, szükséges egy olyan „mozzanat, hogy amit az úr a szolga ellen tesz, azt tegye önmaga ellen is, s amit a szolga maga ellen tesz, azt tegye a másik ellen is".[38] Ebben a pillanatban bukkan fel az általános öntudat, amely más öntudatokban ismeri el magát, és amely azonos azokkal és önmagával.

Hegel zseniális meglátása tehát az, hogy önmagamat *létemben* teszem függővé a másiktól. Olyan lét vagyok, állítja, aki csak a másik által létezik önmaga számára. A másik tehát a legbensőmig hatol. Nem illethetem kétellyel anélkül, hogy ne kételkednék saját magamban is, hiszen „az öntudat csak annyiban valóságos, amennyiben ismeri saját visszhangját (és tükörképét) a másikban".[39] S minthogy maga a kétely is egy olyan tudatot implikál, amely önmaga számára létezik, ezért a másik létezése a feltétele annak a törekvésemnek, hogy kételkedjem benne, ugyanúgy, ahogy Descartes-nál a létezésem a feltétele a módszeres kételynek. Ezzel a szolipszizmus, úgy tűnik, végleg érvényen kívül helyeződik. Husserltől Hegelig hatalmas lépést tettünk: először is a tagadás, amely a másikat létrehozza, közvetlen, belső és kölcsönös; másrészt pedig a tagadás minden tudatnak a részét képezi és létének legmélyéig áthatja azt. A problémát a benső lét, az egyetemes és transzcendentális én szintjén vetettük fel: létem lényegéig

[38] Hegel: *A szellem fenomenológiája,* 105.
[39] *Philosophische Propädeutik*, Zweiter Kursus, I. Abt. 39. §.

terjedően függök a másik létének lényegétől, s nem kell szembeállítanom saját magam számára való létemet a másik számára való létemmel, mivel a másikért-való-lét úgy jelenik meg, mint amely szükséges feltétele önmagamért való létemnek.

Ám vajon ez a megoldás, dacára széles hatókörének, gazdagságának és részletekbe menő mélységének, amelyet az úr és szolga viszonyának elmélete nyújt, tényleg megfelelő ahhoz, hogy minden tekintetben kielégítsen minket?

Hegel persze felvetette a tudatok létének kérdését. Az önmagáért-való-létet és a másikért-való-létet is vizsgálat alá vonta, és mindkét tudatformát úgy állította elénk, mint amely magában foglalja a másik *valóságát*. Csakhogy ezt az ontológiai problémát továbbra is mindvégig a megismerés terminusaiban fogalmazza meg. A tudatok harcának mozgatórugóját az egyes tudatoknak az az erőfeszítése adja, hogy önmaga bizonyosságát *igazsággá* tegye. S tudjuk, hogy ez az igazság csak úgy érhető el, ha tudatom *tárggyá* válik a másik számára, miközben a másik is *tárggyá* válik az én tudatom számára. Tehát az idealizmus által feltett kérdést – hogy hogyan válhat a másik tárggyá számomra – Hegel úgy válaszolja meg, hogy még mindig az idealizmus talaján marad: azért létezik én, aki számára a *másik* tárgy, mert létezik a *másik*, aki számára az én a tárgy. Még mindig a megismerés a lét mércéje, s Hegel el sem tudja képzelni, hogy adódhat olyan másikért-való-lét is, amely végső soron nem redukálható a „tárgy-létre". Az egyetemes öntudat, amely az összes dialektikus fázison keresztül igyekszik kibontani magát, ahogy Hegel maga is bevallja, még mindig egy puszta üres formulaként fejezhető ki: „Én én vagyok." „Az öntudatnak ez az állítása, írja, minden tartalomtól mentes."[40] Máshol pedig: „az abszolút absztrakció túllép minden közvetlen létezésen, és az önmagával azonos tudat tisztán negatív létezéséhez vezet". E dialektikus konfliktus végállomása, az egyetemes öntudat, semmivel sem gazdagodott átalakulásai során: épp ellenkezőleg, mindent levetett magáról, s már csak egy „tudom, hogy egy másik tudja azt, hogy én én vagyok". Ennek nyilvánvalóan az az oka, hogy az abszolút idealizmus számára a lét és a megismerés azonosak. Mi következik ebből az azonosításból?

Először is ennek az „én én vagyok"-nak, az identitás puszta univerzális formulájának, semmi köze a konkrét tudathoz, amelyet a *Bevezető*ben kíséreltünk meg leírni. Ott megállapítottuk, hogy az önmagá(nak a) tudata mint lét nem határozható meg a megismerés fogalmaival. A megismerés a *reflexióval* kezdődik, a „reflektáló-reflektált" játéka azonban nem a szubjektum-objektum kettőssége, még implicit módon sem, mert *létében* semmilyen transzcendens tudattól nem függ, létmódjának pedig éppen az a lényege, hogy mindig

[40] Uo., 22–23. §.

önmagáról van szó. A második rész első fejezetében azt is megmutattuk, hogy a reflektálónak a reflektálthoz való viszonya egyáltalán nem identitásviszony, és nem redukálható a hegeli „én = én" vagy az „én én *vagyok*" formulára. A reflektált nem reflektálóvá teszi önmagát, olyan lét, amely létében önmagát semmíti, és amely sikertelenül próbálja önmagát *önmagaként* megalapozni. Ha igaz, hogy csak ez a leírás biztosíthatja a tudat eredendő tényének megértését, akkor ki kell mondanunk, hogy Hegelnek nem sikerült számot adnia az énnek erről az absztrakt megkettőződéséről, mert az öntudat mintájára gondolta el azt. Végre eljutottunk oda, hogy megszabadítsuk a reflektálatlan tiszta tudatot a transzcendentális éntől, amely homályba borítja, és megmutattuk, hogy az ipszeitás, a személyes lét alapja, teljesen különbözik az egótól vagy az ego önmagára való vonatkozásától. Szó sem lehet tehát arról, hogy a tudatot a transzcendentális egológia fogalmaival határozzuk meg. A tudat konkrét és *sui generis* lét, nem pedig absztrakt és igazolhatatlan identitásviszony, a tudat ipszeitás, nem pedig egy homályos és hasznavehetetlen ego székhelye, s a léte elérhető ugyan transzcendentális reflexió útján, s létezik a tudat *igazsága*, amely nem függ a másiktól, de a tudat *léte* maga, mivel független a megismeréstől, megelőzi *igazságát.* Ezen a területen, ahogy a naiv realizmusban, a lét az igazság mércéje, hiszen a reflexív szemlélet igazsága a létnek való megfeleléssel mérhető: a tudat már *ott van*, mielőtt megismernénk. A tudat tehát azért tételezi önmagát a másikkal szemben, mert léte elismerését, nem pedig egy absztrakt igazság elismerését igényli. Félreértésbe keveredünk, ha úgy gondoljuk, hogy az úr és a szolga heves és vérre menő harca pusztán egy szegényes és absztrakt formula elismertetéséért zajlik, amilyen az „én én vagyok". Egyébként így maga ez a harc is csalás lenne, mivel az elért cél az egyetemes öntudat lenne, „az önmaga által létező szemlélete önmagáról". Hegellel itt is szembe kell állítanunk Kierkegaard-t, aki az individuum mint olyan jogai mellett áll ki. Az individuum individuummá teljesedése követeli meg konkrét létének elismerését, és nem egy egyetemes struktúra objektív kifejlése. Kétségtelen, hogy azok a *jogok*, amelyeket a másiktól követelek, az *önmaga* egyetemességét tételezik; hogy a személyek elismerésének lehetősége megvalósuljon, a saját személyemet egyetemesként kell elismerni. De a konkrét és individuális létem válik egyetemessé, az árasztja el az egyetemességet, ennek az *itt*-létnek követelek jogokat, az egyes a fenntartója és alapja az egyetemesnek; itt az egyetemes csak akkor bírhat jelentéssel, ha az individuálisnak a *céljaiként* létezik.

A létnek a megismerésben való feloldásából még jó pár tévedés vagy képtelenség adódik majd. Ezeket *két pontban* foglaljuk össze, vagyis az optimizmus kettős vádját fogjuk szembeszegezni Hegellel.

Először is úgy tűnik, Hegel az episztemológiai optimizmus bűnébe esik. Azt gondolja, hogy úgy képes megjelenni az öntudat *igazsága*, vagyis úgy létesíthető objektív összhang a tudatok között, hogy az én elismeri a másikat, és a másik elismeri az ént. Ez az elismerés egyidejűvé és kölcsönössé válhat: „tudom, hogy a másik ugyanolyannak ismer engem, mint saját magát", és ez *igazsággá* emeli az öntudat egyetemességét. Ha azonban a másik problémáját megfelelő módon ragadjuk meg, akkor belátjuk, hogy lehetetlen ez az egyetemesbe való átlépés. Ha a másiknak „önmagamra" kell utalnia engem, akkor legalábbis a dialektikus fejlődés végén egy közös mértéknek kell lennie aközött, ami én vagyok az ő számára, és ami ő az én számomra, illetve ami én vagyok a magam számára, és ami ő a maga számára. Hegel persze elismeri, hogy ez a homogenitás nem létezik eleve adottként: az „úr-szolga viszony" két tagja nem felcserélhető. Viszont azt is állítja, hogy a felcserélhetőségnek létre kell jönnie. És ezt azért teszi, mert kezdettől fogva összemossa az *objektivitást* és az *életet* – úgy tűnik, szándékosan. A másik, állítja, objektumként jelenik meg számomra. Márpedig az objektum *én* vagyok a másikban. S amikor pontosabban meg akarja határozni ezt az objektivitást, három összetevőt különböztet meg benne.[41] „Ez az egyiknek a másikban való önmegragadása: 1. Az önmagával való azonosság általános összetevője. 2. Viszont mindkét tag részlegesség is, a másik a számára külső tárgyként jelenik meg, egy közvetlen, érzéki és konkrét létező formájában. 3. Mindkét tag abszolút módon önmagáért van, és egyedi a másikkal szemben, amennyiben szemben áll vele." Látható tehát, hogy az önmagával való azonosság általános összetevője jelen van a másik megismerésében. A teljes struktúra másik két összetevőjével együtt adott. Ám érdekes megfigyelni a szintézis filozófusánál, hogy azon már nem gondolkodik el, hogy vajon ez a három összetevő nem úgy hat-e egymásra, hogy végül egy egészen más és az elemzésének ellentmondó formát ölt. Álláspontját pontosítja *A szellem fenomenológiájá*ban, amikor kijelenti, hogy a másik először lényeg nélküliként jelenik meg (ezt jelenti a fentebb idézett harmadik összetevő), „az életbe belemerült tudatként". Ám itt csupán az általános összetevő és az *élet* együttes jelenlétéről van szó. Hegel számára tehát elegendő az, hogy én és a másik kockára tegye életét, s ebben a veszélynek való kitevés aktusában magában már meg is valósítja az élet és a tudat szétválasztását: „ahogyan a másik van az ő számára, úgy van ő a másik számára; mindegyik önmagában saját cselekvése által, és ismét a másiknak a cselekvése által hajtja végre az önmagáért-való-létnek ezt a tiszta absztrakcióját. Önmagának mint az öntudat tiszta absztrakciójának *kifejtése* pedig abban áll, hogy az öntudat mint tárgyi módjának tiszta negációja mutatkozik, vagyis azt mutatja, hogy nincs

[41] Uo., 31. §.

meghatározott *létezéshez* kötve..., nincs az élethez kötve".[42] Később persze azt állítja, hogy a halál veszélye és az élet kockáztatása révén az öntudat tudomást szerez róla, hogy az élet ugyanolyan lényeges számára, mint a tiszta öntudat; ez azonban már egy teljesen más nézőpont, és nem változtat semmit azon, hogy a másikban mindig képes vagyok elválasztani az öntudat tiszta *igazságát* a másik *életétől*. A szolga tehát megragadja ugyan az úr öntudatát, ő az *igazsága* annak, ám, mint láttuk, ez az igazság még egyáltalán nem nevezhető adekvátnak.

Ugyanazt jelenti-e azonban, ha azt állítjuk, hogy a másik eleve objektumként jelenik meg számomra, és ha azt, hogy egyedi létezéshez kötötten mintegy az *életbe* feloldódva jelenik meg? Ha a tiszta logikai hipotézisek síkján maradunk, először is megállapíthatjuk, hogy a másik nagyon is adottá válhat tárgyi formában egy tudat számára anélkül, hogy ez a tárgy szorosan kötődne ahhoz az esetleges tárgyhoz, amelyet élő testnek nevezünk. Tapasztalatunk *ténylegesen* csak tudatos és eleven individuumokat nyújt számunkra; ám jogosan mondhatjuk, hogy a másik azért tárgy a számomra, mert másik, és nem azért, mert egy test-tárggyal együtt jelenik meg, máskülönben visszaesnénk a térbeliség korábban említett illúziójába. A másik mint másik számára tehát az objektivitás az elengedhetetlen, nem az élet. Hegel egyébként osztotta ezt a logikai tételt. Ha azonban igaz is, hogy a tudatnak az élethez való viszonya egyáltalán nem változtatja meg az „öntudat absztrakt mozzanatának" természetét, ami mindig ott marad, feloldódva, s bármikor felfedhető, vajon érvényes ugyanez az objektivitásra is? Másként fogalmazva, mivel tudjuk, hogy a tudat már *van*, mielőtt megismernénk, a megismert tudatot nem változtatja-e meg teljes egészében az a tény, hogy megismertté vált? Amikor tárgyként jelenik meg egy tudat számára, vajon még mindig tudat? Erre a kérdésre nem nehéz válaszolni: az öntudat léte olyan, hogy létében saját létére megy ki a játék, ami annyit jelent, hogy tiszta bensőség. Folyamatosan arra az *önmagára* utal, amelynek lennie kell. Léte úgy határozható meg, hogy az, ami nem, és nem az, ami. Léte tehát radikálisan kizár minden objektivitást: az vagyok, aki nem tud tárgy lenni önmaga számára, aki még csak el sem tudja képzelni önmagáról a tárgyi létezést (kivéve a reflexív megkettőződés síkján – láttuk azonban, hogy a reflexió annak a létnek a drámája, aki nem képes tárgy lenni saját maga számára). Ez nem a távlat hiánya vagy valamilyen intellektuális elfogultság, vagy a megismerésben rejlő korlát miatt van így, hanem azért, mert az objektivitás explicit tagadást igényel: a tárgy az, amivé a nem lenni módján teszem magam, szemben azzal, ami én magam vagyok, s amivé magam teszem. Mindenhol ott vagyok, nem tudok kilépni magamból, magam mögött újra magamat ragadom meg, s még ha meg

[42] Hegel: *A szellem fenomenológiája,* 103.

is kísérelhetném tárggyá tenni magamat, a tárgy belsejében is az lennék, ami vagyok, s ennek a tárgynak a középpontjában is annak a szubjektumnak kellene lennem, aki a tárgyat szemléli. Ezt egyébként Hegel is megsejtette, amikor azt mondta, hogy a másik létezésére van szükség ahhoz, hogy tárgy legyek önmagam számára. De mivel úgy gondolta, hogy az öntudat az „én vagyok én" formájában fejezi ki magát, vagyis az öntudatot beleolvasztotta az önismeretbe, ezért helytelen következtetéseket vont le mindebből, hiszen a tudatba valamiféle potencialitásban lévő tárgyat vitt be, amelyet a másiknak csupán ki kell szabadítania onnan, anélkül, hogy módosítaná azt. Ha azonban tárgynak lenni azt jelenti, hogy *nem-én-lenni*, akkor a tudat számára tárgynak lenni nem önmagáért való létében módosítja radikálisan a tudatot, hanem a másiknak való megjelenésében. A másik tudatát csupán szemlélni tudom, és ebből adódóan az tiszta adottságként jelenik meg számomra ahelyett, hogy az lenne, aminek lennem kell. Az egyetemes időben adódik számomra, vagyis a pillanatok eredendő szétszóródásában, nem pedig saját időbelisége egységében jelenik meg. Hiszen kizárólag a *saját* tudatom képes saját időbeliségében megjelenni számomra, és csak olyan formában, hogy minden objektivitást elutasít. Egyszóval az *önmagáért-való* a másik számára önmagáért-való formában megismerhetetlen. A tárgy, amit a másik neve alatt megragadok, radikálisan *más* formában jelenik meg számomra: a másik számomra nem úgy jelenik meg, ahogy *önmaga számára* van, és én sem úgy jelenek meg magamnak, ahogy a *másik számára* vagyok. Képtelen vagyok arra, hogy magamat úgy ragadjam meg, mint aki a másik számára van, ahogy arra is, hogy a másikat – azon tárgy-másik alapján, ami nekem megjelenik – úgy ragadjam meg, ahogy az önmaga számára van. Hogyan tudhatnánk akkor olyan univerzális fogalmat alkotni, amely az öntudat fogalma alá foglalná az önmagamért való *tudatot*, önmagam(nak a) *tudatát* és a másikról való *ismeretemet* is? Sőt, Hegel alapján a másik egy tárgy, és én a másikban önmagamat tárgyként ragadom meg. Márpedig az egyik állítás lerombolja a másikat: ahhoz, hogy magamat tárgyként ragadhassam meg a másikban, a másikat szubjektumként kellene megragadnom, vagyis bensőségében kellene felfognom. Mivel azonban a másik tárgyként jelenik meg számomra, számára való objektivitásom nem jelenhet meg nekem: persze azt megragadom, hogy a tárgy-másik intenciók és aktusok révén *viszonyul hozzám*, de pusztán abból adódóan, hogy tárgy, a tükör-másik elhomályosul előttem, és már nem tükröz vissza semmit, mivel ezek az intenciók és aktusok csupán világbeli dolgok, a világidőben fogom fel azokat, megállapítom, szemlélem őket, és jelentésük tárgy a számomra. Ily módon csak olyan transzcendens minőségként tudok megjelenni magamnak, amelyre a másik aktusai és intenciói irányulnak. De pontosan azért, mert a másik objektivitása lerombolja számára való objektivi-

tásomat, bensőséges szubjektumként ragadom meg magamat, mint azt, akire ezek az intenciók és aktusok irányulnak. S önmagamnak ezt az önmagam általi megragadását a tudat és nem a megismerés tiszta fogalmaival kell megértenünk: mivel önmagam(nak az) ek-sztatikus tudata formájában kell annak lennem, ami vagyok, a másikat engem jelző tárgyként kell megragadnom. Hegel optimizmusa tehát kudarcra ítéltetik: az objektum-másik és a szubjektum-én között nincs semmilyen közös mérce, ahogy önmagam(nak a) tudata és a másik*nak* a tudata között sincs. Ha a másik először tárgy számomra, akkor képtelen vagyok magamat a másik*ban* megismerni, s még csak a másikat sem tudom valódi létében, vagyis szubjektivitásában megragadni. Semmilyen egyetemes ismeret nem származtatható a tudatok közötti viszonyból. Ezt fogjuk a tudatok ontológiai elválasztottságának nevezni.

Létezik azonban Hegelnél egy másik, sokkal alapvetőbb optimizmus is. Ezt talán leginkább ontológiai optimizmusnak nevezhetnénk. Hegel számára ugyanis az igazság az egész igazsága. S a másik problémájának vizsgálatához az igazság nézőpontjába helyezkedik, vagyis az egészébe. Mikor tehát a hegeli monizmus a tudatok közötti viszonyt vizsgálja, önmagát egyetlen egyedi tudatba sem helyezi bele. Bár az egész megvalósítandó csupán, mégis már eleve ott van, mint mindannak az igazsága, ami igaz. S amikor Hegel azt írja, hogy minden tudat azért más, mint a másik, mert azonos önmagával, szintén az egészbe helyezi magát, a tudatokon kívülre, és az abszolút nézőpontjából tekint rájuk. Mert a tudat*ok* csupán az egész összetevői, olyan összetevők, amelyek magukban „Unselbstständig"-ek, s az egész közvetít közöttük. Ebből olyan ontológiai optimizmus adódik, amely párhuzamos az episztemológiai optimizmussal: a sokaságon túl lehet és túl kell lépni a teljesség felé. Hegel azonban csak azért állíthatja, hogy ez a túllépés valóságos, mert kezdettől fogva élt vele. Valójában elfeledkezett a saját tudatáról, ő maga az egész, és ebben az értelemben azért oldja meg olyan könnyen a tudat*ok* problémáját, mert soha nem is létezett számára igazán ez a probléma. Nem veti fel a saját tudata és a másik tudata közti kapcsolat problémáját, hanem a sajátjától teljesen elvonatkoztatva pusztán és egyszerűen csak a mások tudatai közötti kapcsolatot vizsgálja, vagyis azon tudatokét, amelyek számára már tárgyak, amelyek szerinte egy sajátos típusú tárgy természetével rendelkeznek – a szubjektum-tárgyéval –, s amelyek, abból a totalizáló nézőpontból, amelybe helyezkedik, pontosan ugyanolyanok, mint a többi, egyik sem rendelkezik semmilyen sajátos előjoggal a többihez képest. De ha Hegel el is feledkezik saját magáról, nekünk nem szabad elfeledkeznünk Hegelről. Ez annyit jelent, hogy mi a *cogitóra* vagyunk utalva. Ha, mint láttuk, tudatom léte nem redukálható a megismerésre, akkor létemet nem tudom transzcendálni egy olyan kölcsönös és egyetemes viszony felé, ahonnan láthat-

nám, hogy saját létem megegyezik másokéval: éppen hogy *saját létemben* kell magamat megalapoznom, és a másik problémáját saját létem alapján kell felvetnem. Röviden, az egyetlen biztos kiindulópont a *cogito* bensősége. Ezen azt kell értenünk, hogy mindenkinek képesnek kell lennie arra, hogy saját bensőségéből kiindulva a másikat transzcendenciaként lelje fel, mint ami magának ennek a bensőségnek a feltételét alkotja, ez pedig szükségszerűen azt implikálja, hogy a tudatok sokasága eleve meghaladhatatlan, mert bár kétségtelenül képes vagyok magamat egy egész *felé* transzcendálni, de nem tudom megvetni a lábamat ebben az egészben, hogy innen szemléljem magamat és a másikat. Semmilyen logikai vagy episztemológiai optimizmus nem képes megszüntetni a tudatok sokaságának botrányát. Hegel azért hitt ebben, mert soha nem ragadta meg azon lét egyedi dimenziójának a természetét, amelyet az önmagam(nak a) tudata jelent. Az ontológiának kell vállalnia a feladatot, hogy leírja ezt a botrányt, és a lét természetében magában alapozza meg: meghaladni azonban képtelen. Képesek vagyunk rá – mint majd rögtön látni fogjuk –, hogy elkerüljük a szolipszizmust, és hogy megmutassuk, a másik létezése evidens és bizonyos számunkra. De még ha a *cogito* apodiktikus bizonyossága módján – vagyis saját létezésem módján – részesedhetnék is a másik létezésében, akkor sem tudnék „túllépni" a másikon valamilyen intermonadikus teljesség felé. A tudatok szétszórtsága és harca megmaradna annak, ami: csupán felfedeznénk alapját és igazi területét.

Mit nyújtott számunkra ez a hosszú kritika? Egyszerűen azt, hogy a másikhoz való viszonyomnak elsősorban és alapvetően létviszonynak és nem megismerő viszonynak kell lennie, másként a szolipszizmus megcáfolhatatlan. Láthattuk Husserl kudarcát, aki e téren a megismerést tette meg a lét mértékéül, és Hegelét, aki azonosította a megismerést a léttel. Elismertük azonban, hogy Hegel, bár tisztánlátását elhomályosította az abszolút idealizmus posztulátuma, a vitát megfelelő szintre tudta helyezni. Úgy tűnik, hogy Heidegger a *Lét és időben* hasznosította elődei gondolatait, és mélyen meg volt győződve az alábbi kettős szükségszerűségről: 1. az „emberi-valóságok" viszonyának létviszonynak kell lennie; 2. ennek a viszonynak az „emberi-valóságokat" létük lényegét érintve kell egymástól függővé tennie. Legalábbis elmélete erre a két követelményre válaszol. A maga durva és kicsit barbár módján, mellyel inkább átvágja a gordiuszi csomókat, mintsem nekiállna kibogozni azokat, a felvetett kérdésre egy egyszerű *definícióval* válaszol. Többféle – egyébként egymástól csak absztrakció révén elválasztható – mozzanatot tár fel a „világban-benne-létben", amely az emberi-valóságot jellemzi. Ezek a mozzanatok a „világ", a „benne-lét" és a „lét". A *világ* – leírása szerint – az, „amelyen keresztül az emberi-valóság úgy mutatkozik meg, amint van"; a „benne-létet" *„Befindlichkeit"*-nak és *„Verstand"*-nak

határozza meg; s a *létről* kell még szót ejteni, vagyis arról a módról, ahogy az emberi valóság saját világban-benne-léte. Ez a *„Mit-Sein”,* mondja, vagyis az „együtt-lét”. Az ember létét tehát az jellemzi, hogy másokkal *együtt* saját léte. Itt nem puszta véletlenről van szó: nem *először* vagyok, hogy egy véletlennek köszönhetően *azután* találkozzam a másikkal, hanem ez létem alapvető struktúrája. Ezt a struktúrát azonban nem kívülről és egy totalizáló nézőpontból tárja fel, mint Hegel: hiszen Heidegger nem a *cogitóból* indul ki, a cogito önfelfedésének karteziánus értelmében; az emberi valóság, amely Heidegger számára feltárul, és amelynek struktúráit megpróbálja fogalmakban rögzíteni, a saját lét. „Dasein ist je *meines*” – írja. A preontológiai megértés kibontásával önmagam birtokába jutok, és a másikkal-való-létet saját létem alapvető jellemzőjeként ragadom meg. Röviden, a másikhoz való transzcendens viszonyomat saját létem alkotóelemeként ismerem fel, ahogy azt is felfedezem, hogy a világban-benne-lét a mércéje emberi-valóságomnak. A másik problémája innentől kezdve már nem álprobléma: a másik már nem olyan egyedi létező, akivel csak a világban találkozom – és aki nélkülözhető saját létezésemhez, mivel én már azelőtt is létezem, hogy találkoznék vele –, hanem olyan ex-centrikus összetevő, amely hozzájárul saját létem létrejöttéhez. Saját létem vizsgálata, ami magamon kívülre vet, olyan struktúrák felé, amelyek egyszerre megragadhatatlanok számomra és meghatároznak engem, eredendően a másik feltárásához vezet. Jegyezzük meg azonkívül, hogy a másikkal való kapcsolat módja is megváltozott: a realizmusban, az idealizmusban, Husserlnél, Hegelnél a tudatok viszonyának típusát a *számára-lét* alkotta: a másik számomra úgy jelent meg, sőt úgy hozott létre engem, ahogy *számomra* volt, vagy ahogy én *számára* voltam; a problémát a szemtől-szemben álló tudatok kölcsönös elismerése jelentette, amelyek a *világban* jelentek meg egymásnak, és amelyek összeütközésbe kerültek egymással. Az „*együtt-létnek*” teljesen más a jelentése: az „együtt” nem az elismerés és a harc kölcsönös viszonyát jelenti, ami egy tőlem különböző másik embernek a világ *közegében* való megjelenéséből adódik. Inkább egyfajta ontológiai szolidaritást fejez ki e világ használatával kapcsolatban. A másik eredendően nem úgy áll kapcsolatban velem, mint a világ közegében megjelenő ontikus realitás, amelyik az „eszközök” egyike s egy sajátos tárgytípust alkot: ezzel már eleve le lenne fokozva, és a viszony, amely velem egyesíti, soha nem tudna kölcsönössé válni. A másik nem *tárgy*. Velem való kapcsolatában emberi-valóság marad, „világban-benne-létként” megragadott tiszta létével határoz meg létemben – s tudjuk, hogy a „ban”-t itt *„colo”, „habito”* értelemben kell értenünk, és nem az *„insum”* értelmében; világban-benne-lenni annyi, mint kísérteni a világot, nem pedig rögzítve lenni abban –, s a másik „világban-benne-létemben” határoz meg engem. Viszonyunk nem *szembenállás*, inkább *egymás*

melletti függő viszony: amennyiben nekem köszönhető, hogy van világ mint emberi valóságom céljaira rendelkezésre álló eszközök összessége, annyiban egy olyan lét által határozom meg saját létemet, amely révén ugyanez a világ a saját valósága céljára rendelkezésére álló eszközök összességeként létezik. Ezt az *együtt-létet* egyébként nem kell létem passzívan nyert puszta egymásmellettiségének felfognunk. Heidegger számára lenni annyi, mint saját lehetőségeimnek lenni, mint létezővé tenni magam. Ez egy létmód tehát, amellyé önmagamat teszem. S épp ennyire felelős is vagyok másikért való létemért, mivel azt szabadon tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni formában valósítom meg. Teljesen rajtam áll és csak egy eredendő választáson múlik például, hogy saját együtt-létemet az „akárki" formájában valósítom-e meg. S ha azt kérdezik, hogyan képes „együtt-létem" számomra-való lenni, azt kell válaszolnunk, hogy a világ segítségével tárom fel azt, ami vagyok. Mikor a nem-tulajdonképpeniség, az „akárki" állapotában vagyok, a világ akkor nem-tulajdonképpeni lehetőségeim személytelen tükröződésének mutatkozik az eszközök és az eszközegyüttesek nézőpontjából, amelyek „mindenkihez" hozzátartoznak, s hozzám csak annyiban tartoznak, amennyiben „mindenki" vagyok: konfekcióruhák, tömegközlekedés, parkok, közterületek, óvóhelyek, amelyeket azért csináltak, hogy ott *akárki* meg tudja húzni magát stb. *Akárkinek* mutatkozom tehát az eszközök utalásösszessége révén, amely mint egy *„Worumwillen"*-re és a nem-tulajdonképpeniség állapotában lévőre utal rám – ami a szokásos állapotom, míg nem valósítom meg a tulajdonképpeniségre való áttérést –, ami „együtt-létemet" nem egy kivételes személynek más éppoly kivételes személyekhez való viszonyaként tárja elém, nem „a létezők leghelyettesíthetetlenebbjeinek" kölcsönös viszonyaként, hanem a viszony elemeinek teljes felcserélhetősége formájában. Az elemek még nem meghatározottak, nem állok szemben a másikkal, mivel még nem vagyok én: mindketten az *akárki* szociális egységével rendelkezünk. Ha a problémát az individuális szubjektumok kommunikációképtelenségének síkjára helyeznénk, ez *uszteron proteron* volna, amivel a világot a feje tetejére állítanánk. A tulajdonképpeniség és az individualitás elhatalmasodik: csak úgy leszek saját tulajdonképpeniségem, ha a lelkiismeret hívásának *(Ruf des Gewissens)* hatására egy eltökélő elhatározottsággal *(Entschlossenheit)* előre futok a legsajátabb lehetőségemet alkotó halál felé. Ebben a pillanatban a tulajdonképpeniség formájában tárulok fel önmagam számára, és magammal együtt a többieket is a tulajdonképpeniségbe emelem.

A heideggeri intuíciót legjobban nem a harc képével szimbolizálhatnánk, hanem a *csapatéval*. A másiknak tudatomhoz való eredendő viszonya nem az *én és te*, hanem a *mi*, és a heideggeri együtt-lét nem egy individuumnak egy másikkal szembeni *clare et distincte* helyzete, nem a *megismerés*, hanem a csapat-

társnak a csapattal való hallgatólagos együttléte, az a lét, amelyet az evezők ritmusa vagy a kormányos szabályos mozdulatai tesznek érzékelhetővé az evezősök számára, és az elérendő közös cél, a másik hajó megelőzése, lehagyása, s a láthatáron kirajzolódó világegész (a nézők, a többi hajó teljesítménye stb.) eszerint *mutatkozik meg* számukra. Halálhoz-viszonyuló-létem hirtelen felbukkanása ennek az együtt-létnek a közös hátterén egy abszolút „közös magányba" taszít engem, miközben a többieket is ebbe a magányba emeli.

Megkaptuk hát, amit követeltünk: egy olyan létet, ami létében implikálja a másik létét. S mégsem érezhetjük elégedettnek magunkat. Először is Heidegger elmélete inkább csak a megoldás felé mutat, mintsem megadná azt. Még ha fenntartások nélkül el is fogadjuk az „együtt-létnek" a „számára-léttel" való helyettesítését, az csak egy puszta kinyilvánítás marad, amely minden alapot nélkülöz. Kétségtelen, hogy létezésünknek található néhány olyan empirikus állapota – különösen az, amelyet a németek a lefordíthatatlan *Stimmung* szóval jelölnek –, amely inkább a tudatok együtt-létét látszik felmutatni, mint szembenállásukat. Csakhogy éppen erre az együttlétre kellene magyarázatot adni. Miért válik az együtt-lét létünk kizárólagos alapjává, miért ez az alapvető típusa másokkal való viszonyunknak, miért tartotta jogosnak Heidegger, hogy az együtt-létnek ettől az empirikus és ontikus konstatálásától továbblépjen, és az együttlétet „világban-benne-létem" ontológiai struktúrájának tartsa? S milyen léttípussal rendelkezik ez az együttlét? Mennyiben áll fenn még mindig egyfajta tagadás, amely a másikat *mássá* és lényeg nélkülivé teszi? Ha teljesen eltöröljük ezt a tagadást, nem zuhanunk-e vissza a monizmusba? Ha azonban a másikhoz való viszonyunk alapvető struktúrájaként megtartjuk, hogyan kell módosítanunk, hogy elveszítse *szembenállás* jellegét, amellyel a másikért-valólétben rendelkezett, és szert tegyen a szolidaritásra, amely az együtt-lét struktúráját alkotja? S hogyan tudunk innen a másik konkrét, világbeli megtapasztalásához továbblépni, ahhoz a tapasztalathoz például, amikor egy járókelőt látok az ablakból az utcán sétálni? Persze csábító úgy felfogni önmagam, mint aki az ember mivolt közömbös hátteréből szabadsága ereje és saját lehetőségei választása révén kiszakítja magát – s ebben a felfogásban talán benne is rejlik az igazság egy fontos mozzanata. Ez viszont, legalábbis ebben a formában megfogalmazva, komoly ellenvetéseket is felvet.

Először is az ontológiai nézőpont itt a kanti szubjektum absztrakt nézőpontjához kapcsolódik. Ha azt állítjuk, hogy *az* emberi valóság – még ha ez az *én* emberi valóságom is – ontológiai struktúrájánál fogva „együtt-lét", ezzel azt állítjuk, hogy természete szerint együtt-lét, vagyis lényegi és egyetemes alapon az. Ám még ha ezt az állításunkat igazoljuk is, az sem garantálja számunkra, hogy akár egyetlen konkrét *együtt-létet* is meg tudunk magyarázni. Másként

fogalmazva, az ontológiai együttlét, amely saját „világban-benne-létem" struktúrájaként megjelenik, semmiképpen sem szolgálhat alapul az ontikus együtt-lét számára, például az olyan számára, amely Pierre-rel való barátságomban, vagy abban a szerelmespárban megjelenik, amelyet Annie-val alkotok. Azt kellene megmutatni, hogy a „Pierre-rel-együtt-lét" vagy az „Annie-val-együtt-lét" konstitutív struktúrája konkrét-létemnek. Ez azonban lehetetlen abból a nézőpontból, amelybe Heidegger helyezkedett. Ontológiai síkon tekintve a másik az „együtt" viszonyában nem nyerhet inkább konkrét meghatározást, mint a közvetlenül tekintett emberi valóság, amelynek az alter-egója: a másik csupán egy absztrakt és így „*Unselbstständig*" összetevő, amelyik önmagában egyáltalán nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy *ez* a másik, Pierre vagy Annie legyen. A „Mitsein" mint viszony tehát semmilyen megoldással nem tud szolgálni a másik elismerésének pszichológiai és konkrét problémájára. Két egymással érintkezésbe lépni képtelen sík létezik tehát, és két probléma, amelyeket különkülön kell megoldanunk. Ez csak egy aspektusa annak a nehézségnek, mondhatják, amellyel Heidegger szembesül, amikor általánosságban az ontológiai síkról az ontikus síkra tér át, vagyis az általános „világban-benne-létről" az *ehhez* az eszközhöz való viszonyomra, a halálhoz-viszonyuló-létemről, amely halálomat legalapvetőbb lehetőségemmé teszi, *arra* az „ontikus" halálra, amelyben részem lesz, ha ezzel és ezzel a külső létezővel találkozom. A nehézség azonban ezekben az esetekben nagyon jól elleplezhető, mivel az emberen múlik például, hogy olyan világ létezik, amelyben az őt fenyegető halál veszélye ott bujkál; sőt a világ egyenesen azért létezik, mert „halálos", abban az értelemben, ahogy egy sebet halálosnak mondunk. A másik problémája kapcsán viszont rögtön láthatóvá válik az egyik síkról a másikra való áttérés. Mert ha világban-benne-létének ek-sztatikus felbukkanásában az emberi valóságnak köszönhető is, hogy létezik világ, attól együtt-létével kapcsolatban még egyáltalán nem állíthatjuk, hogy neki köszönhetően bukkan fel egy másik emberi valóság. Persze én vagyok az a lét, akinek köszönhetően a lét „van" *(es gibt).* Viszont állíthatjuk-e azt, hogy én vagyok az a lét, akinek köszönhetően egy másik emberi valóság „van"? Ha ezalatt azt értjük, hogy én vagyok az a lét, aki számára egy másik emberi valóság *számomra való* módon van, akkor csak egy puszta közhelyet mondunk. Ha viszont azt akarjuk mondani, hogy én vagyok az a lét, akinek köszönhetően általában mások *vannak*, akkor visszaesünk a szolipszizmusba. Az az emberi valóság, „akivel együtt" vagyok, maga a „velem-együtt-a-világban-valóság", ő a világ szabad alapja, önmagának saját lehetősége. (Hogyan is lehetne az *enyém*? Az együtt-létből nem lehet levezetni azoknak a világoknak az azonosságát, „amelyekben" az emberi valóságok vannak.) *Saját magáért* van tehát anélkül, hogy arra várna, hogy én létét a „van" formájában létezővé tegyem. Képes vagyok

tehát a világot „halálossá" tenni, egy emberi valóságot azonban nem tudok olyan konkrét létezővé tenni, aki saját lehetőségei formájában van. Együtt-létem, amelyet az „én" létem alapján ragadok meg, csak a *saját* létemben megalapozott igénynek tekinthető, mely a legkisebb igazolást sem nyújtja a másik létezésére vonatkozóan, s nem ver hidat az én és a másik között.

Sőt, ez az absztrakt másikkal létesített ontológiai viszonyom – mivel csupán általánosan határozza meg a másikhoz való viszonyomat, de nem könnyíti meg Pierre-hez való egyedi és ontikus viszonyom feltárását – éppenséggel lehetetlenné tesz minden kapcsolatot létem és a tapasztalatomban adódó egyedi másik között. Ha a másikhoz való viszonyulásom *a priori*, az felszámolja a másikkal való mindenféle kapcsolat lehetőségét. Az empirikus és esetleges viszonyok ennek nem lehetnek sem specifikációi, sem egyedi esetei. Egy törvénynek csak két esetben vannak specifikációi: ha a törvényt vagy empirikus és egyedi tényekből nyertük induktív módon – itt azonban nem ezzel az esettel állunk szemben; vagy ha az *a priori* törvény és a tapasztalat egységesítésére szolgál, mint a kanti kategóriák. Ebben az esetben azonban hatóköre pontosan a tapasztalat határáig terjed: a dolgokban csak azt találom meg, amit én helyeztem beléjük. Márpedig két konkrét „világban-benne-lét" kapcsolatba lépése nem tartozhat az *én* tapasztalatom hatókörébe, tehát kívül esik az *együtt-lét* területén. Mivel azonban éppen a törvény *konstituálja* saját területét, így *a priori* kizár minden olyan valós tényt, amely nem konstruálható meg általa. Az az idő, amely szemléletem *a priori* formáját alkotja, *a priori* módon minden kapcsolatot kizár egy noumenális idővel, mely a lét jellemzőivel rendelkezne. Ugyanígy az ontológiai, és ebből következően *a priori*, „együtt-lét" létezése lehetetlenné tesz minden ontikus kapcsolatot egy olyan konkrét emberi-valósággal, amely *önmagáértvalóan* jelenne meg mint abszolút transzcendencia. A saját létem struktúrájaként felfogott „együtt-lét" ugyanolyan bizonyossággal elszigetel mindentől, mint a szolipszizmust védelmező érvek. A heideggeri *transzcendencia* fogalma ugyanis a rosszhiszeműségre épül: az idealizmuson való túllépést célozza, és ez abban a tekintetben sikerül is neki, hogy az idealizmus egy önmagában nyugvó és saját képzeteit szemlélő szubjektivitást mutat nekünk. De az így meghaladott idealizmus az idealizmus egy korcs formája csupán, egyfajta empiriokriticista pszichologizmus. A heideggeri „emberi valóság" kétségtelenül „önmagán kívül létezik". Viszont az önmagán kívül létezés pontosan az *önmaga* definícióját alkotja a heideggeri filozófiában. Nem hasonlít sem a platonikus ek-sztázisra, amelyben a létezés valódi elidegenedés, másnál való létezés, sem Malebranche Istenben való látásához, sem az ek-sztázis és a belső tagadás általunk vázolt koncepciójához. Heidegger nem szakad el az idealizmustól: az önmagából kiszakadás mint a lét *a priori* struktúrája ugyanúgy elszigeteli a létet, ahogy a ta-

pasztalatunk *a priori* feltételeire való kanti reflexió. Az ember az önmagából kiszakadás elérhetetlen végpontján még mindig önmagára talál rá: az önmagán kívülre menekülés önmaga felé menekülés, a világ pedig önmagát önmagától elválasztó puszta távolságként jelenik meg. Következésképp hiába keresnénk a *Lét és időben* az idealizmuson és a realizmuson való egyidejű túllépést. S ugyanazok a nehézségek bukkannak fel Heideggernek abban a próbálkozásában, hogy az „emberi-valóságot" kiszabadítsa magányából, mint amelyekkel az idealizmus találja szembe magát, mikor a konkrét, hozzánk hasonló létezők létét kell megalapoznia, akik mint olyanok kivonják magukat tapasztalatunk alól, s éppen létrejöttükben nem a mi *a priori*nkból erednek. Látszólag el tudja kerülni ezeket a nehézségeket, mert az „önmagán-kívült" hol úgy tekinti, mint „önmagán-kívül-önmaga-felét", hol úgy mint „önmagán-kívül-a-másikbant". Az „önmagán-kívül" második értelme azonban, amely érveléseibe észrevétlenül belopózik, teljesen összeegyeztethetetlen az elsővel: ek-sztázisainak kellős közepén az emberi-valóság egyedül marad. A másik létezése ugyanis – és ebben rejlik az, amit a heideggeri tanítás kritikai vizsgálatából nyerhetünk – egy esetleges és redukálhatatlan tény természetével rendelkezik. A másikkal *találkozunk*, nem alkotjuk. S ha ez a tény szükségszerűnek kell is tűnjön számunkra, attól még nem olyan szükségszerűség, amely „tapasztalatunk lehetőségfeltételeihez" tartozik, vagy ha jobban tetszik, amely ontológiai szükségszerűség formájában jelenne meg: a másik létezésére vonatkozó szükségszerűségnek, ha ez a szükségszerűség létezik, „esetleges szükségszerűségnek" kell lennie, vagyis ugyanolyan típusú *tény-szükségszerűségnek*, mint amellyel a *cogito* adódik. Ha a másik adott kell lehessen számunkra, ennek olyan közvetlen megértés révén kell történnie, amely meghagyja a találkozás faktikus jellegét, ahogy a *cogito* meghagyja gondolkodásom egész fakticitását, miközben részesül a *cogito* apodikticitásából, azaz kétségbevonhatatlanságából.

A tanításoknak ez a hosszú ismertetése nem volt haszontalan, ha lehetővé teszi számunkra, hogy pontosítsuk azokat a szükséges és elégséges feltételeket, amelyek a másik létezéséről szóló elméletet érvényessé teszik.

1) Ennek az elméletnek nem kell újabb *bizonyítékkal* szolgálnia a másik létezéséről, vagy az eddigieknél jobb érvekkel a szolipszizmus ellen. Ugyanis a szolipszizmust pusztán azért kell visszautasítanunk, mert lehetetlen, vagy ha jobban tetszik, mert senki sem igazán szolipszista. A másik létezését mindig lehet kétellyel illetni, persze csak ha a másikban csupán szóban és absztrakt módon kételkedünk, valahogy úgy, ahogy le tudom írni, hogy „kételkedem saját létezésemben" anélkül, hogy ezt képes lennék akár csak elgondolni is. Egyszóval

a másik létezésének nem kell *valószínűnek* lennie. A valószínűség csak olyan tárgyakra vonatkozhat, amelyek tapasztalatunkban megjelennek, vagy amelyeknek újabb hatásai bukkanhatnak fel benne. Valószínűség csak akkor lehetséges, ha minden pillanatban lehetséges a megerősítése vagy cáfolata is. Ha azonban a másik eleve és saját „önmagáért-való-létében" kívül esik tapasztalatomon, akkor létezésének mint *másik önmagának* a valószínűsége soha nem erősíthető vagy cáfolható meg, nem lehet sem hinni, sem kételkedni benne, de még csak mérlegelni sem: a valószínűség épp a valószínűségét veszíti el tehát, és puszta regényes feltevéssé válik. Ugyanígy mutatta ki Lalande,[43] hogy a marslakók létezéséről alkotott hipotézis pusztán feltevésszerű, és mindaddig híján van minden „esélynek", hogy igaz vagy hamis legyen, amíg nem rendelkezünk azokkal az eszközökkel vagy tudományos elméletekkel, amelyek révén felmutathatóak a hipotézist megerősítő vagy cáfoló tények. A másik struktúrája azonban eleve olyan, hogy soha semmilyen új tapasztalat nem szerezhető róla, semmilyen új elmélet nem erősíti meg vagy cáfolja létezésének hipotézisét, és semmilyen eszköz nem tár fel olyan új tényeket, amelyek ennek a hipotézisnek az állítására vagy tagadására ösztönöznének. Ha tehát a másik nincs közvetlenül jelen számomra, és ha létezése nem ugyanolyan biztos, mint az enyém, akkor minden vele kapcsolatos feltevés teljességgel értelmetlen. A másik létezését azonban éppen hogy nem feltételezem, hanem állítom. A másik létezésére vonatkozó elméletnek tehát egyszerűen engem kell kikérdeznie létemben, ennek az állításnak az értelmét kell tisztáznia és pontosítania, s ahelyett, hogy bizonyítékot találna, sokkal inkább ennek a bizonyosságnak az alapját kell kifejtenie. Másként fogalmazva, Descartes nem *bizonyította* saját létezését. Ugyanis valójában már mindig is tudtam, hogy létezem, szüntelenül gyakoroltam a cogitót. Hasonlóképp, a szolipszizmussal szembeni ellenállásom – amely ugyanolyan eleven, mint az, amely a cogitóval szembeni kételkedésemet képes felkelteni – igazolja, hogy már mindig is tudtam, hogy a másik létezik, és már mindig is rendelkeztem, még ha implicit módon is, egyfajta átfogó *megértéssel* létezését illetően, és ez a „preontologikus" megértés a másik természetének és létemhez való létviszonyának sokkal bizonyosabb és sokkal mélyebb megértését foglalja magában, mint az összes olyan elmélet, amelyet ezen felül alkotni tudtunk. A másik létezése azért nem hiú feltevés, nem puszta fikció, mert létezik egy *cogito*, amelyik a másik létezésére vonatkozik. Ezt a cogitót kell napvilágra hozni, kibontva struktúráit és meghatározva hatókörét és jogkörét.

2) Másrészről azonban Hegel kudarca megmutatta nekünk, hogy az egyetlen lehetséges kiindulópontot a karteziánus cogito alkotja. Egyébként csak ez

[43] André Lalande: *Les théories de l'induction et de l'expérimentation,* Párizs, Boivin, 1929.

helyez minket annak a tényszükségszerűségnek a területére, amely a másik létezését jellemzi. Tehát amit jobb híján a másik létezésére vonatkozó cogitónak neveztünk, összefonódik saját cogitómmal. A cogitónak, ha még egyszer megvizsgáljuk, önmagán kívülre, a másikhoz kell kivetnie engem, ahogy egyszer már önmagán kívülre, az önmagáért-valóhoz vetett; s mindezt nem úgy kell nyújtania, hogy önmagamnak egy *a priori* struktúráját tárja fel, amely egy hasonlóképp *a priori* másik felé mutat, hanem úgy, hogy *ennek* vagy *annak* a konkrét másiknak a konkrét és kétségtelen jelenlétét fedi fel előttem, ahogy egyszer már felfedte előttem saját összehasonlíthatatlan, esetleges, mégis szükségszerű és konkrét létezésemet. Tehát az önmagáért-valótól kell várnunk, hogy a másikért-valót nyújtsa nekünk, az abszolút immanenciától kell várnunk, hogy kivessen minket az abszolút transzcendenciába: önmagam legmélyén nem a másikban való *hit okait* kell megtalálnom, hanem magát a másikat, mint aki nem én vagyok.

3) S a cogitónak emellett nem egy objektum-másikat kell feltárnia számunkra. Régóta el kellett volna már gondolkodni azon, hogy aki *tárgyat* mond, az *valószínű*t mond. Ha a másik tárgy a számomra, akkor egy valószínűségre utal engem. A valószínűség azonban kizárólag reprezentációink végtelen kongruenciáján alapul. Mivel a másik se nem reprezentáció, se nem reprezentációs rendszer, se nem reprezentációink szükségszerű egysége, így nem lehet *valószínű*; nem lehet *eredendően* tárgy. *Számunkra* léte tehát nem lehet sem világmegismerésünk, sem önmegismerésünk konstitutív tényezője, csak úgy valósulhat meg, hogy létünkben „érdekelt", méghozzá nem olyan módon, hogy *a priori* járul hozzá létünk megteremtéséhez, hanem konkrétan és „ontikusan" érdekelt benne fakticitásunk empirikus körülményei között.

4) Ha bizonyos értelemben a másikkal kapcsolatban ugyanazzal kell próbálkoznunk, amivel Descartes az ő kivételes „a tökéletesség ideájából merített bizonyítékával" próbálkozott Istennel kapcsolatban (amelyet teljes mértékben a transzcendencia szemlélete hat át), mindez arra kényszerít minket, hogy a másikra mint másikra vonatkozó megértésünktől elvitassuk azt a fajta tagadást, amelyet külső tagadásnak neveztünk. A másiknak úgy kell megjelennie a cogitóban, mint aki *nem* én *vagyok*. Ezt a tagadást kétféleképpen értelmezhetjük: vagy puszta külső tagadás, amely úgy választ el minket, mint két szubsztanciát – ebben az esetben a másik bármiféle megragadása per definitionem lehetetlenné válik –, vagy belső tagadás, amely két fogalom szintetikus és aktív kapcsolatát jelenti, melyben mindkettő úgy jön létre, hogy tagadja magáról a másikat. Ez a negatív viszony tehát kölcsönös és kettős bensőség, ami először is azt jelenti, hogy a „mások" sokasága nem lehet puszta *halmaz*, csak *totalitás* – ebben az értelemben igazat adunk Hegelnek –, mivel mindenki más a másik-

ban lel rá saját létére; ez a totalitás azonban olyan, hogy eleve lehetetlen „az egész nézőpontjából" szemlélni. Láttuk, hogy a tudatról alkotott egyetlen absztrakt fogalom sem képes kilépni abból, hogy saját-magamért-való-létemet a másik számára való tárgy voltommal vesse össze. Azonkívül ez a totalitás – ahogy az önmagáért-való totalitása is – egy detotalizált totalitás, mert – mivel a másikért-való-létezés a másik radikális visszautasítását jelenti – a „mások" mindenfajta totalizáló és egységesítő szintézise lehetetlenné válik.

Ebből a néhány megjegyzésből kiindulva kíséreljük meg a másik kérdésének felvetését.

IV.
A tekintet

A nő, akit közeledni látok, a férfi, aki lent az utcán sétál, a koldus, akit énekelni hallok az ablakomból, *tárgyak* számomra, ez kétségtelen. Igaz tehát, hogy a másik jelenlétének legalábbis egyik modalitását a *tárgyiság* alkotja. Láttuk azonban, hogy ha ez a tárgyi viszonyulás jelenti a másik hozzám való alapvető viszonyulását, akkor a másik létezése pusztán feltevésszerű marad. Márpedig nem pusztán feltevésszerű, hanem nagyon is *valószínű*, hogy a hang, amit hallok, egy ember hangja és nem egy lemezjátszóé, a lehető legteljesebb mértékben *valószínű*, hogy a járókelő, akit látok, egy ember és nem egy tökéletes robot. Ez annyit jelent, hogy amikor a másikat tárgyként fogom fel, akkor – anélkül, hogy túllépnék a valószínűség határain, sőt pontosan e valószínűség miatt – a megértésem a másik fundamentális megragadásán alapul, amelyben az már nem tárgyként fedi fel magát, hanem „személyes jelenlétként". Röviden, ahhoz, hogy a másik valószerű tárgy legyen és ne valamilyen álombeli tárgy, tárgyiságának nem egy eredendő, és számomra elérhetetlen magányra kell utalnia, hanem egy olyan alapvető kapcsolatra, amelyben a másik másként mutatkozik meg, mint az ismeretben, amit róla alkotok. A hagyományos elméleteknek igazuk van abban, hogy minden észlelt emberi organizmus valamire *utal*, és amire utal, az valószínűségének alapját és biztosítékát alkotja. Viszont beleesnek abba a hibába, hogy azt gondolják, ez az utalás egy különálló létezőt jelez, egy olyan tudatot, amely ezen észlelhető magatartásmódok mögött van, ahogy a noumenon van a kanti *Empfindung* mögött. Függetlenül attól, hogy a tudat létezik-e vagy sem, a tekintet, amit látok, nem erre a tudatra utal, nem ez alkotja az észlelt valószínű tárgy *igazságát*. A tényszerű utalás arra a kettős felfakadásra, amelyben a másik jelenlévő számomra, vagyis a „másikkal-párban-létre", a tulajdonképpeni megismerésen kívül adódik, még ha megismerésen valamiféle homályos és szavakban nem megfogalmazott szemléletet értünk is. Másként fogalmazva,

a másik problémáját eddig mindenki úgy tekintette, mintha az elsődleges viszonyt, amelyben a másik feltárul számomra, a tárgyiság alkotná, vagyis mintha a másik először – közvetlenül vagy közvetetten – észlelésünknek tárulna fel. Minthogy azonban az észlelés a maga természete szerint valami önmagától különböző dologra *vonatkozik*, és mivel nem utalhat sem ugyanolyan típusú megjelenések végtelen sorozatára – ahogy az idealizmus szerint az asztal vagy a szék észlelésénél ez történik –, sem egy számomra eleve elérhetetlen izolált entitásra, ezért lényegileg saját tudatomnak a másikéhoz való elsődleges viszonyulására kell utalnia, amelyben a másiknak közvetlenül szubjektumként kell adottnak lennie, aki valamilyen módon kapcsolatban áll velem, s ez az alapvető viszonyulás a másikért-való-létem.

De szó sincs arról, hogy itt valamilyen misztikus vagy megfogalmazhatatlan tapasztalatra hivatkoznánk. A másik a hétköznapi valóságban jelenik meg számomra, és valószínűsége a hétköznapi valósághoz kötődik. A probléma tehát úgy pontosítható: létezik-e a mindennapi valóságban valamilyen eredendő viszonyulás a másikhoz, akit folyamatosan megcélozhatok, és aki ily módon mindenféle misztériumra való utalás nélkül is felfedheti magát előttem. Hogy ezt megtudjuk, sokkal pontosabban kell rákérdeznünk a másiknak erre a banális megjelenésére az észlelési mezőmben: hiszen a *megjelenés* utal erre az alapvető viszonyra, és annak kell képesnek lennie rá, hogy – legalább megcélzott valóságként – feltárja számunkra a viszonyt, amelyre utal.

Egy parkban vagyok. Nem messze tőlem ott a gyep, és ezen a gyepen egy széksor. Egy ember halad el a székek előtt. Látom ezt az embert, egyszerre tárgyként és emberként is megragadom. Mit jelent ez? Mit akarok mondani, amikor azt állítom, hogy ez a tárgy *egy ember*?

Ha azt gondolnám róla, hogy csupán egy bábu, akkor azokat a kategóriákat alkalmaznám rá, amelyek rendesen a téridőbeli „dolgok" csoportosítására szolgálnak. Vagyis úgy ragadnám meg, mint aki a székek „mellett" van, két méter húsz centiméterre a gyeptől, mint aki bizonyos nyomást fejt ki a talajra stb. A többi dologhoz való viszonya pusztán additív lenne; ez azt jelenti, hogy anélkül tudnám eltüntetni onnan, hogy a dolgok között fennálló viszonyokat ezzel számottevően megváltoztatnám. Röviden, semmilyen új viszony nem jelenne meg *általa* univerzumom dolgai között: a *részemről* eszköz-együttesekbe csoportosított és szintetizált dolgok, az *ő részéről* közömbös viszonyok sokasága lenne csupán. Ha azonban valakit *embernek* észlelünk, akkor *éppen hogy* úgy ragadjuk meg a széket, mint ami nem additív viszonyban áll vele, akkor észreveszem a saját mikrokozmoszom dolgairól, hogy *távolság nélküli* módon e kitüntetett tárgy körül rendeződnek el. Persze a gyep ettől továbbra is két méter húsz centiméterre lesz tőle, de *mint gyep* hozzá is kapcsolódik, egy olyan viszony révén,

amely transzcendálja és ugyanakkor tartalmazza is a távolságot. A távolság két végpontja már nem közömbös, felcserélhető és kölcsönös viszonyban áll, hanem az általam látott ember *felől bontakozik ki* és a gyep*ig* terjed, egy egyoldalú viszony szintetikus felbukkanásának formájában. Egy *részek nélküli* viszonyról van itt szó, amely egy csapásra adott, és amelyen belül egy olyan térbeliség bomlik ki, amely nem az *én* térbeliségem, hiszen ahelyett, hogy a tárgyak *felém nézve* rendeződnének el, itt egy olyan irányultságról van szó, *amely menekül előlem*. Persze ez a távolság és részek nélküli viszonyulás még nem a másiknak az a hozzám való eredendő viszonyulása, amit most keresünk: egyrészt csak az embert és a világbeli dolgokat érinti, másrészt pedig még mindig a megismerés tárgya – úgy szoktuk ezt kifejezni például, hogy azt mondjuk, ez az ember *látja* a gyepet, vagy hogy a tiltó felirat ellenére a fűre készül lépni stb. Azonkívül pedig pusztán valószínű jellegű: először is csak *valószínű*, hogy ez az ember egy ember; másodszor, még ha bizonyos is, hogy az, akkor is csupán valószínű, hogy *látja* a gyepet, miközben én észlelem őt: mert történetesen álmodozhat is valamilyen jövőbeli dologról, s talán nincs is teljesen tudatában annak, mi veszi körül, vagy lehet vak is stb., stb. Ennek ellenére ennek az ember-tárgynak a gyep-tárgyhoz való újfajta viszonyulása sajátos jelleget mutat: egyszerre adott számomra a maga teljességében, hiszen itt van a világban egy tárgyként, amit képes vagyok megismerni (ez egy objektív viszony, amit úgy fejezek ki: Pierre rápillantott az órájára, Jeanne kinézett az ablakon stb., stb.), ugyanakkor azonban teljesen megvonja magát tőlem, mivel az ember-tárgy ennek a viszonynak nélkülözhetetlen eleme, és a viszony *feléje irányul*, ezért teljesen eltávolodik tőlem, nem tudok a középpontjába helyezkedni. A távolság, amely ezen elsődleges viszonyulás szintetikus felbukkanásán keresztül az ember és a gyep között kibontakozik, annak a távolságnak a tagadása, amit én létesítek – mint puszta külsőleges tagadástípust – a tárgyak között. Azoknak a viszonyoknak az egyszerű *felbomlásaként* jelenik meg, amelyeket saját univerzumom tárgyai között látok. Ennek a felbomlásnak pedig nem én vagyok az oka; olyan viszonyként jelenik meg számomra, amit üresen célzok meg azokon a távolságokon keresztül, amelyeket eredetileg a tárgyak között én létesítek. A dolgok hátterét jelenti, amely eleve megvonja magát tőlem, és amely azokhoz kívülről járul. Akkor mondom tehát, hogy egy ember jelent meg univerzumomban, ha egy olyan elem jelenik meg annak tárgyai között, amely felbontja ezt az univerzumot. A másik először a dolgoknak egy pont felé való folyamatos eliramlását jelenti, akit úgy ragadok meg, mint egy tőlem bizonyos távolságban lévő tárgyat, s ugyanakkor mint olyan valamit, ami megvonja magát tőlem, mivel önmaga körül ő is kibontja saját távolságait. S ez a felbomlás egyre csak terjed: ha a gyep és a másik között egy távolság nélküli és távolságot teremtő viszony létezik, akkor szükségszerűen

létezik egy ugyanilyen viszony a másik és a szobor között is, amely a gyep *közepén* áll, a másik és a hatalmas gesztenyefák között is, amelyek a gyalogutat határolják. Egy összefüggő tér alakul ki tehát a másik körül, és ez a tér az *én teremmel együtt* jön létre; olyan átcsoportosítás ez, amelyben nem működöm közre, és amely eltávolít minden tárgytól, amelyik univerzumomat benépesíti. S ez az átcsoportosítás itt nem ér véget, a fű minőséggel felruházott dolog, *az* a zöld fű, amely a másik számára létezik, s ebben az értelemben a tárgy minősége, mély és nyers zöld színe, közvetlen kapcsolatban áll azzal a másik emberrel; a zöld a másik felé fordul, olyan arccá válik, amely elfordul tőlem. A zöldnek a másikhoz való *viszonyát* objektív viszonyként ragadom meg, viszont magát a zöldet nem tudom úgy megragadni, *ahogy* az a másiknak megjelenik. Hirtelen tehát egy olyan tárgy jelent meg, amely elrabolta tőlem a világot. Minden a helyén van, minden számomra létezik, viszont egy láthatatlan és dermedt eliramlás révén továbblépett tőlem egy új tárgyhoz. A másik világban való megjelenése tehát az egész világ egyfajta dermedtségbe süllyedésével jár, a világ decentralizációjával, ami aláássa azt a centralizációt, amit végrehajtok.

A *másik* azonban még mindig tárgy a *számomra*. Az *én* távolságaimhoz tartozik: az ember ott van, húsz lépésre tőlem, *nekem* fordít hátat. Még mindig két méter húsz centiméterre van a gyeptől, hat méterre a szobortól; így univerzumom szétbomlása még belül marad saját határain, a világnak még nem a semmi felé vagy önmagán kívülre iramlásáról van szó. Inkább úgy tűnik, mintha a kellős közepén éppen csak kilyukadt volna, és folyamatosan folyna ki ezen a lyukon. Az univerzumot, a kifolyást és a lyukat mind visszanyerem, megragadom és tárgyként rögzítem: itt vannak *számomra* a világ rész-struktúrájaként, miközben valójában az univerzumom teljes szétbomlása zajlik. Egyébként gyakran szilárd határok között tudom tartani ezt a szétbomlást: ez például egy ember, aki séta közben olvas. Az univerzum szétbomlása, amit képvisel, tisztán virtuális: a fülével nem hall semmit, és a szemével sem lát semmit a könyvön kívül. A könyv és közötte egy tagadhatatlan és távolság nélküli viszonyt ragadok meg, ugyanolyan típusút, mint amilyen az imént a sétáló és a gyep között volt. Ebben az esetben azonban a forma önmagába záródott: egy tökéletes tárgy áll előttem, amit csak meg kell ragadnom. A világ közegében ugyanúgy mondhatom, hogy „olvasó ember", ahogy azt mondanám „hideg kő", „csendes eső"; egy zárt „Gestaltot" ragadok meg, amelynek az *olvasás* alkotja alapvető minőségét, és amely azon kívül csak egy vak és süket, puszta és egyszerű tér-időbeli dologként fogható fel és ragadható meg, s úgy tűnik, a világ többi részével csupán közömbös külsődleges viszonyban áll. Az „olvasó ember" minősége – mint az embernek a könyvhöz való viszonya – csupán univerzumom egy kis hézaga; e szilárd és látható alakzat belsejében egy lyuk képződik, az alakzat csak látszólag

tömör, értelme az, hogy univerzumom közegében, tíz lépésre tőlem, ennek a tömörségnek a közepén egy gondosan betömött, de pontosan kijelölt lyuk legyen.

Ettől tehát még egyáltalán nem hagyjuk el azt a területet, amelyben a másik *tárgy*. Sőt egy jól meghatározható tárgyiság-típussal van itt dolgunk, amelyik meglehetősen hasonlít ahhoz, amit Husserl a *távollét* szóval jelöl, anélkül, hogy felfigyelne arra, hogy a másik nem a tudatnak az általam látott testtől való távollétével határozható meg, hanem a világ távolléte révén, amit e világra vonatkozó észlelésem kellős közepében észlelek. A másik ezen a szinten világbeli tárgy, amit a világ segítségével határozhatunk meg. A világnak ez a menekülő és távollévő viszonya azonban számomra csak valószínű. De ha csupán a másik objektivitását határozza meg, akkor vajon a másiknak miféle ennél eredendőbb jelenlétére utal közben? Erre úgy tudnánk válaszolni: az objektum-másik a világgal való kapcsolatában olyan tárgyként határozható meg, amely *látja*, amit én is látok, a szubjektum-másikhoz való alapvető viszonyulásom viszont arra az állandó lehetőségemre vezethető vissza, hogy a másik által *látott lehetek*. A másik szubjektum-létének jelenlétét saját objektum-létem másik számára való feltárulásában és által ragadom meg. Hiszen ahogy a másik a szubjektum-énem számára egy valószínű tárgy, ugyanúgy, én is csak úgy tudok számára feltárulni, ha közben valószínű tárggyá válok. Ez a feltárulás nem eredhet abból a tényből, hogy az *én* univerzumom tárgy az objektum-másik számára, mintha a másik tekintete, miután a gyepre és a környező dolgokra tévedt, egy meghatározott útvonalat követve végül rám szegeződne. Korábban már megállapítottuk, hogy nem lehetek tárgy egy másik tárgy számára: ehhez a másik olyan radikális átalakulására van szükség, amely kivonja őt az objektivitás alól. A másik rám vetett tekintetét tehát nem tarthatom objektív léte egyik lehetséges megmutatkozásának: a másik *rám* nem képes úgy nézni, ahogy a gyepet nézi. S egyébként objektivitásom *számomra* soha nem eredhet a világ objektivitásából, hiszen éppen én vagyok az, aki révén világ *van*, vagyis az vagyok, aki eleve nem lehet tárgy önmaga számára. Tehát a viszony, amit itt a „másik-által-látottnak-lenninek" nevezek, nem az *ember* szóval jelölt viszonyok egyike csupán, hanem olyan redukálhatatlan tény, amelyet nem lehet levezetni sem az objektum-másik, sem saját szubjektum-létem lényegéből. Viszont, ha az objektum-másik fogalmának egyáltalán van értelme, akkor erre az értelemre csak ezen eredendő viszony átalakulása és lefokozódása révén tehet szert. Egyszóval amire a másikról alkotott felfogásom a világban az „ez *valószínűleg* egy ember" formájában vonatkozik, az tulajdonképpen a saját állandó lehetőségem arra, hogy *általa-látott-legyek*, vagyis az az állandó lehetőség, hogy egy szubjektumot, aki engem lát, egy általam látott tárggyal helyettesítsek. A „másik-által-látottnak-lenni" a „másikat-látni"

igazsága. A másik fogalma tehát soha nem célozhat meg egy magányos és világon kívüli tudatot, amilyet egyébként el sem tudok gondolni. Az ember itt a világhoz és hozzám való viszonya alapján határozódik meg: az ember a világnak az a tárgya, amelyik az univerzum belső cseppfolyósságát okozza, valamiféle belső vérzését; egy szubjektum, amelyik úgy fedi fel magát számomra, hogy érezni kezdem saját tárggyá válásomat. A másikhoz való eredendő viszonyom azonban nem csupán egy univerzumomban lévő tárgy konkrét jelenlétén keresztül megcélzott távollévő igazság, hanem konkrét és mindennapi viszony, amelyről minden pillanatban tapasztalatot szerzek. A másik minden pillanatban *néz engem*: könnyen megpróbálhatjuk tehát konkrét példákon keresztül leírni ezt az alapvető kapcsolatot, amelyik a másikról alkotott bármilyen elmélet alapját kell alkossa. Ha a másik eleve *az, aki néz engem*, akkor fel kell tudnunk tárni a másik tekintetének az értelmét.

Észlelési mezőmben minden rám irányuló tekintet valamilyen érzékelhető forma megjelenésével összekapcsolódva mutatkozik meg, ám köznapi vélekedésünkkel ellentétben éppenséggel egyetlen meghatározott formához sem kötődik. Kétségtelen, hogy a tekintet *leggyakrabban* két szemgolyó rám irányulásában mutatkozik meg. Ám ugyanúgy megmutatkozhat az ágak zörgésében, a csöndet megtörő lépések zajában, egy félig nyitva hagyott ablakredőnyben, a függöny meglebbenésében is. A bokorban megbújó emberek *elkerülendő tekintetként* nem a szempárt ragadják meg, hanem az egész fehér tanyaépületet, amely a háttérben húzódó éggel egy domb tetején kirajzolódik. Nyilvánvaló, hogy az így létrejött tárgy a tekintetet még csak valószínűnek mutatja. Csupán valószínű, hogy a bokrok mögött mozgó dolog valaki, aki lesben áll, és engem figyel. Ez a valószínűség azonban most még nem kell foglalkoztasson minket, később majd visszatérünk rá. Most fontosabb magát a tekintetet meghatározni. Márpedig a bokor, a tanya nem a tekintet: azok csupán a *szemet* reprezentálják, mivel a szemet elsősorban nem a látás érzékszerveként ragadjuk meg, hanem a tekintet alapjaként. Soha nem a függöny mögött, a tanya ablakából kémlelő megfigyelő hús-vér szemeire utalnak, hanem már önmagukban is szemek. Másrészt a tekintet se nem azon tárgy különböző minőségeinek egyike, amelyik szemként funkcionál, se nem a tárgy teljes formája, se nem egy olyan „világi" viszonyulásmód, amely a tárgy és az én között létesülne. Épp ellenkezőleg, egy rám irányuló tekintetet nem azokon a tárgyak*on* észlelek, amelyek megmutatják, a tekintet észlelése éppen azoknak a szemeknek az eltűnése révén jelenik meg, amelyek „engem néznek": ha a tekintetet ragadom meg, többé már nem a szemeket nézem, bár ott vannak, észlelési mezőmben maradnak mint puszta *megjelenések*, de nem hasznosítom őket, semlegesítődnek, játékon kívül kerülnek, már nem a tételezés tárgyai, a „kikapcsolás" állapotába kerülnek, amelyben

a világ egy olyan tudat számára van, amely a Husserl által előírt fenomenológiai redukciót hajtja végre. Amikor a szemek néznek minket, soha nem tudjuk szépnek vagy csúnyának látni őket, soha nem tudjuk észrevenni színüket. A másik tekintete elfedi a szemeket, úgy tűnik, mintha *eléjük* lépne. Ez az illúzió abból ered, hogy a szemek, amelyek csak észlelésem tárgyai, meghatározott távolságban maradnak tőlem, ami közöttem és közöttük bontakozik ki – röviden, én távolság nélkül vagyok jelen a szemeknél, azok azonban bizonyos távolságra vannak attól a helytől, ahol én „magamat találom" –, a tekintet azonban hirtelen szegeződik rám, távolság nélkül, de ugyanakkor mégis távolságot tart tőlem, vagyis nálam való közvetlen jelenléte távolságot is teremt, amely elválaszt tőle. Tehát figyelmemet nem tudom úgy a tekintet felé fordítani, hogy észlelésem ne bomlana fel és ne szorulna háttérbe. Itt valami azzal analóg dolog keletkezik, mint amit a képzelet szubjektumával kapcsolatban másutt már megpróbáltam megmutatni.[44] Nem vagyunk képesek, állítottam akkor, egyszerre észlelni és elképzelni – vagy az egyiknek, vagy a másiknak kell lennie. Szívesen mondanám itt is: nem tudjuk egyszerre a világot észlelni és ugyanakkor egy ránk szegeződő tekintetet megragadni, vagy az egyiknek, vagy a másiknak kell léteznie. Ugyanis észlelni annyi, mint *nézni*, egy tekintetet megragadni azonban nem egy tekintet-tárgy felfogását jelenti a világban (kivéve, ha ez a tekintet nem ránk irányul), hanem a *nézve lenni* tudatának felvételét. Az a tekintet, amely a *szemeket* mutatja meg, bármilyen természetű legyen is, csak puszta önmagamra utalás. Amikor megreccsennek mögöttem az ágak, közvetlen módon nem azt ragadom meg, hogy *létezik valaki*, hanem hogy sebezhető vagyok, hogy testtel rendelkezem, amelyen sebet lehet ejteni, hogy helyet foglalok el, és hogy soha nem tudok kilépni abból a térből, amelyben védtelenül magamat találom, röviden, hogy *látható vagyok*. A tekintet tehát elsősorban közvetítő, amely önmagamhoz utal engem. Milyen természetű ez a közvetítő? Mit jelent számomra láthatónak lenni?

Képzeljük el, hogy féltékenységből, érdeklődésből vagy bűnös szándékkal fülemet az ajtóhoz szorítom, a kulcslyukon át leskelődöm. Egyedül vagyok és önmagam(nak) nem-tételező tudata síkján helyezkedem el. Ez először is azt jelenti, hogy nincsen *én*, amely tudatomban lakna. Semmi nem létezik, amire cselekedeteimet vonatkoztathatnám, hogy minősítsem őket. Cselekedeteimet nem *megismerem*, hanem *azok vagyok*, és csupán ebből következően azok önmagukban hordozzák minden igazolásukat. A dolgok*nak* a tiszta tudata vagyok, és a dolgok, ipszeitásom körében elhelyezkedve, potencialitásukat saját

[44] *L'Imaginaire*, Párizs, N.R.F., 1939. Magyarul részletek in Bacsó Béla (szerk.): *Kép – fenomén – valóság*, ford. Horváth Csaba, Budapest, Kijárat, 1997, 97–141. (Ford. megj.)

lehetőségeim(nek) a nem tételező tudatára adott válaszok formájában nyújtják számomra. Ez annyit jelent, hogy az ajtó mögött a látvány „látnivalóként" adódik, a beszélgetés „hallanivalóként". Az ajtó és a zár egyszerre eszköz és akadály: „elővigyázatossággal kezelendőnek" jelennek meg; a zár „közelről és kicsit oldalról nézendőnek" adódik stb. Mihelyt „teszem, ami teendő", semmilyen transzcendens nézőpont nem ruházza fel cselekedeteimet az *adott* jellemzőjével, amelyről ítéletet lehetne hozni: tudatom cselekedeteimhez tapad, cselekedeteimként *van*, csak az elérendő cél és az alkalmazásra szolgáló eszközök határozzák meg. Viselkedésemnek nincs semmilyen „kívülije", a viselkedésem csupán az eszköznek (kulcslyuk) az elérendő céllal (a látható dolgok) való viszonyba állítása, pusztán a világba való beleveszésem egy módja, hogy átitatódjam a dolgokkal, ahogy az itatóspapír a tintával, hogy egy bizonyos célra irányuló eszközegyüttes szintetikus módon elkülönüljön a világ hátterétől. Ez a rend éppen fordítottja az oksági rendnek: az elérendő cél szervezi meg az összes azt megelőző összetevőt; a cél szentesíti az eszközt, az eszközök nem önmagukért, nem a céltól függetlenül léteznek. Egyébként az egész csupán lehetőségeim szabad kivetítésének függvényében létezik: éppen a féltékenység mint lehetőség *vagyok*, az szervezi meg az eszközöknek ezt az összességét, önmaga felé transzcendálva őket. Viszont a féltékenység *vagyok*, és nem megismerem azt. Az eszközök világi összessége csak akkor lenne megismerhető, ha nem használnám őket, csupán szemlélődnék fölöttük. Ezt a világbeli összességet, kettős és fordított meghatározottságával együtt *szituációnak* nevezzük – azért kettős és fordított, mert az ajtó mögött csak azért léteznek *látnivaló* dolgok, mert féltékeny vagyok, féltékenységem azonban semmi más azon az egyszerű objektív tényen kívül, hogy *vannak látnivaló* dolgok az ajtó mögött. Ez a szituáció egyszerre tükrözi számomra fakticitásomat és szabadságomat. A világ – egy bizonyos objektív struktúrája mentén, amely körülvesz – szabadon végrehajtandó feladatok formájában szabadságomra utal; nincs semmilyen kényszer, hiszen szabadságom folyamatosan felhasználja lehetőségeimet, a világbeli lehetőségek pedig csak jelzik és kínálják magukat. Ezért tulajdonképpen soha nem határozhatom meg úgy magam, hogy szituációban *vagyok*: egyrészt azért, mert nem rendelkezem önmagam pozicionális tudatával; másrészt mert saját semmim vagyok. Ebben az értelemben – és mert az vagyok, ami nem, és nem az vagyok, ami – igazán még *létezőként* sem tudom meghatározni magamat – miközben az ajtónál hallgatózom, teljesen transzcendens valómmal még ezalól az ideiglenes meghatározás alól is kivonom magam; mint láttuk, innen ered a rosszhiszeműség. Tehát nemcsak hogy nem vagyok képes *ismerni* magamat, de a létem maga is megvonja magát tőlem – habár létemben maga ez a megvonás *vagyok* –, és egyáltalán semmi sem vagyok. Nincs *itt* semmi, csak egy puszta semmi, amelyet egy világban elkülö-

nülő objektív egész, egy valós rend, egy cél alapján elrendezett eszközegyüttes kerít körbe és alakít ki.

Hirtelen azonban lépéseket hallok a folyosón: valaki lát engem. Mit jelent ez? Azt, hogy valami hirtelen megérint létemben, és létem struktúráiban alapvető módosulások mennek végbe – olyan módosulások, amelyeket a reflexív *cogito* segítségével meg tudok ragadni és fogalmilag rögzíteni tudok.

Most először létezem *énként* reflektálatlan tudatom számára. Az énnek ezt a betörését gyakran úgy írták le: látom *magamat*, mert *valaki* lát. Ez így azonban nem egészen pontos. Vizsgáljuk meg kicsit alaposabban: amíg az önmagáértvalót csak önmagában tekintettük, fenn tudtuk tartani, hogy a reflektálatlan tudatban nem lakozhat én: az én mint tárgy csak a reflektált tudat számára létezik. Az én azonban most elkezdi kísérteni a reflektálatlan tudatot. A reflektálatlan tudat azonban a világ*nak* a tudata. Az én tehát a világbeli tárgyak szintjén létezik számára; az én megjelenítésének szerepe, amely eddig csak a reflexív tudatot illette meg, most a reflektálatlan tudathoz járul. Csakhogy a reflexív tudat az ént közvetlenül birtokolja mint tárgyat. A reflektálatlan tudat azonban a *személyt* nem közvetlenül és nem mint *saját* tárgyát ragadja meg: a személy *a másikért való tárgyként* van jelen a tudatnál. Ez annyit jelent, hogy csak azért vagyok éntudat, mert megvonom magam önmagamtól, de nem oly módon, hogy saját semmim alapja vagyok, hanem hogy saját alapommal önmagamon kívül rendelkezem. Csak a másikra való utalásként vagyok önmagam számára. Ezen azonban mégsem azt kell értenünk, hogy a tárgy egy másik, és hogy a tudatomban jelenlévő *ego* egy másodlagos struktúra, és az objektum-másikra utaló jelölés. A másik itt nem tárgy, és anélkül nem is lehet tárgy, mint azt megmutattuk, hogy ugyanakkor az én ne szűnne meg a másikért-való-tárgy lenni, és ezzel ne tűnne el. A másikat tehát nem tárgyként célzom meg, és saját *egómat* sem számomra való tárgyként, nem is vagyok képes olyan üres intencióval irányulni erre az *egó*ra, ahogy egy tárgyra irányulok, amely jelenleg elérhetetlen számomra; egy olyan semmi választja el tőlem, amit nem tudok betölteni, mivel éppen hogy úgy ragadom meg, *mint ami nem számomra van*, hanem eleve a *másik* számára létezik; egyáltalán nem úgy célzom meg tehát, hogy az egyszer majd adott lehet számomra, hanem épp ellenkezőleg, úgy, mint ami eleve megvonja magát tőlem, és soha nem fog hozzám tartozni. S mégis az *vagyok*, nem utasítom el, mint egy idegen képmást, úgy van jelen számomra, mint egy én, aki anélkül *vagyok*, hogy *ismerném*, hiszen a szégyenben (más esetekben a büszkeségben) felfedezem. A szégyen és a büszkeség tárja fel számomra a másik tekintetét és saját magamat e tekintet végpontjában, aminek köszönhetően *megélem*, de nem *ismerem meg* a szituációt, hogy néznek. Márpedig a szégyenben, ahogy azt e fejezet elején megjegyeztük, *önmagamat* szégyellem, a szégyen

annak az *elismerése*, hogy igenis az a tárgy vagyok, amelyet a másik néz, és amelyről ítéletet alkot. Csak szabadon szégyenkezhetem, mivel szégyellt önmagam soha nem válhat *adott* tárggyá. Eredendően tehát reflektálatlan tudatom és nézett-*egóm* között nem megismerő, hanem létviszony van. Az én, akit a másik ismer, mindenféle ismereten túl vagyok, amellyel egyáltalán rendelkezhetem. S egy olyan világban vagyok ez az én, amelyet a másik elidegenített tőlem, hiszen a másik tekintete magába foglalja létemet, de ezzel együtt a falakat, az ajtót, a kulcslyukat is; az összes ilyen eszköz, melyek közegében létezem, olyan arcát fordítja a másik felé, amely eleve megvonja magát tőlem. Tehát itt a másik számára vagyok saját *egóm* egy olyan világ közegében, amelyik a másik felé áramlik. Az imént belső vérzésnek neveztük *saját* világomnak ezt a másik felé áramlását: el tudtuk azonban állítani ezt a vérzést, lokalizálhattuk, mivel a másikat, aki felé a világ áramlott, *saját* világom egy dolgává tudtam alvasztani. Egy csepp vér sem veszett tehát kárba, mindent visszanyertünk, bekerítettünk, lokalizáltunk, még ha egy olyan létben is, amelybe nem tudok behatolni. Most azonban ez az áramlás már megfékezhetetlen, beleveszik a külsődlegességbe, a világ a világomon kívülre folyik, s én is önmagamon kívülre folyok. A másik tekintete saját létemen túl tesz létezővé ebben a világban, egy olyan világ közegében, amelyik egyszerre *ez-itt* és ugyanakkor túl is van ezen a világon. Miféle viszonyt tudok fenntartani ezzel a léttel, amelyik én vagyok, és amelyiket a szégyen fedett fel előttem?

Először is létviszonyt. Ez a lét *vagyok*. Egyetlen pillanatra sem gondolhatom, hogy tagadni lennék képes – szégyenem egyfajta vallomás. Később persze felhasználhatom a rosszhiszeműséget, hogy elrejtsem magam elől, de a rosszhiszeműség szintén egy vallomás, hiszen éppen arra törekszem általa, hogy elmeneküljek az elől a lét elől, ami vagyok. Ez a lét azonban, ami most vagyok, nem az „annak kell lennem" és nem is a „voltam" módján vagyok. Nem én alapozom meg létében, nem tudom közvetlenül létrehozni, de nem is cselekedeteim közvetett és rideg okozata, mint az árnyékom a földön, a tükörképem az üvegben, amelyik együtt cselekszik azokkal a mozdulatokkal, amelyeket végzek. Ez a lét, amelyik én vagyok, egy bizonyos meghatározatlanságot, egy bizonyos kiszámíthatatlanságot rejt magában. S ezek az új tulajdonságok nem kizárólag abból erednek, hogy nem tudom *megismerni* a másikat, hanem inkább és főként abból, hogy a másik szabad; vagy pontosabban, és a meghatározást megfordítva, a másik szabadsága annak a létnek a nyugtalanító meghatározatlanságán keresztül tárul fel számomra, amelyik az ő számára vagyok. Ez a lét tehát nem az én lehetőségem, nem szabadságom belsejében rejtőzik: éppen hogy szabadságom határát, „hátoldalát" alkotja, abban az értelemben, ahogy a kártyák hátoldaláról szoktunk beszélni; teherként adott számomra, amit anélkül kell hordoznom,

hogy valaha is feléje tudnék fordulni, hogy megismerjem, anélkül, hogy akár csak a súlyát is pontosan érezni tudnám; ha árnyékomhoz hasonlítható, akkor egy olyan árnyék, amelyik egy kiszámíthatatlanul mozgó anyagra vetül, oly módon, hogy semmilyen hivatkozási rendszer nem áll rendelkezésünkre a mozgásaiból adódó változások előrejelzésére. S mégis az *én* létemről van szó, nem pedig létem egy képmásáról. Az én létemről van szó, amely a másik szabadságában és által íródik. Mintha egy olyan létdimenzióval rendelkeznék, amelyet egy eredendő semmi választ el tőlem: s ez a semmi a másik szabadsága. A másiknak létre kell hoznia számára-való-létemet, amennyiben saját létének kell lennie, ezért minden egyes szabad magatartásom egy olyan új közegben kötelez el, amelyben létem anyagát a másik kiszámíthatatlan szabadsága alkotja. Ám szégyenemmel mégis magamnak vindikálom a másiknak ezt a szabadságát, s a tudatok alapvető egységét állítom – nem a monászok harmóniáját, amit néha az objektivitás garanciájának tekintettek, hanem egy létegységet, mivel elfogadom és azt akarom, hogy a többiek olyan létet nyújtsanak számomra, amelyet én elismerek.

A szégyen érzése azonban feltárja számomra, hogy ez a lét én magam *vagyok*. Nem a *voltam* vagy a „lennem kell" módján, hanem *önmagában-valóan*. Csak épp én magam nem tudom megvalósítani, hogy a másik számára például „le vagyok ülve"; sőt, azt is mondhatjuk, hogy egyszerre az vagyok, és nem vagyok az. Elég, ha a másik néz, és máris az vagyok, ami vagyok. Persze nem önmagam számára: csak akkor sikerülhet megvalósítanom, amit a másik tekintetében megragadok, ha mindig tudat maradok; viszont mindig a másik számára. Az önmagáért-való semmítő eltávolodása újra rögzül, az önmagában-való megint visszazárul az önmagáért-valóra. Ez az átváltozás azonban megint csak a *távolban* történik: a másik számára úgy *vagyok ülve*, ahogy ez a tintatartó az asztal*on van*; a másik számára úgy *hajolok oda a kulcslyukhoz*, ahogy ez a fa *hajlik meg* a szélben. A másik számára tehát levetkőztem transzcendenciámat. Mivel transzcendenciámnak bárki is lesz tanúja, vagyis bárki által is határozódik meg *nem* ekként a transzcendenciaként, ezért mindig pusztán megfigyelt transzcendenciává, adott-transzcendenciává válik, vagyis a puszta tény természetét ölti magára, amivel a *másik* kívülről ruházza fel, nem egy átalakításnak vagy torzításnak köszönhetően, amelyet saját fogalmain keresztül helyez bele, hanem a létéből magából adódóan. Ha létezik másik, bármilyen is legyen, bárhol is legyen, bármilyen viszonyban is álljon velem, anélkül, hogy léte felbukkanásán kívül bármilyen egyéb hatást tenne rám, máris kívülséggel, *természettel* rendelkezem. A másik létezése eredendő bukásomat jelenti, s a szégyen – ahogy a büszkeség is – önmagam természetként való felfogása, még akkor is, ha ez a természet megvonja magát tőlem és önmagában megismerhetetlen. Egyszerűen fogalmaz-

va, ez nem azt jelenti, hogy mivel úgy érzem, elvesztettem szabadságomat, ezért *dologgá* válok, hanem hogy a dologiság már mindig is ott van, megélt szabadságomon kívül, mint annak a létnek egy attribútuma, amelyik a másik számára vagyok. A másik tekintetét már saját *cselekedetem* belsejében megragadom – mint lehetőségeim megkövülését és elidegenülését. Ezeket a lehetőségeket, amelyek magam *vagyok*, és amelyek transzcendenciám feltételét alkotják, a félelem, a szorongó és tétova várakozás miatt úgy élem meg, hogy azok máshol adódnak, a másiknál, arra várva, hogy a saját lehetőségeivel transzcendálja őket. S a másik mint tekintet csak ennyi: az én transzcendált transzcendenciám. Kétségtelen, hogy mindig saját lehetőségeim *vagyok* e lehetőségek(nek a) nemtételező tudata módján; ugyanakkor azonban a másik tekintete elidegeníti őket tőlem: egészen odáig terjedően, hogy tételezve ragadom meg őket a világon és a világban – mint eszközök lehetőségeit. A sötét zug a folyosón az elrejtőzés lehetőségét saját félhomályának egyszerű minőségeként, félhomályának csalogatásaként nyújtja számomra; a tárgynak ez a minősége vagy eszköz volta kizárólag őhozzá tartozik, s objektív és ideális tulajdonságként adódik, a fentebb *szituációnak* nevezett összességhez tartozónak mutatja magát. A másik tekintetével azonban az összességek egy új szerveződése rakódik rá erre az elsőre. Magamat látottként megragadni valójában annyit jelent, mint magamat látottként a *világban* és a világ alapján megragadni. A tekintet nem szakít ki az univerzumból, hanem szituációm belsejében talál el, és csak az eszközökkel való felbonthatatlan viszonyaimon belül ragad meg: ha ülni látnak, akkor „egy-széken-ülve" kell lássanak, ha lehajoltnak, akkor annak „a-kulcslyukhoz-hajolt" formában kell megvalósulnia stb. Ugyanakkor azonban az én elidegenedése, amit a *látvalenni* jelent, annak a világnak az elidegenedését is maga után vonja, amelyet magam körül megszervezek. Úgy látnak ezen a széken ülni, ahogy én azt egyáltalán nem látom, képtelen vagyok úgy látni, képtelen vagyok úgy felfogni, ahogy az más viszonyokkal és más távolságokkal a többi dolog között, melyeknek szintén van egy előttem rejtett arcuk, új és másként tájolt együttessé szerveződik. Tehát ily módon én, aki saját lehetőségeim vagyok, s ezért az vagyok, ami nem, és nem az vagyok, ami, valami *vagyok*. S ami vagyok – és ami eleve megvonja magát tőlem –, az *a világ közegében* vagyok, mivel az megvonja magát tőlem. Így tehát a másik tekintetének hatására felbomlik a tárgyhoz vagy a tárgy potencialitásához való viszonyom, és a világban jelenik meg számomra mint a tárgyak használatára való lehetőségem, de az is csak annyiban, amennyiben ez a lehetőség eleve megvonja magát tőlem, vagyis amennyiben a másik saját lehetőségei felé túllép rajta. A sötét zug lehetősége például a zugba való elrejtőzés adott lehetőségévé válik, pusztán azért, mert a másik e lehetőségen képes saját maga azon lehetősége felé túllépni, amit a zug zseblámpával való bevilágítása

jelent. A lehetőség ott van, megragadom, de mint távolit, mint a *másikban* lévőt, megragadom szorongásommal és az elrejtőzés visszautasítása melletti döntésemmel, mint ami „*csak kevéssé biztonságos*". Lehetőségeim tehát annyiban vannak jelen reflektálatlan tudatom számára, amennyiben a másik *leselkedik utánam*. Ha egészen közelről látom viselkedését, zsebre tett kezét, amelyben fegyvert szorongat, a vészcsengőre helyezett ujját, amellyel kész riasztani „a legkisebb gyanús mozdulatomra" is, akkor lehetőségeimre kívülről és őáltala ébredek rá, miközben mégis azokként *vagyok*, kicsit úgy, ahogy a nyelv révén objektív módon értesülünk gondolatunkról ugyanabban a pillanatban, amikor arra gondolunk, *hogy* nyelvi formába öntjük. E kiszakadásomat, amely ural és magával ragad, és amely én *vagyok*, a rám leselkedő tekintetből olvasom ki, és egy másik tekintetből: a rám szegezett fegyverből. A másik tudatja velem, mivel ő már előre látta és számított rá. Úgy tudatja velem, hogy túllép rajta és elejét veszi. Én azonban magát ezt a túllépést nem ragadom meg, csupán lehetőségem halálát. Aprócska halál, hiszen az elrejtőzésre való lehetőségem még mindig az *én* lehetőségem marad, s amennyiben a lehetőségem *vagyok*, az továbbél, a sötét sarok továbbra is jelez, és saját potencialitását hirdeti. Ha azonban az eszközszerűséget úgy határozhatjuk meg, mint a „valami felé való túllépés lehetőségét", akkor saját lehetőségem is eszközzé válik. A szegletbe való rejtőzésem lehetősége azzá válik, amin a másik túlléphet saját lehetősége felé, hogy leleplezzen, azonosítson, felismerjen. A *másik számára* ez egyszerre akadály és eszköz, ahogy minden eszköz is. Akadály, mivel újabb cselekvésekre kényszeríti (felém közelíteni, bekapcsolni a zseblámpát). Eszköz, mivel ha egyszer felfedezett a zsákutcaszerű zugban, akkor „megvagyok". Másként fogalmazva, minden másikkal szembeni cselekvés eleve eszközül szolgálhat a másiknak, hogy ellenem fordítsa. S a másikat éppen hogy nem annak higgadt megfigyelése alapján ragadom meg, hogy mit reagálhat cselekvésemre, hanem egy olyan félelem alapján, amellyel minden lehetőségemet ambivalens módon *megélem*. A másik lehetőségeim rejtett halálát jelenti, amennyiben ezt a halált a világ közegében rejlőként élem meg. Lehetőségemnek az eszközhöz való viszonya csupán két olyan eszköz közötti viszony, amelyeket rajtam kívül igazítottak egymáshoz, egy olyan cél alapján, amit én nem látok. A másik *egyszerre* lép túl a sötét sarok homályosságán és ott rejtőzésem lehetőségén, amikor – még azelőtt, hogy bármilyen menekülő mozdulatot tehetnék – megvilágítja a szegletet zseblámpájával. A hirtelen megdöbbenéssel tehát, amely akkor ér, amikor a másik tekintetével szembesülök, azt élem át, hogy hirtelen elidegenül tőlem az összes lehetőségem, s valahol távol, a világ közegében a világ tárgyainak egyikévé válik.

Ebből azonban két fontos következtetés adódik. Az első, hogy saját lehetőségem rajtam kívül *valószínűséggé* változik. Mivel a másik úgy ragadja meg, mint

amit egy olyan szabadság birtokol, amelyik nem ő, s amelynek ő csak megfigyelőjévé válik és csak a hatásait mérlegeli, ezért a lehetőségem számára csupán valami meghatározatlanság a lehetőségek játékterén belül, de magam is pontosan eszerint tekintek rá. Ez később, amikor a nyelven keresztül már közvetlen kapcsolatban állunk a másikkal és fokozatosan megtudjuk, mit gondol rólunk, egyszerre lelkesíthet és borzaszthat el minket: „Esküszöm, megteszem!" – „Könnyen meglehet. Ezt állítod, és én készséggel elhiszem; tényleg előfordulhat, hogy megteszed." Ennek a párbeszédnek az értelme maga implikálja, hogy a másik eredendően úgy áll szemben szabadságommal, mint egy meghatározatlan és adott tulajdonsággal, lehetőségeimmel pedig mint valószínűségekkel. Ezért érzem eredendően amott magam, a *másikért* valóan, s létemnek ez a fantom-kezdeménye legbensőmig érint, hiszen a szégyen, a düh és a félelem révén továbbra is vállalom magam mint olyat. Vakon vállalom magam, hiszen nem *tudom*, mit vállalok: egyszerűen csak az *vagyok*.

Másrészt saját eszköz-lehetőségem úgy jelenik meg, mint amelyen a másik már túllépett és beleszőtte a világ szövetébe. A másik tekintetének hatására a „szituáció" megvonja magát tőlem, vagy, hogy egy köznapi, de a dolgot jól megvilágító kifejezést használjunk: *már nem vagyok ura a helyzetnek*. Vagy pontosabban ura maradok, de a helyzet már egy olyan valós dimenzióval rendelkezik, amelyben megvonja magát tőlem, amellyel a kiszámíthatatlan fordulatok másként *létezővé* teszik, mint amilyennek számomra megjelenik. Persze amikor egyedül vagyok, akkor is tehetek olyasmit, aminek a következményei éppen ellentétesek lesznek előzetes sejtéseimmel és vágyaimmal: finoman közelebb húzom magamhoz az asztalkát, hogy elérjem azt a törékeny vázát, ettől azonban felborul egy bronz szobrocska, és darabokra töri a vázát. Csakhogy nincs itt semmi, amit ne láthattam volna előre, ha kicsit figyelmesebb vagyok, ha jobban odafigyeltem volna a tárgyak elhelyezkedésére stb., stb.: *nincs semmi, ami eleve megvonta volna magát tőlem*. A másik megjelenése ezzel szemben egy olyan tényező megjelenésével jár a szituáción belül, amelyet én nem akartam, amelynek nem vagyok az ura, és amely eleve megvonja magát tőlem, hiszen az a *másikért* van. Ez az, amit Gide nagyon szerencsésen az „ördög részének" nevezett. A dolgok kiszámíthatatlan és mégis valós *fonákja*. Ezt a kiszámíthatatlanságot igyekezett leírni Kafka *A per* és *A kastély* című műveiben: bizonyos értelemben minden, amit K. és a földmérő tesznek, hozzájuk tartozik, és amennyiben a világra hatnak, a következmények pontosan meg is felelnek várakozásaiknak, vagyis sikeres cselekvések. Ugyanakkor azonban e cselekvések *igazsága* folyamatosan megvonja magát tőlük, a cselekvések eredendően rendelkeznek egy értelemmel, amely a *valódi értelmük*, s amit sem K., sem a földmérő nem látnak. Kafka ezzel kétségtelenül a szent transzcendenciáját kívánta elérni;

az emberi cselekedet a szent számára válik igazsággá. Isten azonban itt csupán a végsőkig kiterjesztett másik fogalma. Erre még visszatérünk. *A per*nek ez a nyugtalanító és bizonytalan légköre, ez a tudatlanság, amely mégis eleven, ez a teljes homály, amely csak a teljes átlátszóságon keresztül sejlik fel, nem egyéb, mint a másikért-a-világ-közegében-létünk leírása. A szituáció tehát, amikor a másik túllép rajta, megdermed és *alakká* rendeződik körülöttem, abban az értelemben, ahogy a Gestalt-pszichológusok használják ezt a kifejezést: egy adott szintézissel van itt dolgunk, amelynek én alkotom az alapvető struktúráját; s ez a szintézis egyszerre rendelkezik ek-sztatikus kohézióval és önmagában-való jelleggel. Kapcsolatom az emberekkel, akik beszélnek és akiket kémlelek, egy csapásra adott számomra önmagamon kívül, mint annak a kapcsolatnak a megismerhetetlen szubsztrátuma, amit magam létesítek. Különösen saját *tekintetem* vagy távolság nélküli kapcsolatom vetkőzi le magáról transzcendenciáját, mivel *nézett-nézéssé* válik. Az embereket, akiket *látok*, tárgyakká merevítem, ugyanolyan vagyok hozzájuk képest, amilyen a másik hozzám képest; amikor őket nézem, azt mérlegelem, hogy mire lennék képes. Ha azonban a másik nézi őket és engem is, akkor tekintetem elveszíti hatalmát: nem lehet őket a *másikért* való tárggyá változtatni, mivel már eleve tekintetének a tárgyai. Tekintetem csupán az én-tárgynak a látott-tárgyhoz való viszonyulását mutatja a világ közegében, valamiféle vonzást, amelyet két tömeg a távolból fejt ki egymásra. E tekintet köré rendeződnek egyrészt a tárgyak – a látottaktól való távolságom *létezik* ugyan, de azt összefogja, körüljárja és összesűríti tekintetem, az egész „tárgy-távolság" csupán egy háttér, amelyből a tekintet egy „ez" módjára válik ki a világ hátterén –, másrészt beállítódásaim, amelyek a tekintet „fenntartásához" használt eszközök sorozataként adódnak. Ebben az értelemben egy szervezett egészet alakítok ki, amely tekintetként *van*, egy objektum-tekintet vagyok, vagyis belső célszerűséggel felruházott eszközök együttese, amely képes eszköz-cél viszonyba lépni, hogy megvalósítsa egy másik tárgy távoli jelenlétét. A távolság azonban *adott számomra*. Mivel nézett vagyok, nem én teremtem a távolságot, beérem annyival, hogy *átszelem* azt. A másik tekintete nyújtja a térbeliséget. Önmagunkat nézettként megragadni annyi, mint önmagunkat térbeliesítő-térbeliesített-ként megragadni.

A másik tekintetét azonban nem csupán térbeliesítőként ragadjuk meg: a másik tekintete *temporalizáló* is. Megjelenése egy olyan „Erlebnis"-ben tárul fel számomra, amelyet eleve lehetetlen egyedül elérnem: a szimultaneitás élményében. Egy olyan világból, amelyik csak egyetlen önmagáért-valónak létezne, nem érthetnénk meg a szimultaneitást, csak az együttes jelenléteket, hiszen az önmagáért-való önmagán kívül mindenütt elveszik a világban, és minden létet saját kizárólagos jelenlétének egységével kapcsol össze. A szimultaneitás azonban

két olyan létező időbeli viszonyát feltételezi, amelyeket semmilyen további kapcsolat nem köt össze egymással. Két olyan létező, amelyek ellentétes hatást fejtenének ki egymásra, éppen azért nem lenne szimultán, mert ugyanahhoz a rendszerhez tartoznának. A szimultaneitás tehát nem a világbeli létezőkhöz tartozik, hanem két *valaminél való jelenlétnek* tekintett jelennek a világnál való együttes jelenlétét feltételezi. Pierre világ*nál* való jelenléte az én jelenlétemmel *együtt* szimultán. A szimultaneitás eredendő fenoménjét tehát az alkotja, hogy a pohár *egyszerre* van Pierre számára és számomra. Ez tehát az összes szimultaneitás egyfajta alapját feltételezi, amely szükségszerűen egy olyan másik jelenléte kell legyen, aki az én saját időbeliesülésemnél időbeliesül. Ám pontosan azzal, hogy a másik *önmagát* időbeliesíti, magával együtt *engem* is időbeliesít: amikor saját ideje felé tart, én is megjelenek számára az egyetemes időben. A *másik tekintetét* úgy ragadom meg, mint amely az *én* időmet új dimenzióval ruházza fel. Mint olyan jelen, amelyet a másik az *én* jelenemként ragad meg, saját jelenlétem egy kívülivel rendelkezik; ez a jelenlét, amelyik *számomra* jeleníti meg magát, abban a jelenben, amelyben a másik jelenné válik, elidegenedik tőlem; amikor a másik nálam való jelenlétté válik, az egyetemes jelenbe vagyok belevetve. Az egyetemes jelenlét azonban, amelyben elhelyezkedem, csupán saját egyetemes jelenem elidegenítése – a fizikai idő egy olyan tiszta és szabad időbeliesülés felé áramlik, amely nem én vagyok; ennek a szimultaneitásnak a horizontján, amit megélek, egy olyan abszolút időbeliesülés rajzolódik ki, amelytől egy semmi választ el.

A világ tér-időbeli tárgyaként, egy tér-időbeli szituáció alapvető struktúrájaként a másik ítéleteinek szolgáltatom ki magam a világban. Ezt szintén a *cogito* tiszta teljesítményén keresztül ragadom meg: nézve lenni annyi, mint önmagamat megismerhetetlen ítéletek ismeretlen tárgyaként ragadni meg, kiváltképpen értékítéletek tárgyaként. De mikor a szégyen vagy a büszkeség révén elismerem ezen ítéletek megalapozottságát, ugyanakkor továbbra is annak veszem őket, amik: az adotton való szabad túllépésnek a lehetőségek felé. Az ítélet a szabad lét transzcendentális aktusa. Tehát az, hogy néznek, olyan létté tesz engem, aki védtelen egy szabadsággal szemben, amely nem az övé. Ebben az értelemben mondhatjuk magunkat „szolgának", amikor a másiknak megjelenünk. Ez a szolgaság azonban nem az *élet* – történelmi és valószínűleg felszámolható – következménye a tudat absztrakt formájában. Annyiban vagyok szolga, amennyiben létemben függő vagyok egy olyan szabadság belsejében, amely nem az enyém, és amely létem feltételét jelenti. Szolga vagyok, mivel olyan értékek tárgyát képezem, amelyek anélkül minősítenek engem, hogy hatni tudnék erre a minősítésre, vagy akár meg tudnám ismerni azokat. Ugyanakkor *veszélyben* is vagyok, mivel olyan lehetőségek eszköze vagyok, amelyek nem az én lehetőségeim, és amelyeknek csak puszta létemen túli jelenlétébe tudok belelátni, s amelyek

tagadják transzcendenciámat, hogy általam nem ismert céloknak tegyenek eszközévé. Ez a veszély pedig nem járulékos, hanem része másikért-való-létem állandó struktúrájának.

Végére értünk a leírásnak. Mielőtt azonban az eredményeket a másik feltárására használhatnánk, meg kell jegyeznünk, hogy a leírást *teljesen a cogito síkján végeztük el*. Csupán a másik tekintetére adott szubjektív reakciókat fejtettük ki, a félelmet (a másik szabadságával szembeni veszélyben lét érzését), a büszkeséget vagy a szégyent (azt az érzést, hogy végső soron azok vagyunk, amik, de máshol, amott, a másik számára), szolgaságom elismerését (összes lehetőségem elidegenedésének érzését). Azonkívül ez a kifejtés egyáltalán nem többé-kevésbé homályos *ismeretek* fogalmi rögzítése volt. Mindezeket bárki megtapasztalhatja: mindenki rajtakapható bűnös vagy csupán nevetséges viselkedésen. A radikális módosulást tehát, amit itt elszenvedünk, egyáltalán nem egy ismeret betörése provokálja ki, hanem már önmagában is a radikális megszilárdulásomat és rétegekre bomlásomat jelenti, amely független lehetőségeimtől és „számomra-valóságom" struktúráitól, viszont egy csapásra a létezés új dimenziójába taszít: a *nem-feltárultságéba*. A tekintet megjelenését tehát olyan ek-sztatikus létviszony felbukkanásaként ragadom meg, amelynek egyik végpontján én vagyok mint önmagáért-való, aki az, ami nem, és nem az, ami, és másik végpontján is én vagyok, de hatókörömön, cselekedeteimen, ismereteimen kívül. S mivel ez a másik végpont éppen hogy egy szabad másik végtelen lehetőségeivel áll kapcsolatban, ezért nem-feltárult tulajdonságok végtelen és kimeríthetetlen szintézisét jelenti. A másik tekintetének hatására *látom*, ahogy feloldódom a világ közegében, mint veszélyben lévő, mint helyrehozhatatlan lét. Viszont nem *tudom*, hogy *melyik* dolog vagyok én, hogy *melyik* az én helyem a világban, hogy ez a világ, amelyben vagyok, melyik arcát fordítja a másik felé.

Most már pontosítani tudjuk a másik általi és a másik tekintetében való felbukkanás értelmét. A másik soha nem tárgyként adott számunkra. A másik objektiválása tekintetként való létezésének eltűnését jelenti. Egyébként, ahogy láthattuk, a másik tekintete a másik *szemeinek* mint a tekintetét mutató tárgynak az eltűnésével jár. A másik nem lehet saját másikért való létem horizontján üresen megcélzott tárgy sem. A másik objektiválása, mint látni fogjuk, saját létem védekezése, amely éppen saját másik számára való létem alól szabadít fel, amivel a másikat számomra való léttel ruházom fel. A tekintet fenoménjében a másik eleve olyan lét, aki nem lehet tárgy. Ugyanakkor azonban látjuk, hogy nem lehet önmagamnak önmagamhoz fűződő viszonya sem, amelyben *nem-feltárultként* bukkannék fel saját magam számára. A másikat *figyelmemmel* sem célozhatom meg: ha a másik tekintetének felbukkanásán belül a tekintetre vagy a másikra *figyelek*, ezt csak *mint tárgyra* való odafigyelést tudom végrehajtani,

mivel a figyelem tárgyakra való intencionális ráirányulást jelent. Ebből azonban nem kell arra következtetnünk, hogy a Másik valamilyen absztrakt feltétel, az ek-sztatikus viszonyulás valamilyen fogalmi struktúrája: valójában nincs itt semmilyen valóságosan elgondolt tárgy, amelynek a másik egyetemes és formális struktúrája lehetne. Persze a másik saját nem-feltárult-létem feltételét alkotja. De konkrét és individuális feltételét. A világ közegében létemhez nem annak egyik integráns részeként kapcsolódik, hiszen éppen ő transzcendálja azt a világot, amelynek közegében nem-feltárult vagyok, így tehát nem lehet sem tárgy, sem egy tárgy formális és konstitutív összetevője. Amint láttuk, a másik nem jelenhet meg tapasztalatom egységesítő és szabályozó kategóriájaként, mivel találkozom vele. Mi akkor tehát?

Mindenekelőtt az a lét, amely felé nem irányítom figyelmemet. Az, aki néz engem, de akit én még nem nézek, az, aki engem *nem-feltárultként* nyújt önmagamnak, anélkül azonban, hogy ő maga feltárulna; aki úgy van jelen számomra, hogy megcéloz engem, és nem úgy, hogy én célzom meg őt; ő a konkrét és elérhetetlen pólusa menekülésemnek, lehetőségeim elidegenedésének és a világ egy olyan másik világ felé áramlásának, amely *ugyanaz*, mint ez a világ, mégsem lehet összeköttetésbe hozni vele. Viszont nem is különülhet el ettől az elidegenedéstől és ettől az áramlástól, mivel ő azok értelme és iránya – az áramlást nem annak *valós* és *kategoriális* összetevőjeként kísérti, hanem olyan jelenlétként, amely rögzül és világivá válik, amikor „megjeleníteni" próbálom, és amely soha nem jelenlévőbb és sürgetőbb, mint amikor nem figyelek rá. Ha például teljes egészében szégyenemben létezem, a másik az a hatalmas és mégis láthatatlan jelenlét, amely fenntartja ezt a szégyent, és minden oldalról körülfogja azt, nem-feltárult-létem fennmaradásának közegeként. Lássuk tehát mi mutatkozik meg a másikból mint *nem-feltárhatóból* nem-feltártságom eleven tapasztalatán keresztül!

Először is a *másik tekintete* mint objektivitásom szükségszerű feltétele minden számomra való objektivitás szétrombolását jelenti. A másik tekintete a világon keresztül ér el engem, s nem csupán önmagam átalakulásával, hanem a *világ* teljes átváltozásával is jár. Egy nézett világban néznek. A másik tekintete – ami néző-tekintet és nem nézett-tekintet – tagadja a tárgyaktól való távolságomat és szétteríti a saját távolságait. A másik tekintete közvetlenül adódik, mint aminek köszönhetően a távolság egy távolság nélküli jelenlét belsejében jön világra. Meghátrálok, meg vagyok fosztva saját világomhoz fűző távolság nélküli jelenlétemtől, és távolságra kerülök a másiktól is: tizenöt lépésre leszek az ajtótól, hat méterre az ablaktól. A másik önmagától egy bizonyos távolságra lévővé próbál tenni. Amíg azonban tőle hat méterre lévővé tesz, távolság nélkül kell jelen lennie nálam. Így a dolgoktól és a másiktól való távolságom tapasztalatá-

ban megtapasztalom a másik távolság nélküli jelenlétét. Még ezen az absztrakt leíráson keresztül is mindenki el fogja ismerni a másik tekintetének ezt a közvetlen és intenzív jelenlétét, aki gyakran tölti be ezt a jelenlétet a szégyen érzésével. Másként fogalmazva, amikor úgy érzem, hogy néznek, a másik egyfajta világon túli jelenléte valósul meg előttem: a másik nem az *én* világom „közegében" néz engem, hanem teljes transzcendenciájával jön a világ felé és felém, mivel semmilyen távolság nem választja el tőlem, semmiféle világbeli tárgy, se valós, se ideális, semmilyen világbeli test, mivel csupán az a természete, hogy másik. A másik tekintetének megjelenése tehát nem *világon belüli* megjelenés: tekintete sem az „enyémben", sem az „övében" nincs. És a viszony, amely a másikkal egyesít, nem lehet külsődleges viszony a világon belül – a másik tekintete által konkrét igazolást nyer számomra, hogy létezik egy világon túli. A másik mindenfajta közvetítő nélkül van jelen számomra, mint olyan transzcendencia, *amely nem az enyém*. Ez a jelenlét azonban nem kölcsönös: a világ teljes sűrűsége szükséges ahhoz, hogy jelen legyek a másiknál. A másik mindenütt jelenvaló és megragadhatatlan transzcendencia, amely közvetítő nélkül helyeződik rám, amennyiben nem-feltárult-létem vagyok, s hatására a lét végtelenje választ el önmagamtól, amennyiben ez a tekintet egy távolságokkal és eszközökkel teli világ közepébe helyez – ezt jelenti a másik tekintete, amikor először tekintetnek bizonyul számomra.

Ezenkívül azonban, amikor a másik rögzíti lehetőségeimet, feltárja számomra annak lehetetlenségét is, hogy tárgy legyek, hacsak nem a másik szabadságának tárgya. Önmagam számára nem lehetek tárgy, hiszen az vagyok, ami vagyok, s mivel a reflexió megkettőzésre irányuló, csak saját forrásaira támaszkodó törekvése kudarcba fullad, mindig újra és újra meg kell ragadnom magam. S mihelyt naiv módon azt feltételezem, hogy anélkül is lehetek objektív lét, hogy ezzel számolnom kellene, ezzel hallgatólagosan már feltételezem a másik létezését, hiszen hogyan másként lehetnék objektív, ha nem egy szubjektum számára? A másik tehát számomra elsődlegesen az a lét, aki számára tárgy vagyok, vagyis az a lét, *aki által* objektivitásomra szert teszek. Ha csak egyetlen tulajdonságomat is képes vagyok objektív módon felfogni, a másik máris adott. És nem úgy, mint saját univerzumom létezője, hanem mint tiszta szubjektum. Ez a tiszta szubjektum tehát, akit per definitionem nem tudok *megismerni*, vagyis tárgyként tételezni, már mindig *itt* van, a hatókörömön kívül és távolság nélkül, mihelyt tárgyként próbálom megragadni önmagamat. A tekintet bizonyosságában pedig, miközben nem-feltárult objektivitásnak bizonyulok önmagam számára, közvetlenül és saját létemmel együtt megbizonyosodom a másik megragadhatatlan szubjektivitásáról is.

Ugyanakkor azonban megbizonyosodom végtelen szabadságáról is. Hiszen lehetőségeim csak egy szabadság számára és által rögzülhetnek és szorulhatnak határok közé. Egy materiális akadály nem rögzítheti lehetőségeimet, az csupán alkalom arra, hogy más lehetőségek felé vetüljek ki. Egy materiális akadály soha nem képes *kívülivel* felruházni lehetőségeimet. Nem ugyanazt jelenti ugyanis, ha azt mondjuk, hogy azért maradtunk otthon, mert esik az eső, vagy azért, mert valaki megtiltotta, hogy elmenjünk otthonról. Az első esetben én határozom el, hogy otthon maradok, mérlegelve cselekedeteim következményeit; az „eső" akadályán túllépek önmagam felé, és eszközt csinálok belőle. A második esetben azonban az elmenésre vagy maradásra irányuló lehetőségeim túllépett és rögzült formában jelennek meg, amelyeket egy szabadság egyszerre előre lát és meg is előz. Egyáltalán nem szeszélyből történik, hogy gyakran teljes természetességgel és ellenkezés nélkül tesszük azt, ami nagyon is zavarna minket, ha valaki más parancsolná. Mert a parancs és a tiltás azt követelik, hogy a másik szabadságáról saját szolgaságunkon keresztül bizonyosodjunk meg. A tekintetben tehát lehetőségeim megsemmisülésén keresztül tapasztalom meg a másik szabadságát. Lehetőségeim megsemmisülése csak egy szabadság belsejében történhet meg. Ekkor a másik szabadságának közepébe vetve és elhagyatva létezem, saját magam számára elérhetetlenül, de mégis saját magamként. E tapasztalattal összefüggésben az egyetemes időhöz való tartozásom csak úgy jelenhet meg számomra, mint amit egy autonóm temporalizáció valósít meg és hordoz magában, mivel csak egy olyan önmagáért-való vethet bele az időbe, aki önmagát temporalizálja.

A tekintet révén tehát a másikat konkrétan tapasztalom meg, mint szabad és tudatos szubjektumot, aki önmagát saját lehetőségei felé temporalizálva egy világot létesít. S e szubjektum közvetlen jelenléte minden olyan gondolat szükségszerű feltételét alkotja, amelyet önmagamról alkotni próbálok. A másik az az önmagam, akit semmi sem választ el tőlem, abszolút semmi, hacsak nem a puszta és teljes szabadsága, vagyis saját magának az a meghatározatlansága, hogy kizárólag önmagáért és által kell lennie.

Most már eleget tudunk ahhoz, hogy megpróbáljunk magyarázattal szolgálni arra a rendíthetetlen ellenállásra, amellyel a józan ész a szolipszista érveléssel szemben viseltetik. Ez az ellenállás tulajdonképpen azon a tényen alapul, hogy a másik konkrét és evidens jelenlétként adódik számomra, amelyet soha nem tudok önmagamból levezetni, és amely sem kétségbe nem vonható, sem a fenomenológiai redukció vagy bármilyen más „epokhé" tárgyává nem tehető.

Ha valaki néz engem, akkor azzal a tudattal rendelkezem, hogy tárgy *vagyok*. Ez a tudat azonban csak a másik létezésében és által keletkezhet. Hegelnek ebben igaza van. Csakhogy ez a *másik* tudat és ez a *másik* szabadság soha nem *adott*

számomra, hiszen ha az lenne, ismerném, vagyis tárgy lenne, és akkor én megszűnnék tárgy lenni. Saját megalapozottságom fogalmát vagy reprezentációját sem nyerhetem belőle. Egyrészt azért nem, mert nem „fogom fel" azt, és nem is „reprezentálom": az ilyen kifejezések újra a „megismeréshez" vezetnének visszsza, ami itt eleve nem jöhet számításba. Másrészt a szabadság mindenfajta tapasztalata, amelyet önmagamtól szerezhetek, *saját* szabadságom tapasztalata, minden tudatról szerzett konkrét megértés az *én* tudatom(nak a) megértése, maga a tudatfogalom már eleve csak az *én* lehetséges tudataimra vonatkozhat: ahogy a *Bevezető*ben megállapítottuk, a szabadság és a tudat *létezése* megelőzi és feltételéül szolgál *lényegének*: következésképp ezek a lényegek csak *saját* tudatom vagy *saját* szabadságom konkrét példányait foglalhatják magukban. Harmadrészt a másik szabadsága és tudata reprezentációim egységesítésére szolgáló kategóriák sem lehetnek. Persze, mint azt Husserl megmutatta, az „én" világom ontológiai struktúrája megköveteli, hogy egyben *másikért való világ* is legyen. Mivel azonban a másik az *én* világom tárgyait sajátos objektivitás-típussal ruházza fel, ezért neki magának is valamilyen tárgyként kell jelen lennie világomban. Ha igaz az, hogy miközben Pierre előttem ülve olvas, sajátos objektivitás-típussal ruházza fel a könyv felületét, amely feléje fordul, akkor ezt a felületet elvileg én is láthatom (bár egyelőre még megvonja magát tőlem, pontosan azáltal – mint láthattuk –, hogy olvassák), tehát ahhoz a világhoz tartozik, amelyben benne vagyok, s az eltávolításnak köszönhetően egy mágikus kapcsolaton keresztül a Pierre-tárgyhoz kapcsolódik. Ilyen körülmények között a másik fogalmát üres formaként rögzíthetjük, és állandóan felhasználhatjuk ama világ objektivitásának megerősítésére, amely az enyém. A másik jelenléte saját néző-tekintetében nem a világ megerősítésével jár, éppen hogy világtalanítja azt, mivel hatására a világ éppen hogy megvonja magát tőlem. A világ eltávolodása tőlem – ha az *relatív* és ha a másik-tárgy felé távolodik el – megerősíti az objektivitást. Ám amikor a világtól és saját magamtól való eltávolodás abszolút, és egy olyan szabadság felé történik, amelyik nem az enyém, akkor megismerőképességem már nem létezik: a világ szétbomlik, hogy amott szerveződjön világgá újra, és ez a szétbomlás már nem adott számomra, nem tudom megismerni, még csak elgondolni sem. A másik tekintetének számomra való jelenléte tehát nem is ismeret, nem is létem kivetítése, és nem is egy egységesítő forma vagy kategória. *Van*, és önmagamból soha nem tudom levezetni.

Ugyanakkor fenomenológiai epokhé alá sem tudom vonni. A fenomenológiai epokhénak a világ zárójelbe tétele a célja, hogy a transzcendentális tudatot a maga abszolút valóságában tárja fel. Hogy ez a művelet általában mennyire lehetséges és mennyire nem, most nem feladatunk megmondani. Jelen esetben azonban a *másik* nem helyezhető érvényen kívül, mivel mint néző-tekintet

éppen nem a világhoz tartozik. *Magamat* szégyellem a másik *előtt*, mint mondtuk. A fenomenológiai redukciónak azzal a hatással kellene járnia, hogy hatályon kívül helyezzük a szégyen tárgyát annak érdekében, hogy magát a szégyent a maga abszolút szubjektivitásában jobban szemügyre tudjuk venni. A másik azonban nem a szégyen *tárgya*: cselekedeteimnek vagy világbeli szituációmnak vannak tárgyai. Szigorúan csak ezek *redukálhatók*. S a másik nem is szégyenem objektív feltétele. Mégis annak mintegy a léte. A szégyen a másik feltárulása, de nem azon a módon, ahogy a tudat egy tárgyat feltár, hanem ahogy egy tudatmozzanat mellékesen maga után von egy másik mozzanatot mint indítékát. Ha a *cogito* révén sikerülne is elérni a tiszta tudatot, és ez a tiszta tudat kizárólag a szégyen (létének) tudata lenne, a másik tudata attól még mindig megragadhatatlan jelenlétként kísértené azt, és ezzel kivonná magát mindenféle redukció alól. Ebből elég világosan kitűnik, hogy a másikat elsősorban nem a világban kell keresnünk, hanem a tudat oldalán, mint olyan tudatot, amelyben és amely által a tudat azzá teszi magát, ami. Ugyanúgy, ahogy a *cogitóban* megragadott tudatom kétségbevonhatatlan módon tanúskodik saját magáról és létezéséről, úgy bizonyos egyedi tudatállapotok, mint például a „szégyen-tudat", kétségbevonhatatlan módon tanúskodnak a *cogitónak* önmagukról, illetve a másik létezéséről.

Azonban, vethetik fel, vajon a másik tekintete nem egyszerűen számomra-való-objektivitásom *értelmét* alkotja-e? Ezzel visszaesnénk a szolipszizmusba: mihelyt tárgyként integrálnám magamat reprezentációim konkrét rendszerébe, ennek a tárgyi mivoltnak az értelmét azonnal magamon kívülre vetíteném és *másikként* hiposztazálnám.

Itt meg kell jegyeznünk a következőket:
1. Számomra való tárgyiságom egyáltalán nem Hegel *„Ich bin Ich"*-jének explicitté tétele. Egyáltalán nem formális identitásról van itt szó, s tárgy-létem vagy másikért-való-létem alapvetően különbözik önmagamért-való-létemtől. A *tárgyiság* fogalma, ahogy az első részben megállapítottuk, explicit tagadást igényel. A tárgy az, ami nem az én tudatom, s ebből következően nem rendelkezik a tudat jellemzőivel, hiszen az egyetlen létező, amely számomra a tudat jellemzőivel rendelkezik, az a tudat, amelyik az *enyém*. A számomra-való-tárgy-én tehát egy olyan én, aki *nem* én *vagyok*, vagyis aki nem rendelkezik a tudat jellemzőivel. Egy *lefokozott* tudat: az objektiválódás radikális átváltozás, s még ha *clare et distincte* tudnám is magam tárgyként nézni, amit látnék, az akkor sem lenne adekvát reprezentációja annak, ami önmagamban és önmagam számára vagyok, vagyis annak a „mindennel összehasonlíthatatlan és mindennél szörnyűbb szörnyetegnek", ahogy Malraux mondja, hanem pusztán csak a másik számára

való önmagamon-kívül-létem megragadása lenne, vagyis más-létem objektív megragadása, amely radikálisan különbözik számomra-létemtől és egyáltalán nem utal arra. Ha például *gonosznak* tartom magam, az soha nem vonatkozhat arra, ami saját magam számára vagyok, mert magam számára soha nem vagyok és nem is lehetek gonosz. Először is azért nem, mert gonosz nem úgy *vagyok* saját magam számára, ahogy hivatalnok vagy orvos „vagyok". A nem az lenni módján vagyok az, ami, és az az lenni módján, ami nem. A gonosz minősítés azonban *önmagában-valóan* jellemez. Másrészt pedig azért nem, mert ahhoz, hogy magam számára gonosz *legyek*, ahhoz azt az *annak kell lennem* módján kellene tennem, vagyis önmagamat gonoszként kellene megragadnom, és akarnom kellene, hogy gonosz legyek. Ez azonban azt jelentené, hogy úgy kellene felfednem magam, hogy azt akarom, ami jóságommal ellentétesnek tűnik számomra, pontosan azért, mert ez rossz, avagy a jóságom ellentéte. Tehát kifejezetten arra lenne szükség, hogy annak ellentétét is akarjam, mint amit akarok, és ugyanolyan viszonyulással, vagyis, hogy pontosan annyiban, amennyiben vagyok, utáljam is önmagamat. S ahhoz, hogy az önmagáért-való területén a gonoszságnak ez a lényege teljesen megvalósuljon, vállalnom kellene a gonoszságot, vagyis ugyanazzal az aktussal, amellyel hibáztatom magam, helyeselnem is kellene gonoszságomat. Jól látható, hogy a gonoszságnak ez a fogalma a maga eredetét egyáltalán nem nyerheti belőlem, amennyiben én én vagyok. S hiába tágítanánk az ek-sztázist végső határáig, önmagam kiragadásáig, ami számomra-valóvá tenne, soha nem sikerülne önmagamat gonoszsággal felruházni, sem a gonoszságot magaménak tekinteni, ha csak saját eszközeimre lennék utalva. Mivel önmagam kiragadása *vagyok*, ezért saját semmim *vagyok*; elég, ha én vagyok önmagam és önmagam között a közvetítő, s máris eltűnik minden objektivitás. Nem kell annak a semminek *lennem*, amelyik elválaszt a tárgy-éntől, hiszen a tárgynak, ami vagyok, *meg kell jelennie* számomra. Tehát semmilyen minőséggel nem tudnám magam felruházni egy objektiváló képesség közvetítése nélkül, amelyik nem az én saját képességem, és amelyet sem tettetni, sem létrehozni nem tudok. Ez persze magától értetődik: régóta mondják, hogy a másiktól tudom meg, mi vagyok. De ugyanazok, akik ezt a tételt hangoztatják, másrészt azt állítják, hogy a másik fogalmát önmagamból nyerem, saját képességeimre való reflektálás, illetve kivetítés vagy analógia révén. Circulus vitiosusba zárulnak tehát, amiből nem tudnak kilépni. A másik nem lehet az én objektivitásom értelme, csak annak konkrét és transzcendens feltétele. A „gonosz", „féltékeny", „szimpatikus" vagy „antipatikus" stb. minőségek ezért nem puszta álomképek: amikor a másik minősítésére használom őket, akkor nagyon jól tudom, hogy a másikat a maga létében akarom elérni velük. Saját valóságaimként mégsem tudom megélni őket: ha viszont a másik tulajdonítja azokat ne-

kem, akkor egyáltalán nem mondanak ellent annak, ami önmagam számára vagyok; ha a másik leírja jellememet, egyáltalán nem „ismerem el" azt, mégis tudom, hogy „ez én vagyok". Azonnal felvállalom azt az idegent, akit elém állít, anélkül, hogy ettől megszűnne idegennek lenni. Nem szubjektív reprezentációim egyszerű egyesítése, nem is az „én", ami az „Ich bin Ich" értelmében vagyok, és nem is egy minden alapot nélkülöző kép, amit a másik alkot rólam a saját felelősségére: ez az én, ami összehasonlíthatatlan azzal az énnel, aminek lennem kell, még mindig én vagyok, de egy új közegben átváltozva és ahhoz idomulva. Ez egy lét, az *én* létem, amely immár teljesen új lét- és modalitás-dimenziókkal rendelkezik, egy én, amelyet önmagamtól egy áthatolhatatlan semmi választ el, minthogy én *vagyok* ez az én, viszont nem én vagyok az a semmi, amely önmagamtól elválaszt. Egy olyan én ez, amelyik egy végső ek-sztázis által vagyok, de amely ugyanakkor minden *ek-sztázisomat* transzcendálja, hiszen nem az az ek-sztázis, amelynek lennem kell. Másikért létem keresztülzuhanás az abszolút ürességen az objektivitás felé. S mivel ez a zuhanás *elidegenedés*, ezért saját magam számára soha nem tudom magamat tárggyá tenni, mivel soha nem tudom önmagamtól önmagamat elidegeníteni.

2. A másik egyébként nem magam számára tesz tárggyá, hanem a *maga számára*. Másként fogalmazva, nem nyújt számomra regulatív vagy konstitutív fogalmakat azokhoz az *ismeretekhez*, amelyekkel magamról rendelkezem. A másik jelenléte tehát nem „jeleníti meg" az objektum-ént: csak azt érzem, hogy távolodom magamtól valami felé. Még akkor sem fogok soha gonoszságomról vagy féltékenységemről szemlélettel rendelkezni, ha nyelvileg értesülök róla, hogy a másik gonosznak vagy féltékenynek tart. A gonoszság és a féltékenység mindig csak elillanó fogalmak lesznek, amelyek természetüknél fogva mindig megvonják magukat tőlem: nem megragadom gonoszságomat, hanem ilyen és ilyen aktusok kapcsán eltávolodom önmagamtól, érzem, amint elidegenedek és egy olyan lét felé áramlok, amelyet csak üresen tudok elgondolni mint gonoszt, és amelynek mégis *érezni* fogom magam, s amelyet a távolból fogok megélni a szégyenen vagy a félelmen keresztül.

Objektum-énem tehát sem nem ismeret, sem nem ismeretek összessége, hanem egyfajta nyugtalanság, az önmagáért-való ek-sztatikus egységében megélt kiragadottság, határ, amit nem tudok elérni, és ami mégis én vagyok. A másik pedig, aki révén ez az én *megtörténik velem*, sem nem ismeret, sem nem kategória, hanem egy idegen szabadság jelenlétének a *ténye*. Valójában az önmagamból való kiszakítottságom és a másik szabadságának felbukkanása egy és ugyanaz a dolog, csak együtt tudom érezni és megélni őket, még csak elképzelni sem tudom az egyiket a másik nélkül. A másik ténye kétségbevonhatatlan és teljesen belsőmig érint engem. Ezt a *nyugtalanságon* keresztül ismerem fel;

a másik miatt állandó *veszélyben* vagyok abban a világban, amely *ez* a világ, de amelyet mégis csak sejteni tudok, s a másik nem olyan létként jelenik meg számomra, amelyet először létrehozok, hogy azután találkozzam vele, hanem egy eredendő létviszonyban bukkan fel velem együtt, és kétségbevonhatatlansága és *tényszükségszerűsége* saját tudatom kétségbevonhatatlanságát és tényszükségszerűségét jelenti.

Még számos probléma áll előttünk. Különösen az, hogy a másikat a szégyenen keresztül miért kétségbevonhatatlan jelenléttel ruházzuk fel? Márpedig láttuk, hogy csupán *valószínű*, hogy a másik néz engem. A tanyát a domb tetején, amelyből *mintha* figyelnék a francia egységek katonáit, biztosan elfoglalta az ellenség, az azonban már nem biztos, hogy az ellenség katonái most éppen kikémlelnek az ablakokból. Az ember, akinek a lépéseit magam mögött hallom, egyáltalán nem biztos, hogy néz engem, arcát el is fordíthatta éppen valamelyik irányba, tekintete szegeződhet a földre vagy egy könyvre is. És végül, általánosságban, a rám szegeződő szemek egyáltalán nem biztos, hogy szemek, lehetnek pusztán a valóságos szemekhez „hasonló", „csinált" dolgok is. Röviden, vajon nem válik-e pusztán *valószínűvé* a tekintet amiatt, hogy mindig gondolhatom úgy, hogy néznek anélkül, hogy tényleg néznének? S ennek következtében a másik létezésével kapcsolatos minden bizonyosságunk nem válik-e pusztán hipotetikussá?

A probléma a következőképpen fogalmazható meg: bizonyos világbeli megjelenések alkalmával, melyek tekintetnek tűnnek, magamban egy bizonyos „nézve-lennit" ragadok meg annak sajátos struktúráival együtt, ami pedig a másik valóságos létezéséhez utal engem. De előfordulhat, hogy tévedek: talán a világnak azok a tárgyai, amelyeket szemeknek tekintettem, nem is szemek, talán csak a szél zörgeti a bokrokat mögöttem, egyszóval talán ezek a tárgyak *valójában* nem is tekintenek rám. Mi történik ebben az esetben a *nézve lennivel* kapcsolatos bizonyosságommal? Szégyenem *valaki előtti szégyen* volt, de nincs ott senki. Nem vált ettől *senki előtti szégyenné*, vagyis *hamis* szégyenné, mivel ott tételezett valakit, ahol nem volt senki?

Ez a probléma nem tartóztathat fel minket hosszú időre, és nem is említettük volna, ha nem lenne valami haszna, amely előrébb lendíti vizsgálódásainkat, és nem mutatná fel különösen tiszta formában másikért-való-létünk természetét. A probléma felvetése tulajdonképpen két különböző megismerésmódot és két egymással összehasonlíthatatlan léttípust kever össze. Már beláttuk, hogy a világbeli-tárgy csak valószínű lehet. Ez tárgy jellegéből magából ered. Valószínű, hogy az a járókelő egy ember; és ha szemeit felém fordítja, bár azonnal teljes bizonyossággal tapasztalom a *nézett-létet*, ezt a bizonyosságot az objektum-másik tapasztalatába mégsem tudom áthelyezni. Ez a bizonyosság ugyanis csak

a szubjektum-másikat, a világnál való transzcendens jelenlétet és saját objektum-létem valós feltételét fedi fel számomra. Semmilyen körülmény nem teheti lehetővé tehát, hogy a szubjektum-másikkal kapcsolatos bizonyosságomat átvigyem arra az objektum-másikra, aki ennek a bizonyosságnak a kiváltója, és ez fordítva sem lehetséges, vagyis a szubjektum-másik megjelenésének evidenciája nem cáfolható azzal, hogy az objektum-másik létrehozása pusztán valószínűvé teszi azt. Sőt, mint megmutattuk, a *tekintet* ama tárgy megsemmisítésének háttere előtt jelenik meg, amely azt felmutatja. Ha ez a kövér és csúnya ember, aki ugrándozva közelít felém, hirtelen rám néz, akkor csúnyasága, kövérsége és ugrándozó járása eltűnik: mialatt nézettnek érzem magam, a másik színtiszta szabadság, amely önmagam és önmagam között közvetít. A nézve-lenni tehát nem függhet attól a tárgytól, amelyik a tekintetet hordozza. S mivel szégyenem mint reflexív módon megragadható „Erlebnis" ugyanúgy tanúsítja a másikat, ahogy saját magát, ezért a másikat nem egy olyan világbeli tárgy kapcsán teszem kérdésessé, amely eleve kétségbe vonható. Ezen az alapon saját létemet is kétségbe vonhatnám, mivel a testemmel kapcsolatos észleléseim során (mikor kezeimet látom például) szintén tévedhetek. Ha tehát a *nézve-lenni*, teljes tisztaságában tekintve, nem kapcsolódik jobban a *másik testéhez*, mint a cogito tiszta megvalósulásában a tudatos létem tudata *saját testemhez*, akkor bizonyos dolgoknak a tapasztalati mezőmben való megjelenését, különösen a másik szemeinek rám irányulását, csak puszta *figyelmeztetésnek* kell tekintenem, puszta alkalomnak, amelyben *nézve-létem* megvalósulhat, ahogy Platón számára az érzékelhető világ ellentmondásai csak alkalmat szolgáltatnak filozófiai beszélgetések folytatására. Röviden: bizonyos, hogy *néznek*, míg csupán valószínű, hogy a tekintet ehhez és ehhez a világon belüli jelenléthez kapcsolódik. Ennek egyébként egyáltalán nem kellene meglepnie minket, hiszen, mint láttuk, soha nem a *szemek* néznek engem, hanem a másik mint szubjektum. Ettől azonban még megmarad az a probléma, vetik majd fel, hogy tévedhetek. Az ajtó kulcslyukához hajolok, hirtelen lépéseket hallok. Borzongás fut végig rajtam a szégyentől: valaki meglátott. Felegyenesedem, tekintetem végigpásztázza a kihalt folyosót: vaklárma volt. Fellélegzem. Nem egy olyan tapasztalatról van itt szó, amely önmagát rombolta le?

Nézzük meg közelebbről! Vajon a másik számára való objektív-létem tárult fel tévedésként? Egyáltalán nem. A másik létezése annyira távol áll attól, hogy kétségessé tudnám tenni, hogy ez a vaklárma nagyon is azzal a következménnyel járhat, hogy lemondok vállalkozásomról. Ha azonban kitartok mellette, a szívem továbbra is hevesen dobogni fog majd, és a legkisebb zajra, a lépcső legkisebb reccsenésére is felfigyelek majd. A másik nemhogy eltűnt volna az előző vaklárma után, hanem most már mindenhol ott van, alattam, fölöttem, a szom-

széd szobákban, és továbbra is erősen érzem másikért-való-létemet. Az is előfordulhat, hogy szégyenem nem múlik el: elpirult arccal hajolok a kulcslyukhoz, továbbra is *tapasztalom* másikért-való-létemet; lehetőségeim továbbra is „elhalnak", és a távolságok ugyanúgy a lépcső felől bontakoznak ki, ahol valaki „lehet", a sötét sarok felől, ahol egy emberi lény „rejtőzhet". Sőt mi több, azért rezzenek össze a legapróbb zajra is, azért jelez számomra minden reccsenés egy tekintetet, mert már eleve a nézett-lét állapotában vagyok. Mi jelent hát meg tévesen, és mi számolta fel önmagát a vaklárma tudatosításakor? Nem a szubjektum-másik és nem is a nálam való jelenléte, hanem a másik *fakticitása*, vagyis a másiknak egy tárgyi léthez való esetleges viszonya az *én* világomon belül. Tehát nem maga a másik vonható kétségbe, hanem *itt-léte*; vagyis az a történeti és konkrét esemény, amit úgy fejezhetünk ki: „Valaki van ebben a szobában."

Ezekkel a megjegyzésekkel már tovább tudunk lépni. A másik világban-való-jelenléte nem vezethető le a szubjektum-másik nálam való jelenlétének elemzéséből, hiszen ez az eredendő jelenlét transzcendens, vagyis világon-túli-lét. Azt hittem, hogy a másik jelen van ebben a helyiségben, de tévedtem: nem *itt* van; „távol" van. Mit jelent hát a *távollét*?

A távollét kifejezést empirikus és hétköznapi használatában nyilvánvalóan nem alkalmazhatjuk bármilyen „nem-itt-lét" jelölésére. Először is, ha a maga megszokott helyén nem találom a pakli dohányomat, attól még nem azt mondom, hogy az *távol* van attól a helytől; bár ennek ellenére kijelenthetem, hogy „ott kellene lennie". Ez azért van, mert egy anyagi tárgy vagy egy eszköz *természetéből* nem következik tartózkodási helye, még ha néha pontosan meg is tudjuk jelölni azt. Természete persze nagyon is kijelölhet számára egy helyet, de egy szerszám *helye* csak számomra realizálódik. Az emberi-valóság az a lét, aki révén a tárgyakhoz *hely* járul. S csak az emberi valóság képes eredendően helyet foglalni, mivel ő saját lehetőségeiként van. Másrészt azt sem mondom, hogy Aga kán vagy Marokkó szultánja távol lenne ettől a szobától, viszont Pierre, aki általában itt tartózkodik, most távol van tőle egy negyedórára. Röviden, a távollét az emberi-valóság egy létmódja azon tartózkodási helyek viszonylatában, amelyeket ő határoz meg jelenlétével. A távollét nem egy kapcsolatnélküliség egy hellyel, épp ellenkezőleg, Pierre-t egy meghatározott helyhez képest határozom meg, amikor azt mondom, hogy távol van attól. Végül pedig Pierre távollétéről nem egy földrajzi hely vonatkozásában beszélek, még ha szokása is azt felkeresni. Épp ellenkezőleg, sajnálhatom, hogy távol maradt egy piknikről, amely egy olyan vidéken „kapott helyet", ahol ő még nem járt. Pierre távolléte azonban egy olyan helyhez képest határozódik meg, amelyben Pierre-nek saját magát ott lévőnek kellene meghatároznia, ám magát ezt a helyet nem elhelyez-

kedése határozza meg, még csak nem is kizárólag Pierre-nek ehhez a helyhez való viszonya, hanem más emberi-valóságok jelenléte. Pierre *más emberekhez* képest van távol. A távollét Pierre konkrét létmódja Thérèse-hez képest; a távollét emberek közötti kapcsolat, nem pedig az ember és a világ közötti kapcsolat. Pierre Thérèse-hez képest van távol *ettől a helytől*. A távollét tehát két vagy annál több emberi valóság közötti létviszony, amelyhez ezeknek az embereknek az alapvető jelenléte szükséges, és amely egyébként csak e jelenlét konkretizációinak egyike. Pierre számára Thérèse-től távol lenni a nála-jelen-lét egy sajátos módját jelenti. A távollétnek ugyanis csak akkor van értelme, ha Pierre-nek minden Thérèse-hez való viszonyulása fennmarad: szereti őt, a férje, gondoskodik róla stb. A távollét Pierre *konkrét* létezésének fenntartását feltételezi: a halál nem távollét. Következésképpen a Pierre és Thérèse közötti *távolság* semmit nem változtat egymásnál való kölcsönös jelenlétük alapvető tényén. Ha Pierre nézőpontjából tekintjük, látható, hogy ez a jelenlét *vagy* azt jelenti, hogy Thérèse objektum-másikként létezik a világ közegében, *vagy* azt, hogy Pierre úgy érzi, ő maga Thérèse számára mint *szubjektum-másik* számára létezik. Az első esetben a távolság esetleges és semmi jelentősége nincs arra az alapvető tényre nézve, hogy Pierre az, akinek köszönhetően a világ mint totalitás „van", és hogy Pierre távolság nélkül van jelen ebben a világban mint olyan valaki, aki révén távolság egyáltalán létezik. A második esetben, bárhol is legyen Pierre, úgy érzi, hogy távolság nélkül létezik Thérèse számára: Thérèse csak annyiban van *távolságra* tőle, amennyiben Thérèse maga távolítja el, és ezért keletkezik távolság közöttük; ekkor az egész világ közéjük áll. Viszont távolság nélkül létezik Thérèse számára, amennyiben tárgy a világban, amelyet a másik segít létrejönni. Következésképp az eltávolodás egyik esetben sem módosíthat az alapvető viszonyulásokon. Függetlenül attól, hogy a távolság kicsi vagy nagy, az objektum-Pierre és a szubjektum-Thérèse, az objektum-Thérèse és a szubjektum-Pierre között a világ végtelene terül el; a szubjektum-Pierre és objektum-Thérèse, a szubjektum-Thérèse és objektum-Pierre között viszont egyáltalán nincs távolság. A távollét és a jelenlét empirikus fogalma tehát a Pierre és Thérèse közötti alapvető kölcsönös jelenlét két specifikációja; csupán különböző módon fejezik ki ezt a jelenlétet, de kizárólag az ad mindkettőnek jelentést. Londonban, Indiában, Amerikában, egy lakatlan szigeten, Pierre ugyanúgy jelen van a Párizsban maradó Thérèse-nél, egyedül halálával szűnik meg jelen lenni nála. Egy lét nem a helyszínekhez képest van *szituálva*, nem a földrajzi szélesség és hosszúság viszonyai szerint, hanem emberi térben helyezkedik el, a „Guermantes-ék mellett" és „Swann mellett", és Swann-nak Guermantes hercegnőnél való közvetlen jelenléte biztosítja annak a „hodologikus" térnek a kibontakozását, amelyben Swann elhelyezkedik. Márpedig ennek a jelenlétnek a transzcendenciában van

a helye: a marokkói unokatestvérem nálam való jelenléte a transzcendenciában biztosítja számomra, hogy létrehozzam kettőnk között azt az utat, amely engem elhelyez a világban, és amelyet Marokkóba vezető útnak nevezhetnénk. Ez az út nem egyéb, mint az objektum-másiktól való távolság, amit saját „számáralétem" és annak a szubjektum-másiknak a viszonylatában tudok *észlelni*, aki távolság nélkül van jelen számomra. Utak végtelen sokasága *szituál* tehát, amelyek *saját* világom tárgyaihoz vezetnek, a transzcendens szubjektumok közvetlen jelenléte alapján. S minthogy a világ számomra egyszerre van adva a benne található minden léttel együtt, ezek az utak csak azoknak az eszköz-együtteseknek az összességét reprezentálják, amely a világ alapján lehetővé teszi, hogy „*ez*"-ként megjelenhessen egy objektum-másik, aki abban már implicit módon és valóságosan benne van. Ezeket a megjegyzéseket általánosíthatjuk is: nem csupán Pierre, Louis, Robert van távol vagy jelen hozzám képest az eredendő jelenlét háttere előtt, hiszen nem ők az egyedüliek, akik szituálnak engem, mivel önmagamat európaiként is szituálom az ázsiaiakhoz vagy a feketékhez képest, öregként a fiatalokhoz képest, bíróként a tetteshez képest, polgárként a munkásokhoz képest stb. Röviden: minden emberi valóság minden más emberhez képest van jelen vagy távol az eredendő jelenlét háttere előtt. S ennek az eredendő jelenlétnek csak mint nézett-létnek vagy néző-létnek lehet értelme, vagyis értelmét kizárólag abból nyerheti, hogy a másik tárgy a számomra, én pedig másikért-való-tárgy vagyok. A másikért-való-lét emberi valóságom állandó ténye, s meg is ragadom annak tényszükségszerűségével együtt a legjelentéktelenebb gondolatban is, amelyet magamról alkotok. Bárhová megyek, bármit csinálok, azzal csak az objektum-másiktól való távolságomat változtatom, csak a másik felé vezető utakat járom be. A távolodás, a közeledés, egy egyedi objektum-másik felfedezése csak empirikus variációk másikért-való-létem alaptémájára. A másik mindenhol jelen van számomra, mint olyan valaki, aki révén tárggyá válok. Ettől persze nagyon is tévedhetek egy objektum-másik empirikus jelenlétére vonatkozóan, akivel például az imént találkoztam utam során. Hihetem azt, hogy Anny közeledik felém az úton, és rájöhetek, hogy az csak egy ismeretlen ember: ez semmit nem módosít Annynál való alapvető jelenlétemen. Hihetem azt, hogy egy ember kémlel engem onnan a félhomályból, és rájöhetek, hogy csak egy fatörzsről hittem azt, hogy ember: ettől nem változik meg az összes embernél való alapvető jelenlétem és minden ember nálam való jelenléte. Hiszen nem egy ember tapasztalati mezőmben tárgyként való megjelenéséből tudom meg, hogy emberek *vannak*. A másik létezésével kapcsolatos bizonyosságom független ezektől a tapasztalatoktól, s éppen ez a bizonyosság teszi lehetővé ezeket a tapasztalatokat. Tehát nem a másik és nem is a másik hozzám fűződő konkrét és valós viszonyulása jelenik meg nekem, és nem azzal kapcso-

latban tévedhetek, hanem egy *ez*-zel kapcsolatban, amely éppúgy reprezentál*hat* is meg nem is egy objektum-embert. Csupán a másik valós távolsága és közelsége a valószínű, tárgy jellege és annál a világnál való megjelenése, amelynek feltárulását előidézem, nem kétséges, egyszerűen azért nem, mert már felbukkanásommal magával előidézem, hogy egy másik megjelenik. Csakhogy ez az objektivitás a világon alapul, a „másik valahol a világban" formájában: az objektum-másik mint megjelenés bizonyos, és korrelatív viszonyban áll szubjektivitásom felbukkanásával, az viszont soha nem bizonyos, hogy a másik *ez* a tárgy. S az az alapvető tény, hogy egy szubjektum számára tárgy vagyok, ugyanolyan típusú evidencia, mint a reflexív evidencia, az a tény viszont már nem, hogy ugyanekkor és egy egyedi másik számára „*ez*"-ként kiemelkedem-e a világ hátteréből, vagy beleolvadok a tagolatlan háttérbe. Kétségtelen, hogy éppenséggel tárgyként létezem egy német számára, bárki is legyen az. De vajon európaiként, franciaként, párizsiként létezem-e ezeknek a kollektív fogalmaknak az egyöntetűségébe olvadva, vagy mint *ez* a párizsi, aki körül a párizsi lakosság és a franciák közössége hirtelen úgy rendeződik el, hogy neki háttérül szolgál? E téren mindig csak valószínű tudásra tudok szert tenni, még akkor is, ha az akár végtelenül valószínű is lehet.

Most már meg tudjuk ragadni a tekintet természetét: észlelési mezőmön belül minden tekintetben egy objektum-másik megjelenése található konkrét és valószínű jelenlétként, ennek a másiknak bizonyos viselkedései miatt pedig arra kényszerülök, hogy a szégyenen, a szorongáson stb. keresztül ragadjam meg „nézett-létemet". Ez a „nézett-lét" annak puszta lehetőségeként jelenik meg, hogy éppen ez a konkrét *ez* legyek – egy olyan valószínűség, amely saját valószínűségének értelmét és természetét csak abból az alapvető bizonyosságból nyerheti, hogy a másik mindig jelen van számomra, mivel én mindig a *másikért* vagyok. Emberként való létezésem bizonyítékát, azt, hogy az *összes* többi eleven ember számára tárgy vagyok, aki tekintetek millióinak arénájába van vetve, és azok milliószor megvonják magukat tőle, konkrétan egy tárgynak az *én* univerzumomban való felbukkanása kapcsán ismerem fel, feltéve, hogy ez a tárgy azt jelzi számomra, hogy valószínűleg éppen tárgy vagyok egy tudat számára egy *különálló ez* formájában. Ezt az egész fenomént nevezzük *tekintetnek*. Minden egyes tekintet konkrétan és a *cogito* kétségbevonhatatlan bizonyosságával igazolja számunkra, hogy az összes élő ember számára létezünk, vagyis hogy létez(nek) tudat(ok), aki(k) számára létezem. Azért tettük a többes számot zárójelbe, hogy jobban kiemeljük, hogy a szubjektum-másik, aki ebben a tekintetben jelen van, nem sokaságként adódik, és egyébként nem is egységként (kivéve az *egy bizonyos* objektum-másikhoz való viszonyt). A sokaság csak a tárgyakhoz tartozik, a világot létrehozó önmagáért-való megjelenésével jön létre. Amikor a nézett-lét

szubjektum(ok) felbukkanását idézi elő számunkra, akkor egy nem megszámlált valóságba helyez minket. Mihelyt azonban én *nézem* azokat, akik engem néznek, *az összes többi* tudat sokasággá bomlik fel. Másrészt, ha elfordulok a tekintet konkrét bizonyosságától, és *üresen* próbálom meg elgondolni az emberi jelenlét végtelen egyöntetűségét, és egy olyan végtelen szubjektum fogalmában próbálom egyesíteni azt, aki soha nem tárgy, akkor csak egy formális fogalomhoz jutok, amelyik a másik jelenlétével kapcsolatos misztikus bizonyítékok végtelen sorára hivatkozik, Isten fogalmára mint olyan mindenütt jelenlévő és végtelen szubjektumra, *aki számára* létezem. Azonban e kétféle objektiváció – a konkrét és számossággal bíró objektiváció és az egyneműsítő és absztrakt objektiváció – egyike sem tud eljutni a megtapasztalt valósághoz, vagyis a másik prenumerikus jelenlétéhez. Ezeket a megjegyzéseket sokkal konkrétabbá teszi egy olyan vizsgálat, amelyet mindenki végre tud hajtani: ha adott esetben „nyilvánosság előtt" kell megjelennünk, hogy eljátsszunk egy szerepet, vagy előadást kell tartanunk, soha nem tévesztjük szem elől, hogy néznek minket, s a cselekvések összességét, amit végrehajtunk, a tekintet *jelenlétében* hajtjuk végre, pontosabban e tekintet *számára* próbálunk létrehozni egy létet és tárgyak egy bizonyos összességét. De nem számoljuk meg a tekinteteket. Miközben beszélünk és csak azokra a gondolatokra figyelünk, amelyeket ki akarunk fejezni, a másik jelenléte egyöntetű marad. Hiba lenne olyan rubrikákba foglalni, mint „*az osztály*", „*a hallgatóság*" stb.: valójában nem egy konkrét és individualizált létezőt állítunk magunk elé, amely kollektív tudattal rendelkezne. Az ilyen képek csak tapasztalatunk utólagos tolmácsolására szolgálnak, és jórészt meghamisítják azt. De nem is egy plurális tekintetet ragadunk meg. Inkább egy megfoghatatlan, elillanó és mindenhol jelenlévő valóságról van itt szó, amelyik saját nemfeltárt énünket szegezi velünk szembe, és amely a közreműködésünkkel hozza létre azt az ént, amelyik számunkra elérhetetlen. Ha meg akarok bizonyosodni róla, hogy gondolatomat megértették, és a hallgatóságra tekintek, hirtelen csak feje*ket* és szeme*ket* látok majd megjelenni. Mikor objektiválom a másik prenumerikus valóságát, az felbomlik és megsokasodik. S maga a tekintet is eltűnik. Inkább e prenumerikus és konkrét valóságra érdemes fenntartani az „akárki" szót, mint az emberi valóság nem-tulajdonképpeni állapotára. Bárhol legyek is, az *akárki* állandóan rám tekint. Az *akárkit* soha nem tárgyként ragadjuk meg, mert akkor azonnal részekre esik szét.

A tekintet segítségével tehát nyomára bukkantunk *másikért-való-létünknek*, és feltárult előttünk, hogy ez a másik, aki számára vagyunk, kétségbevonhatatlanul létezik. Tovább azonban már nem jutunk a tekintet révén: most már az ént a másikhoz fűző alapvető viszonyulásmódot kell vizsgálnunk, ahogy az számunkra feltárul, vagy ha jobban tetszik, most már tematikus módon kell

kifejtenünk és rögzítenünk mindazt, amit ennek az eredendő viszonynak a keretei között megértünk, és rá kell kérdeznünk, mi ennek a másikért-való-létnek a *léte*.

Van egy gondolat, amely segítségünkre lehet feladatunk megoldásában, és amely az előző megjegyzéseinkben már benne volt, jelesül az, hogy a másikért-való-lét nem az önmagáért-való egyik ontológiai struktúrája: felesleges abban reménykednünk, hogy – mint egy alapelvből a következményt – az önmagáért-való-létből egyszerűen levezethetjük a másikért-való-létet, vagy megfordítva, a másikért-való-létből az önmagáért-való-létet. Persze emberi valóságunk megköveteli, hogy egyszerre legyünk önmagáért-valók és másikért-valók, de a jelen vizsgálódások nem egy antropológia megalkotását célozzák. Talán nem lehetetlen egy olyan önmagáért-valót elgondolni, amely teljesen híján van minden másikért-való viszonynak, s amely úgy létezne, hogy még csak feltételezni sem tudnánk róla, hogy tárggyá válhat. Csakhogy ez az önmagáért-való nem „ember" lenne. A *cogito* itt egyszerűen egy tényszükségszerűséget tár fel számunkra: azt – és ez kétségbevonhatatlan –, hogy létünk önmagáért-való-létével együtt a másikért is van; a reflexív tudat számára feltáruló lét önmagáért-másikért-való. A karteziánus *cogito* csupán egy *tény* abszolút igazságát igazolja: létezésünkét. Az a kissé szélesebb értelemben vett cogito viszont, amit itt használunk, a másik létezésének és másik számára létezésemnek a tényét is feltárja. Ez minden, amit mondhatunk. Másikért-való-létem, tudatom létnél való felbukkanásához hasonlóan, szintén abszolút esemény jellegű. Mivel ez az esemény egyszerre történetiesítés – hiszen önmagamat a másiknál való jelenlétként temporalizálom – és mindenféle történelem feltétele is, ezért azt történelem előtti történetiesülésnek fogjuk nevezni. S ezt az eseményt a szimultaneitásnak ezen történelem előtti temporalizációjaként fogjuk vizsgálni. Történelem előttin azonban egyáltalán nem azt értjük majd, hogy lenne valamilyen történelmet megelőző idő – aminek semmi értelme –, hanem hogy annak az eredendő temporalizációnak képezi részét, amely úgy történetiesül, hogy ezzel lehetővé teszi a történelmet. Tényként – elsődleges és örök tényként – és nem elengedhetetlen szükségszerűségként fogjuk vizsgálni a másikért-való-létet.

Az előzőekben már láthattuk, mi a különbség a belső és a külső tagadás között. Különösen azt emeltük ki, hogy egy lét bármiféle megismerésének alapját az az eredendő viszonyulás alkotja, amelyből következően az önmagáért-valónak – már felbukkanásában is – úgy kell lennie, mint ami nem *ez* a lét. Az önmagáért-való által így megvalósított tagadás belső tagadás; az önmagáért-való azt teljesen szabadon valósítja meg, pontosabban ő maga ez a tagadás, amennyiben önmagát mint végességet választja. Viszont ez a tagadás feloldhatatlanul ahhoz a léthez köti, amelyik nem ő, sőt még úgy is fogalmazhatunk,

hogy az önmagáért-való léte magában foglalja annak a tárgynak a létét is, amelyik nem ő, mert saját léte úgy kerül elő, mint ami nem *ez* a lét. E megjegyzések lényeges változtatás nélkül az önmagáért-való másikhoz fűződő alapvető viszonyára is alkalmazhatók. Ahhoz, hogy egyáltalán másik létezzen, mindenekelőtt az szükséges, hogy magam ne a másik legyek. Ebben az önmagammal kapcsolatban végrehajtott tagadásban magában hozom létre önmagam, és ebben bukkan fel a másik mint másik. Ez a tagadás, amely létemet alkotja, és amely, ahogy Hegel mondja, *ugyanazként* jelenít meg a másikkal szemben, a nem-tételező ipszeitás területén „*én-magammá*" tesz. Ezt azonban nem úgy kell értenünk, hogy ezentúl egy *én* lakozna a tudatban, hanem hogy az ipszeitás megerősödik, mivel egy másik ipszeitás tagadásaként bukkan fel, és hogy ezt a megerősödést, ha nem tagadott formában tesszük, akkor úgy ragadjuk meg, hogy az ipszeitás folyamatosan önmagát mint *ugyanazt* az ipszeitást és mint *ezt az ipszeitást* választja. Elgondolható lenne egy olyan önmagáért-való, amely anélkül kellene önmaga legyen, hogy *ő-maga* lenne. Csakhogy nekem mint önmagáért-valónak úgy kell annak lennem, ami vagyok, hogy elutasítom a másikat, vagyis úgy, hogy én-magam vagyok. Így tehát, a nem-én megismerésére alkalmazott megfogalmazásokat használva, azt mondhatjuk, hogy az önmagáért-való mint ő-maga magában foglalja a másikat, amennyiben saját létében úgy bukkan fel, mint aki nem a másik. Másként fogalmazva, ahhoz, hogy a tudat képes legyen nem a másik lenni, s így anélkül tudjon egy másikkal „rendelkezni", hogy ez a „nem-lenni", ami saját maga feltételét alkotja, pusztán csak egy „kívülálló harmadik" megállapítása lenne, ahhoz spontán módon és önmagának kell ennek a *nem-lenninek* lennie, ahhoz szabadon kell elszakadnia a másiktól, el kell szakítania magát tőle, olyan semmiként választva magát, aki egyszerűen csak más, mint a másik, és ezzel „ön-magába" tér vissza. S ez az elszakadás, amely az önmagáért-való léte, maga idézi elő, hogy a másik van. Mindez egyáltalán nem azt jelenti, hogy ő ad létet a másiknak, csupán annyit, hogy ő nyújtja számára a *más-létet*, vagyis a „vanság" alapvető feltételét. S magától értetődő, hogy az önmagáért-valónak az az-lenni-aki-nem-a-másik létmódját teljes mértékben a semmi járja át, az önmagáért-való az, aki a „reflektáló-reflektált" semmítésének módján nem a másik; a nem-a-másik-lenni soha nem *adott*, hanem egy folyamatos újrateremtésben választott, a tudat csak annyiban képes a másik *nem lenni*, amennyiben saját magá(nak a) tudata abban a formában, hogy nem a másik. A belső tagadás tehát, a világnál való jelenlét esetéhez hasonlóan, itt is egy egységesítő létviszony: a másiknak minden tekintetben jelen kell lennie a tudat számára és teljes egészében át kell járnia azt, hogy a tudat – éppen amennyiben *semmi* – el tudjon távolodni ettől a másiktól, aki csapdába

ejtheti. Ha a tudat hirtelen *valami* lenne, a saját maga és a másik közötti különbség feloldódna a totális egyöntetűségben.

Csakhogy ez a leírás még egy lényeges kiegészítésre szorul, amely hatókörét alapvetően módosítani fogja. Ugyanis amikor a tudat úgy valósítja meg önmagát, mint ami nem ez és ez a világbeli *ez*, akkor a negatív viszony nem kölcsönös: az *ez* nem teszi magát nem a tudatként létezővé. A tudat úgy határozza meg benne és általa önmagát, mint ami nem akként van, az *ez* azonban megmarad puszta külsődleges közömbösségében, azaz megőrzi *önmagában-való* természetét, és mint önmagában-való tárul fel a tudat számára abban a tagadásban, amivel az önmagáért-való létezővé teszi magát azzal, hogy tagadja, hogy önmagában-való. Mihelyt azonban a másikról van szó, ez a belső tagadó viszony már kölcsönös viszony. A lét, amelynek a tudatnak nem lennie kell, itt olyan létként határozható meg, amelynek nem ennek a tudatnak kell lennie. Ezért van az, hogy a tudat már az *ez* világbeli észlelésétől kezdve nem csupán individualitásában különbözött attól, hanem létmódjában is. *Önmagáért-való* volt egy *önmagában-valóval* szemben. A másik viszont úgy bukkan fel, hogy létmódját tekintve a tudat semmiben sem különbözik tőle: a másik ugyanaz, mint a tudat, vagyis egyszerre önmagáért-való és tudat, olyan lehetőségekre utal, amelyek saját lehetőségei, s úgy önmaga, hogy eközben kizárja a másikat: nem lehet puszta numerikus meghatározással szembeállítani a másikkal. Nem *kettő* vagy *több* tudatról van itt szó: a megszámlálás ugyanis egy külső megfigyelőt feltételez, s pusztán és egyszerűen csak külsődleges megállapítása valaminek. Az önmagáért-való számára csak egy spontán és prenumerikus tagadásban létezhet másik. A másik a tudat számára csak mint *elutasított önmaga* létezik. Ám pontosan azért, mert a másik is önmaga, csak úgy válhat számomra és általam elutasított önmagává, ha olyan *önmaga, aki elutasít engem*. Sem megragadni, sem elképzelni nem tudok egy olyan tudatot, amely engem nem ragad meg. Az egyetlen tudat, amely engem nem ragad meg és nem is utasít el, és amelyet mégis képes vagyok felfogni, nem egy valahol a világon kívül elkülönülő tudat, hanem a sajátom. A másik tehát, akit elismerek, hogy elutasíthassam, mindenekelőtt *az, aki számára önmagáért-valóm van*. Amit számomra nem létezővé teszek, az nemcsak annyiban nem én vagyok, amennyiben tagadom magamról, hanem éppenséggel egy olyan létet teszek számomra nem létezővé, aki a maga számára engem tesz nem létezővé. Csakhogy ez a kettős tagadás bizonyos értelemben romboló önmagára nézve: ugyanis vagy én teszek egy bizonyos létet nem létezővé, és akkor a másik tárgy a számomra, én pedig elveszítem tárgyiságomat az ő számára, s ebben az esetben a másik megszűnik másik-én lenni, vagyis az a szubjektum, aki engem tárggyá tesz, elutasítja, hogy az legyen, aki

én vagyok; vagy pedig ez a lét a másik, és elutasít engem, de akkor tárggyá válok számára, s akkor elveszíti saját tárgyiságát. A másik tehát eredetileg a nem-én-nem-tárgy. Bármik is legyenek a másik dialektikájának későbbi fázisai, ha a másiknak először másiknak kell lennie, akkor a másik eleve nem tárulhat fel abban a felbukkanásban, amellyel tagadom, hogy ő vagyok. Ebben az értelemben alapvető tagadásom nem lehet közvetlen, mert nincs semmi, amire irányulhatna. Végső soron léttagadásom nem lehet semmi más, csak azon én létének tagadása, amit a másik tárggyá tesz; vagy ha jobban tetszik, elutasított énemet utasítom el; úgy határozom meg magam én-magamként, hogy elutasítom elutasított-énem; ezt az elutasított ént elidegenített-énnek tételezem abban a felbukkanásban, amellyel kiragadom magam a másikból. De ugyanezzel nemcsak a másikat ismerem el és igazolom, hanem saját másikért-való-énem létezését is, mivel nem tudok *nem lenni* a másik, ha nem vállalom magamra a másikért való objektum-létemet. Az elidegenített én eltűnése eltüntetné a másikat is azáltal, hogy az én-magam feloldódna. Úgy vonom meg magam a másiktól, hogy kezeiben hagyom elidegenített énemet. De mivel úgy választom magam, mint aki önmagát a másikból ragadta ki, magamra veszem és sajátomként ismerem el ezt az elidegenített ént. Önmagamnak a másikból való kiragadása, vagyis az én-magam alapvető struktúrája, nem más, mint annak az énnek az *enyémként* való elfogadása, amit a másik elutasít. Ez az elidegenített és elutasított én tehát egyszerre a másikhoz való kötöttségemnek és kettőnk abszolút szétválasztottságának a szimbóluma. Ugyanis, amennyiben én vagyok az a valaki, akinek köszönhetően saját ipszeitásom állításával a másik *van*, annyiban az objektum-én az enyém, és vállalom azt, mivel a másik és a közöttem lévő szétválasztottság soha nem adott, s állandóan felelős vagyok érte létemben. Amennyiben azonban a másik szintén felelős eredendő szétválasztottságunkért, ez az én megvonja magát tőlem, hiszen ő az, akit a másik a maga számára nem létezővé tesz. Tehát *enyémként* és számomra valóként vállalok egy olyan ént, amely megvonja magát tőlem, és mivel a másikat mint az enyémmel azonos spontaneitást magam számára nem létezővé teszem, ezért éppenséggel önmagát-tőlem-megvonó-énként vállalom fel ezt az objektum-ént. Ez az objektum-én annyiban *vagyok én*, amennyiben megvonja magát tőlem, és ha a tiszta ipszeitásban megfelelésbe tudna kerülni velem, akkor elutasítanám mint enyémet. Másikért-való-létem, vagyis objektum-énem tehát nem egy tőlem elszakított képmás, amelyik egy idegen tudatban vegetál, hanem egy tökéletesen valós lét, *saját* létem mint a másikkal szembeni ipszeitásom feltétele és a másik velem szembeni ipszeitásának feltétele. Ez a *kívül-létem,* amely nem pusztán elszenvedett lét, amely kívülről érkezne, hanem a *saját* kívülimként vállalt és elismert kívüli. Csak úgy tudom magamról tagadni, hogy a másik vagyok, ha a másik is *szubjektum*. Ha a másí-

kat közvetlenül mint puszta tárgyat utasítanám el – vagyis mint a világ közegében létezőt –, nem a *másikat* utasítanám el, hanem egy tárgyat, amelynek eleve semmi köze a szubjektivitáshoz, s akkor védtelen maradnék az énnek a másikba való teljes feloldódásával szemben, mivel védekezésemet nem a másik valódi területén fejteném ki, a szubjektivitásban, amely az *én* területem is. A másikat csak úgy tudom távol tartani magamtól, ha elfogadom, hogy saját szubjektivitásomnak határa van. Ez a határ azonban nem eredhet tőlem, és nem is tudom elgondolni azt, mivel én saját magamat nem tudom lehatárolni, máskülönben véges totalitás lennék. Másrészt azonban – Spinoza megfogalmazását idézve – gondolatot csak gondolat határolhat. A tudatot csak az én tudatom határolhatja. Objektum-létem tehát két tudatot elválasztó határ, amelyet a lehatároló tudat hoz létre, a lehatárolt tudat pedig magára vállal. S mindezt a „határ" szó kettős értelmében kell értenünk. A határt a lehatároló tartalmazóként ragadja meg, amely úgy tartalmaz és fog körül engem, mint egy üres burok, amelyik kivételessé tesz mint totalitást, és kívül helyez a dolgokon, míg a lehatárolt számára a határ úgy viszonyul minden ipszeitás-fenoménhez, ahogy a matematikai határérték ahhoz a sorozathoz, amely folyamatosan e határ felé tart, de azt soha nem éri el; minden lét, amelynek lennem kell, úgy viszonyul határához, ahogy egy aszimptotikus görbe az egyeneshez. Így tehát egy detotalizált és meghatározatlan totalitás vagyok, egy olyan véges totalitásba foglalva, amely távolról zár körül, és amely én magam vagyok önmagamon kívül, anélkül hogy valaha is meg tudnám valósítani vagy akár csak el tudnám érni ezt a totalitást. Jó képpel szolgál az *önmagunk* megragadására irányuló törekvésre és annak hiábavalóságára az a gömb, amelyről Poincaré beszél, melynek hőmérséklete középpontjától felszíne felé haladva egyre csökken: az élőlények a gömb középpontjából a felszínére próbálnak jutni, de a hőmérséklet csökkenésével egyre jobban összezsugorodnak; ahogy a célhoz közelednek, úgy válnak végtelenül kicsivé, viszont ezért végtelen távolság választja el őket a céltól. De ez az elérhetetlen határ, amely az objektum-énem, mégsem ideális, hanem valós lét. Egyáltalán nem *önmagában-való*, hiszen nem puszta közömbös külsődlegesség formájában jön létre, viszont nem is *önmagáért-való*, mert nem az a lét, amelynek önmagamat tagadva lennem kell. Hanem éppen *másikért-való-létem* – két ellentétes eredetű és fordított értelmű tagadás között négy részre szabdalt lét; hiszen a másik *nem* ez az én, amelyről szemlélete van, én pedig *nem rendelkezem szemlélettel* énemről, ami vagyok. Ez az egyik által létrehozott, a másik által pedig felvállalt én mégis abból nyeri abszolút valóságát, hogy ő az egyetlen lehetséges szétválasztás két, létmódját tekintve alapvetően azonos jellegű lét között, és hogy közvetlenül jelen van mindkettőnél, hiszen, mivel csak tudat képes tudatot határolni, mindenféle közbülső összetevő elképzelhetetlen közöttük.

A másik objektivációját, amely a másikhoz való viszonyom második mozzanatát alkotja, szintén az énnek a szubjektum-másiknál való jelenléte alapján érthetjük meg, saját vállalt tárgyiságom kapcsán és által. Ugyanis a másiknak a nem feltárult határomon túli jelenléte motivációként szolgálhat arra, hogy magamat szabad ipszeitásként újra megragadjam. Amennyiben tagadom magamról, hogy a másik lennék, és amennyiben a másik mutatkozik meg először, annyiban csak mint másik képes megmutatkozni, vagyis mint határomon túli szubjektum, mint az, aki engem határol. Csak a másik képes ugyanis határolni. Úgy jelenik meg tehát, mint aki teljes szabadságában és saját lehetőségei felé való szabad kivetülésében érvényen kívül helyez és megfoszt transzcendenciámtól, mivel visszautasítja az „együttműködést" (a német *mit-machen* értelmében). Így először a két tagadás közül kizárólag azt kell megragadnom, amelyikért nem vagyok felelős, amelyre nem magamtól teszek szert. De magában a tagadás megragadásában felbukkan önmagam(nak) mint én-magamnak a tudata, vagyis szert tudok tenni önmagam(nak) explicit tudatára, mivel én is felelős vagyok a másik tagadásáért, amely a saját lehetőségem. Ez a második tagadás explicitté tételét jelenti, amely általam járul a másikhoz. Igazság szerint már ott van előzőleg is, de elfedi a másik, mivel eltűnik, hogy megjelenítse a másikat. De éppen a másik szolgál indítékul arra, hogy ez az új tagadás megjelenjen: csak akkor nem helyez hatályon kívül a másik, transzcendenciámat tisztán szemléltként tételezve, ha határom felvállalásával kiszakítom magam belőle. S ennek a kiszakítás(nak a) tudata, *illetve* a másikkal szembeni *azonosság* (lét)tudata egyben a saját szabad spontaneitásom(nak a) tudata. Magával ezzel a kiszakítással, amely a másikat határom birtokosává teszi, a másikat már érvényen kívül is helyezem. Amennyiben tehát én-magam(nak) a tudatára mint lehetőségeim egyikére teszek szert, és amennyiben saját magam felé vetülök ki, hogy megvalósítsam ezt az ipszeitást, már felelős is vagyok a másik létezéséért: saját szabad spontaneitásom állításával nekem köszönhető, hogy *van* másik, és hogy a tudat nem csak szüntelenül önmagára utal. A másik tehát érvényen kívül helyeződik, mivel rajtam áll, hogy ne legyen, és ebből eredően transzcendenciája már nem olyan transzcendencia, amely saját maga felé *transzcendál engem*, csupán csak szemlélt transzcendencia, egyszerűen csak az ipszeitás egy *adott* köre. S mivel egyszerre nem tudom megvalósítani mindkét tagadást, az újabb tagadás, bármennyire is a másik tagadás a motivációja, mégis elfedi azt: a másik lefokozott jelenlétként jelenik meg számomra. Ezért a másik és én együttesen felelünk a másik létezéséért, de két olyan tagadáson keresztül, amelyek egyikét nem tudom anélkül átélni, hogy az ne fedné el azonnal a másikat. A másik így azzá válik, amivé saját nem-a-másik-lenni felé való kivetülésemben én magam határolom be. Persze, figyelembe kell vennünk itt, hogy ennek a lépésnek a motivációja affektív ter-

mészetű. Semmi nem gátolná meg például azt, hogy ez a nem-feltárult a maga túlijával megigézve tartson, ha ezt a nem-feltárultat nem éppen a félelemben, a szégyenben vagy a büszkeségben ismerném el. S éppen e motivációk affektív jellege számol ezeknek a nézőpontváltozásoknak az empirikus esetlegességével. Az ilyen érzések azonban csupán módok, ahogy másikért-való-létünket affektív módon megtapasztaljuk. A félelemből ugyanis az következik, hogy fenyegetettként a világ közegében való jelenlétként kell megjelennem, nem pedig olyan önmagáért-valóként, aki révén egyáltalán világ van. Az a tárgy van veszélyben a világban, aki *én vagyok*, és aki mint olyan – azzal a léttel való feloldhatatlan egységéből adódóan, amelynek lennem kell – saját létével együtt maga után vonszolhatja annak az önmagáért-valónak a romjait is, amelynek lennem kell. A félelem tehát saját objektum-létem felfedezését jelenti egy másik objektumnak az észleleti mezőmben való megjelenésekor. Ez a félelem eredendően minden olyan más félelemre is utal, amely szintén saját puszta és egyszerű tárgyiságom rettegésteli felfedezésével jár, mivel olyan lehetőségek lépnek túl rajta és transzcendálják, amelyek nem az én lehetőségeim. A saját lehetőségeim felé való kivetüléssel tudok megszabadulni a félelemtől, úgy, hogy tárgyiságomat lényegtelennek tekintem. Ez csak akkor történhet meg, ha önmagamat úgy ragadom meg, mint aki felelős a másik létéért. A másik ekkor azzá válik, *aminek nem lévővé magamat teszem*, és lehetőségei olyan lehetőségek, amelyeket én elutasítok, és amelyeket képes vagyok egyszerűen csak szemlélni, vagyis holt-lehetőségek. Ezzel túllépek jelenbeli lehetőségeimen, mivel úgy szembesülök velük, mint amelyeken a másik lehetőségei már mindig túlhaladhattak, de túllépek a másik lehetőségein is, mivel azokat csak a minőségük szempontjából tekintem, amellyel a másik úgy rendelkezik, hogy az nem a saját lehetősége – sőt, túllépek a másik másságán is, amennyiben nekem köszönhető, hogy a másik van –, és mivel olyan rajtam túllépő lehetőségeknek tekintem azokat, amelyeken én mindig túl tudok lépni újabb lehetőségek felé. Ezzel énem(nek a) tudata által egyszerre visszanyertem önmagáért-való-létemet mint a lehetőségek végtelenjének állandó forrását, és a másik lehetőségeit holt-lehetőségekké változtattam, mivel felruháztam őket az *általam-nem-megéltség* jellemzőjével, vagyis az *egyszerű adottságával*.

Hasonlóképpen, a szégyen csak saját *kívül* létem birtoklásának eredendő érzése, amely egy másik létben van elkötelezve, és mint ilyen, teljesen védtelen a tiszta szubjektumból kisugárzó abszolút világosság reflektorfényében: ez az a helyrehozhatatlan léttudat, amelyik mindig is voltam: „felfüggesztve", vagyis a „még nem" vagy a „már nem" módján. A szégyen nem ennek és ennek a kifogásolható tárgynak a létére vonatkozó érzés, hanem általában *egy tárgy* létének, vagyis önmagam *elismerésének* az érzése abban a lefokozott, függő, feloldódott

és rögzült létben, ami a másik számára vagyok. A szégyen az *eredendő bűnbeesés* érzése, nem azé a tényé, hogy ilyen és ilyen hibát követtem el, hanem egyszerűen azé, hogy a világba vagyok „vetve", a dolgok közegébe, és hogy szükségem van a másik közvetítésére, hogy az lehessek, ami vagyok. A szemérem és különösen az attól való félelem, hogy meztelenül megláthat valaki, csak az eredendő szégyen szimbolikus specifikációja: a test itt védtelen tárgyiságunkat szimbolizálja. A felöltözés tárgyiságunk eloszlatása, annak a jognak a követelése, hogy anélkül lássunk, hogy minket lássanak, vagyis, hogy tiszta szubjektumok lehessünk. Az eredendő bűn elkövetése utáni bukás bibliai szimbóluma ezért nyilvánul meg abban a tényben, hogy Ádám és Éva „felismerik, hogy mezítelenek". A szégyenre való reakció tulajdonképpen abban áll, hogy tárgyként ragadjuk meg azt, aki az *én* saját tárgyiságomat megragadta. Ugyanis mihelyt a másik tárgyként jelenik meg számomra, szubjektivitása az adott tárgy egyszerű *tulajdonságává* válik. Lefokozódik, és olyan „*objektív* tulajdonságok összességeként" határozható meg, „amely eleve felfedi magát előttem". Az objektum-másik úgy „rendelkezik" szubjektivitással, ahogy ennek a doboznak van „belseje". S ezáltal *visszanyerem* magam: hiszen nem lehetek *tárgy egy tárgy számára*. Egyáltalán nem tagadom, hogy a másik, „interioritása" révén, továbbra is kapcsolatban áll velem, de mivel az a tudat, amivel rólam rendelkezik, csupán tárgytudat, ezért figyelmen kívül hagyható interioritásként jelenik meg számomra: csak „benső" tulajdonságainak egyike a sok közül, valami, ami a fényképezőgép sötétkamrájában lévő fényérzékeny filmhez hasonlítható. Amennyiben nekem köszönhető, hogy másik van, azon ismeret szabad forrásaként ragadom meg magam, amelylyel a másik rólam rendelkezik, s úgy tűnik, hogy a másikat létében *afficiálja* ez az ismeret, amennyiben azt én ruháztam fel azzal, hogy a másiké legyen. Ez az ismeret tehát *szubjektív* jelleget ölt, a „viszonylagosság" újfajta értelmében, vagyis az objektum-szubjektumban *viszonylagos* marad ahhoz a másik léthez képest, amellyel én ruháztam fel. Nem *érint* többé, egy kép csupán *rólam benne*. A szubjektivitás tehát interioritássá degradálódott, a szabad tudat pusztán az elvek hiányává, a lehetőségek tulajdonságokká, az ismeret pedig, amely révén a másik a létemig hatol, puszta *képpé* rólam a másik „tudatában". A szégyen olyan reakciót vált ki, amely túllép rajta és megszünteti, amennyiben egy implicit és nem tematizált megértést foglal magába arra vonatkozólag, hogy a szubjektum, aki számára tárgy vagyok, szintén tárgy lehet. S ez az implicit megértés nem más, mint saját „én-magam-lenni" tudatom, vagyis megerősített ipszeitásom tudata. Valójában abban a struktúrában, amit az „én szégyellem magam" kifejez, a szégyen egy másik számára való objektum-ént feltételez, viszont egy ipszeitást is, aki szégyelli magát, és akit a megfogalmazásban található „én" nem fejez ki

tökéletesen. A szégyen tehát az alábbi három dimenzió egységes megértését jelenti: „*Én* szégyellem *magam* a *másik* előtt."

Ha e három dimenzió valamelyike eltűnik, a szégyen is eltűnik. Ha az „akárkit" értem oda mint olyan szubjektumot, aki előtt szégyellem magam, mivel az nem válhat tárggyá anélkül, hogy szét ne szóródna mások sokaságává, vagy ha egy olyan szubjektum abszolút egységeként tételezem, amely sehogyan sem válhat tárggyá, akkor ezzel saját objektum-létem örökkévalóságát tételezem és örökre fenntartom szégyenemet. Ez az Isten előtti szégyenkezés, vagyis tárgyiságomnak egy olyan szubjektum előtti elismerése, aki soha nem válhat tárggyá; ugyanakkor pedig tárgyiságomat az abszolútban *valósítom meg* és hiposztazálom: Isten tételezését saját tárgyiságom dologiasítása kíséri, sőt, saját, Isten-számára-tárgy-létemet valóságosabb dolognak tételezem, mint önmagáért-valómat, s ezzel elidegenítve létezem, és saját kívülimből tudom meg, milyennek kell lennem. Ez az istenfélelem eredete. A fekete misék, az ostya megszentségtelenítése, a démoni erők előhívása stb. megannyi próbálkozás arra, hogy tárgyjelleggel ruházzuk fel az abszolút szubjektumot. Amikor a rosszat a rosszért akarom, az isteni transzcendenciát – amelynek a jó saját lehetősége – pusztán adott transzcendenciaként próbálom szemlélni, amit a rossz irányába transzcendálok. Vagyis miattam „szenved" Isten, én „haragítom meg" stb. Ezek a próbálkozások, amelyek abszolút módon *elismerik* Istent mint olyan szubjektumot, amely nem lehet tárgy, ellentmondást hordoznak magukban, és állandó kudarcra vannak ítélve.

A büszkeség nem zárja ki az eredendő szégyent. Sőt, éppen az eredendő szégyennek, a tárggyá levés szégyenének területén bontakozik ki. Ellentmondásos érzés: a büszkeségben a másikat elismerem olyan szubjektumként, aki révén tárggyá válok, viszont önmagamat tartom felelősnek saját tárgyiságomért; a saját felelősségemre helyezem a hangsúlyt, és vállalom azt. Tehát a büszkeség bizonyos értelemben és mindenekelőtt beletörődés: ahhoz, hogy büszke lehessek rá, hogy *ez vagyok*, először bele kell törődnöm abba, hogy *csak ez vagyok*. A szégyennel szembeni elsődleges reakcióról van tehát itt szó, s ez már egyfajta menekülés és rosszhiszeműség is, hiszen anélkül, hogy a másikat ne tartanám szubjektumnak, önmagamat megpróbálom úgy megragadni, mint aki a másikat saját tárgyiságával *afficiálja*. Egyszóval, két autentikus beállítódás létezik itt: az, amellyel a másikat olyan szubjektumnak ismerem el, aki által tárggyá válok – ez a szégyen; és az, amellyel önmagamat olyan szabad kivetülésként ragadom meg, aki által a másik más-létté válik – ez az önérzet avagy saját szabadságomnak az objektum-másikkal szembeni állítása. A büszkeség – vagy a hiúság – azonban kiegyensúlyozatlan és rosszhiszemű érzés: a hiúságban úgy próbálok a másikra hatni, hogy tárgy vagyok; azt a szépséget, vagy erőt, vagy szellemet, amit ad, miközben tárggyá tesz, visszaható módon megpróbálom arra használni, hogy

passzívan a csodálat vagy a szeretet érzését keltse. Ám azt is elvárom, hogy ezt az érzést, objektum-létem szentesítését, a másik is érezze mint szubjektum, vagyis mint szabadság. Valójában ez az egyetlen mód arra, hogy erőmet vagy szépségemet abszolút objektivitással ruházzam fel. Az az érzés tehát, amit a másiktól várok, önmagában hordozza saját ellentmondásosságát, hiszen a másikat szabadságában kell arra afficiálnom. A rosszhiszeműség módján érezzük, és belső kibontakozása a felbomlás felé vezet. Valójában ahhoz, hogy saját objektum-létemet, amit vállalok, élvezni is tudjam, *tárgyként* kell megpróbálnom visszanyerni, s mivel a másik jelenti ennek kulcsát, megpróbálom hatalmamba keríteni a másikat, hogy elárulja létezésem titkát. A hiúság tehát arra hajt, hogy a másikat hatalmamba kerítsem és tárggyá tegyem, hogy kutakodhassak e tárgy belsejében, és ott lelhessek rá saját tárgyiságomra. Ezzel azonban megöljük az aranytojást tojó tyúkot. Amikor a másikat tárggyá teszem, saját magamat az objektum-másik belsejében lévő képpé teszem. Innen ered a hiúság kiábrándító jellege: abban a képben, amit meg akartam ragadni, hogy visszanyerjem és létembe olvasszam, *már nem ismerem fel magamat*, akár tetszik nekem, akár nem, mert azt a másiknak kell tulajdonítanom szubjektív tulajdonságai egyikeként: mivel saját akaratomon kívül elszakadtam tárgyiságomtól, egyedül maradok az objektum-másikkal szemben minőségekkel felruházhatatlan ipszeitásomban, amelynek anélkül kell lennem, hogy valaha is felmentést kaphatnék alóla.

A szégyen, a félelem és a hiúság tehát három eredendő reakcióm, csupán három módja annak, ahogy a másikat számomra hozzáférhetetlen szubjektumnak ismerem el, és ipszeitásom olyan megértését foglalják magukban, amely motivációként szolgálhat és akként is kell szolgálnia ahhoz, hogy a másikat tárggyá tegyem.

Ez az objektum-másik, aki hirtelen megjelenik számomra, egyáltalán nem puszta objektív absztrakció. Egyedi jelentéseivel együtt bukkan fel előttem. Nem pusztán az a tárgy, amelynek a szabadság az egyik tulajdonsága a transzcendált transzcendencia módján. Ez az objektum-másik „mérges" vagy „vidám" vagy „figyelmes", „szimpatikus" vagy „antipatikus", „zsugori" vagy „ingerlékeny" stb. Valójában, amikor magamat saját magamként ragadom meg, az objektum-másikat a világ közegében létezővé teszem. Elismerem transzcendenciáját, de nem mint transzcendáló transzcendenciát, hanem mint transzcendált transzcendenciát. Transzcendenciája az eszközökön bizonyos célok felé való túllépésként jelenik meg számomra, pontosan annyiban, amennyiben saját magam egységes kivetítésében én magam túllépek ezeken a célokon, eszközökön és a másiknak az eszközökön való túllépésén a célok felé. Ezért van az, hogy soha nem absztrakt módon ragadom meg magam, mint annak puszta lehetőségét, hogy én-magam legyek, ipszeitásomat mindig ilyen és ilyen célra való konkrét

kivetülésben ragadom meg: csak *elkötelezetten* létezem, és csak így rendelkezem léttudattal. Az objektum-másikat ezért csak mint transzcendenciáján való konkrét és *elkötelezett* túllépést ragadom meg. S megfordítva, mivel a másik elkötelezettségét, ami az ő létmódja, az én transzcendenciám transzcendálja, ezért mint *valós* és *meggyökeresedett* elkötelezettség jelenik meg. Egyszóval, amikor *önmagamért* létezem, akkor szituációban való „elkötelezettségemet" úgy kell értenünk, mint amikor azt mondjuk: „Erre és erre vagyok elkötelezve, kötelezem magam arra, hogy visszaadom ezt a pénzt stb." S a szubjektum-másikat is ez az elkötelezettség jellemzi, hiszen ő is egy másik én-magam. Ez a tárgyiasított elkötelezettség azonban lefokozódik és elkötelezett-tárggyá válik, mihelyt tárgyként ragadom meg a másikat, abban az értelemben, ahogy azt mondjuk: „a kés mélyen behatolt a testbe, a szabályok megkötik a kezemet" stb. Látnunk kell, hogy a világ-közegében-lét, amely *általam* járul a másikhoz, valós lét. Nem puszta szubjektív szükségszerűség, amely a másikat a világ közegében lévőként teszi megismerhetővé számomra. Másrészt azonban a másik mégsem veszik bele ebbe a világba. Amennyiben azonban az enyém, a világba veszejtem egyszerűen azért, mert a másik számomra az, akinek nem kell lennem, vagyis mert önmagamon kívül tartom, mint egy pusztán szemlélt valóságot, amelyen túllépek saját céljaim felé. Az objektivitás tehát nem pusztán a másiknak a tudatomon való átszűrése, hanem én ruházom fel valós minőségként azzal: nekem köszönhető, hogy a másik a világ közegében van. A másik valós jellemzőiben tehát egy szituációban-létet ragadok meg: annyiban rendezem el a világ közegében, amennyiben ő maga önmaga köré szervezi azt, ezért a világot eszközök és akadályok objektív egységének formájában ragadom meg. A második részben[45] kifejtettük, hogy az eszközök totalitása saját lehetőségeim korrelátumát alkotja. Mivel saját lehetőségeim *vagyok*, ezért a világban az eszközök rendje saját lehetőségeim önmagában-valóba kivetített képét jelenti, vagyis annak kivetítését, ami vagyok. Ezt a világi képet azonban soha nem tudom maradéktalanul felfejteni, hanem idomulok hozzá a cselekvésben és a cselekvés által. A másik mint szubjektum szintén *képéhez kötve* jelenik meg. S mivel tárgyként ragadom meg, ez a világbeli kép ötlik szemembe: a másik eszközzé válik, amelyet a többi eszközhöz való viszonya határoz meg, a másik az *én* eszközeim rendjét alkotja, amelyik egy olyan rendbe ékelődik, amely szerint én rendezem el az eszközöket: a másikat megragadni annyi, mint ezt a beiktatott rendet ragadni meg, és egy központi távolléttel avagy egy „interioritással" állítani viszonyba; annyi, mint ezt a távollétet *saját* világom tárgyainak megalvadt vércsíkjaként határozni meg, amely *saját* univerzumom egy meghatározott tárgya felé tartana, ha folyni tud-

[45] Második rész, III. fejezet, 3. §.

na. E kiáradás értelmét pedig e tárgyak maguk tárják fel számomra: a kalapács és a szögek, a véső és a márvány állapota határozza meg ennek a világon belüli vérzésnek az értelmét, amennyiben anélkül lépek túl ezen az állapoton, hogy én lennék az alapja. A világ tehát a másikat a maga teljességében és mint teljességet mutatja meg számomra. Persze ez a megmutatás ellentmondásos marad. De azért, mert a világ másik köré rendezettségét meghatározatlan totalitás formájában ragadom meg, amelynek hátteréből néhány explicit szerkezet emelkedik ki. Ha az eszközök minden struktúráját explicitté tudnám tenni, abban a formában, ahogy azok a másik körül elrendeződnek, vagyis, ha nemcsak azt a helyet tudnám megragadni, amelyet a kalapács és a szögek az eszközök rendjében elfoglalnak, hanem az utcát, a várost, az országot stb. is, akkor a másik létét explicit módon és maradéktalanul tárgyként határoznám meg. Ha tévedek a másik valamely szándékát illetően, az egyáltalán nem azért történik, mert gesztusát egy számomra elérhetetlen szubjektivitáshoz kell viszonyítanom: ennek az önmagában és önmaga által létező szubjektivitásnak semmi köze a gesztushoz, hiszen egy ilyen szubjektivitás transzcendens önmaga számára is, egy olyan transzcendencia, amelyen nem lehet túllépni. A tévedés azért történik, mert én e gesztus köré máshogyan rendezem el az egész világot, mint ahogy ő teszi. Tehát pusztán amiatt, hogy a másik tárgyként jelenik meg, már eleve totalitásként adódik számomra, s az egész világra kiterjed mint szintetikus elrendezésének világi hatalma. Egyszerűen e szintetikus elrendezését éppúgy nem tudom explicitté tenni, ahogy magát a világot, ahogy az *én* világomat sem. És a szubjektum-másik, vagyis a másik, ahogy önmagáért-valóan van, és az objektum-másik közötti különbség nem az egész és a részek, a rejtett és a feltárult különbsége: hiszen az objektum-másik eleve olyan egész, amely azonos kiterjedésű a szubjektív totalitással; semmi nincs elrejtve, s mivel a tárgyak más tárgyakra utalnak, bármilyen mértékben képes vagyok gyarapítani a másikról szerzett ismereteimet, a végtelenségig explicitté téve a világ többi eszközéhez való viszonyulásait; a másik *megismerésének* ideálja az marad, hogy a világ lefolyásának értelmét kimerítően kifejtsem. Az objektum-másik és a szubjektum-másik közötti elvi különbség kizárólag abból ered, hogy a szubjektum-másik semmilyen módon nem ismerhető meg, s nem ismerhető meg szubjektum-másikként: a szubjektum-másik megismerésének problémája nem létezik, s a világban található tárgyak nem utalnak szubjektivitására, csupán a tárgyiságára a világon belül mint – az én ipszeitásomon túllépő – világon belüli lefolyás értelmére. Tehát a másik nálam való jelenlétét, amely saját tárgyiságomat létrehozza, szubjektum-totalitásként tapasztalom, s ha e jelenlét felé fordulok, hogy megragadjam, akkor is csak totalitásként fogom fel a másikat: olyan tárgy-totalitásként, amely azonos kiterjedésű a világ totalitásával. Ez pedig egy csapásra következik

be: a világ egésze felől érkezem az objektum-másikhoz. Viszont soha nem úgy, ahogy a konkrét viszonyok esetében, amelyek a világ hátteréből *alakzatokként* emelkednek ki. Ekörül az ember körül, akit nem ismerek, és aki itt olvas velem szemben a metrón, az egész világ jelen van. S nem csupán a teste – mint világban lévő tárgy – határozza meg létében, hanem személyi igazolványa, annak a metrószerelvénynek az iránya, amelyikre felszállt, a hátizsák, amit cipel. Ezek pedig nem *jelei* annak, ami ő – a jel fogalma egy olyan szubjektivitásra utalna minket, amelyet nem tudok megérteni, és amelyben, egyszerűen fogalmazva, tulajdonképpen nincs semmi, mivel az, ami nem, és nem az, ami –, hanem létének valós jellemzői. Csakhogy ha *tudom* is, hogy miközben olvas, a világ közegében *van*, Franciaországban, Párizsban, akkor is csak feltételezni tudom – mivel személyi igazolványát nem láttam –, hogy külföldi (ami annyit jelent: feltételezem, hogy ellenőrzéseknek van kitéve, hogy szerepel a rendészeti nyilvántartásban, hogy hollandul vagy olaszul kell hozzá beszélni ahhoz, hogy ilyen és ilyen gesztusokat tegyen, hogy a nemzetközi posta ilyen és ilyen útvonalon keresztül, ilyen és ilyen bélyeggel hoz levelet neki stb.). A személyi igazolvány azonban eleve a világ közegében adott számomra. Nem vonja meg magát tőlem – mihelyt kiállították, számomra való létezésre tett szert. Egyszerűen csak implicit módon létezik, mint annak a körnek az egyes pontjai, amelyet kész formának látok; s ahhoz, hogy explicit *ez*-ként jelenjen meg az univerzum háttere előtt, a világhoz fűződő jelenlegi viszonyaim egészét meg kell változtatnom. Ugyanígy az objektum-másik haragja, ahogy számomra kiáltásain, toporzékolásán, haragos gesztusain keresztül megmutatkozik, nem egy szubjektív és rejtett harag *jele*; nem utal semmire, csak más gesztusokra és kiáltásokra. Ez a harag határozza meg a másikat, ő maga a másik. Persze tévedhetek, és valódi haragnak ítélhetek valamit, ami csak tettetett gerjedelem. De csak más gesztusok és más objektív módon megragadható aktusok viszonylatában tévedhetek: akkor tévedek, ha a kézmozdulatot az ütés *valós* szándékaként ragadom meg. Vagyis akkor tévedek, ha olyan objektív módon felfedhető mozdulat funkcióját tulajdonítom neki, amelyet a másik nem fog megtenni. Egyszóval az objektív módon megragadott harag a világ diszpozíciója a világon belüli jelenlét-távollét körül. Vajon azt állítjuk ezzel, hogy a behavioristáknak kellene igazat adnunk? Egyáltalán nem: mert ha a behavioristák az embert szituációjából kiindulva értelmezik is, szem elől tévesztik alapvető jellemzőjét, vagyis azt, hogy transzcendált-transzcendencia. A másik valójában az a tárgy, amelyik nem korlátozható önmagára, az a tárgy, amelyik csak célja felől érthető meg. Viszont a kalapácsot és a fűrészt sem másként értjük meg. Mindkettőt funkciója, vagyis célja alapján ragadjuk meg. De ez csak azért van így, mert már emberiek. Csak annyiban tudom megérteni őket, amennyiben egy olyan eszközösszefüggésre utalnak, amelynek a másik áll a középpont-

jában, amennyiben egy olyan komplexumnak alkotják részét, amely teljes egészében egy cél felé lett transzcendálva, ezt a célt viszont én magam transzcendálom. A másikat tehát azért hasonlíthatjuk géphez, mert a gépet is emberek csinálták, mert már egy transzcendált-transzcendencia nyomát viseli magán, amennyiben a szövőszékek egy textilgyárban csak az általuk előállított szövetekből magyarázhatók. A behaviorista nézőpontot meg kell fordítanunk, és ez a megfordítás érintetlenül hagyja a másik tárgyiságát, hiszen mindenekelőtt az a tény alkotja a tárgyiságot – amit a francia és angol pszichológusok alapján jelentésnek hívtunk, a fenomenológusok alapján intenciónak, Heidegger alapján transzcendenciának, vagy a Gestalt-elmélet alapján alaknak –, hogy a másik csak a világ teljes organizációján keresztül határozható meg, és hogy a másik a kulcsa ennek az organizációnak. Ha tehát a világtól térek vissza a másikhoz, hogy meghatározzam őt, ez nem azért van, mert a világ teszi számomra érthetővé a másikat, hanem azért, mert az objektum-másik nem más, mint *saját* világom világon belüli és autonóm referencia-középpontja. Az objektív félelem tehát, amit az objektum-másik észlelésekor megfigyelhetünk, nem azoknak a zavaros fiziológiai jelenségeknek az összessége, amit láthatunk, vagy pulzusmérővel, esetleg sztetoszkóppal megmérhetünk: a félelem maga a menekülés, az ájulás. S ezek a fenomének nem *gesztusok* puszta sorozataként adódnak számunkra, hanem transzcendált-transzcendenciaként: a menekülés vagy az ájulás nem pusztán az eszeveszett rohanás a bozóton keresztül, nem pusztán a földre zuhanás, hanem annak az eszközösszefüggésnek a teljes összezavarodása, amelynek a másik volt a középpontja. A menekülő katonának egy pillanattal ezelőtt még puskavégen volt az ellenség-másik. Az ellenség távolságát a puska távcsövével még fel tudta mérni, s én magam is képes voltam megragadni és transzcendálni ezt a távolságot a „katona" középpontja körül kibontakozó távolság formájában. Most azonban az árokba dobja a puskáját, és menekül. Az ellenség jelenléte azonnal körülzárja, és ránehezedik: az ellenség, akit a puska távcsövével távol tartott magától, most egyszeriben ráveti magát, amikor a távcső már nem használható, s ugyanakkor a hátország, amely védelemül szolgált és amelynek nekitámaszthatta hátát, mint egy falnak, hirtelen megfordul, szétnyílik, mint egy legyező, és előtérré válik, befogadó horizonttá, amely felé menekül. Mindezt objektív módon ragadom meg, és pontosan *ezt* ragadom meg *félelemként*. A félelem nem más, mint egy mágikus magatartás, amely igézéssel akarja eltüntetni azokat a fenyegető dolgokat, amelyeket nem tudunk távol tartani magunktól.[46] S pontosan következményein keresztül ragadjuk meg

[46] Vö. *Egy emóció-elmélet vázlata*.

a félelmet, mivel az a világ világon belüli vérzésének új típusaként adódik számunkra: a világnak a mágikus létbe való átlépéseként.

Mindeközben azonban ügyelnünk kell arra, hogy a másik, számomra csak annyiban minőséggel felruházott tárgy, amennyiben én is az lehetek számára. Vagy a nem individualizált „akárki" egy szeleteként tárgyiasul tehát, vagy olyan „távoliként", akit csak levelei és írása képviselnek, vagy olyan valóban jelenlévő *ez*-ként, aki számára én az „akárki" egy példánya, egy „távoli kedves", vagy egy konkrét *ez* lehetek. Arról, hogy a másik és minőségei milyen tárgyiasulásmódon mennek keresztül, minden esetben az én és az ő világbeli szituációja döntenek együttesen, vagyis azok az eszközegyüttesek, amelyeket mindketten létrehozunk önmagunk körül, és azok a különböző *ez*-ek, amelyek a világ háttere előtt nekem és neki megjelennek. Mindez természetesen a fakticitáshoz vezet vissza. A saját fakticitásom és a másik fakticitása dönti el, hogy a másik képes-e *nézni* engem, és én képes vagyok-e nézni *ezt* a másikat. Ez a fakticitással kapcsolatos probléma azonban túllépi ennek az általános kifejtésnek a kereteit: a következő fejezetben fogunk foglalkozni vele.

A másik jelenlétét tehát úgy tapasztalom meg, mint a szubjektumok kvázi-totalitását saját másik-számára-tárgy-létemen belül, és e totalitás alapján egy konkrét szubjektum jelenlétét is képes vagyok tapasztalni anélkül, hogy minden esetben *ezzé* a másikká tudnám tenni. Saját tárgyiságomra való védekező reakcióm a másikat *ekként vagy akként* a tárgyként teszi megérthetővé számomra. Így „ez"-ként fog megjelenni, vagyis szubjektív kvázi-totalitása lefokozódik, és a világ totalitásával azonos kiterjedésű tárgy-totalitássá válik. Ez a totalitás a másik szubjektivitására való vonatkozás nélkül tárul fel számomra: a szubjektum-másiknak az objektum-másikhoz való viszonya egyáltalán nem hasonlítható ahhoz, amit például a fizikai tárgy és az észleleti tárgy között szokás felállítani. Az objektum-másik azért tárul fel számomra, mert *van*, mert csak önmagára utal. Az objektum-másik olyan, amilyennek nekem megjelenik, a tárgyiság síkján általában és tárgy-létében is; elképzelhetetlen, hogy bármilyen ismeretet, amellyel róla rendelkezem, szubjektivitására vonatkoztassak, mint ahogy ezt a tekintet esetében teszem. Az objektum-másik csak tárgy, ám megragadása magában foglalja annak megértését, hogy elvileg és minden esetben képes lennék más *tapasztalatot* is szerezni róla, ha más létsíkra helyezkednék. Ezt a megértést egyrészt a múltbeli tapasztalatomról való *tudás* alkotja, amely egyébként – mint láttuk – e tapasztalat tiszta múltja, amely elérhetetlen számomra, de amelynek mindig lennem kell, másrészt a másik dialektikájának implicit megértése: a másik most az, amivé magamat nem lévőként teszem (a másik az, amit számomra jelenleg nem létezővé teszek). Ám annak ellenére, hogy pillanatnyilag megszabadulok és eltávolodom tőle, mindig megmarad számára az a lehetőség,

hogy *mássá tegye magát*. Ez a lehetőség azonban, amelyet egyfajta zavar és korlát formájában mindig érzek, s amely az objektum-másikkal szembeni magatartásom sajátos természetét alkotja, egyszerűn fogalmazva *felfoghatatlan* számomra. Először is azért, mert nem vagyok képes felfogni egy lehetőséget, amelyik ne az *én* lehetőségem lenne, sem a transzcendenciát megérteni, ha nem transzcendálom azt, vagyis ha nem transzcendált transzcendenciaként ragadom meg; másrészt pedig azért, mert ez a megérzett lehetőség nem az objektum-másik lehetősége: az objektum-másik lehetőségei holt-lehetőségek, amelyek a másik egyéb objektív aspektusaira utalnak; az a lehetőségem, hogy önmagamat mint a szubjektum-másik lehetőségének tárgyát ragadjam meg, jelenleg nem személyes lehetőség számomra, hanem az objektum-másik teljes megsemmisülésének háttere előtt a szubjektum-másik felbukkanásának – önmagából fakadó – abszolút lehetősége, amit a számára-való-tárgyiságomon keresztül tapasztalok meg. Az objektum-másik tehát egy robbanószerkezet, amit szorongva kezelek, mert mindig előre érzem benne azt az állandóan meglévő lehetőséget, hogy *akárki* felrobbanthatja, és hogy ezzel a robbanással hirtelen a világ eltűnését és létem elidegenedését fogom megtapasztalni. Állandóan ügyelek tehát arra, hogy a másikat tárgyiságában tartsam, s az objektum-másikhoz fűződő viszonyaim alapvetően arra vannak kitalálva, hogy a másik tárgy maradjon. Elegendő azonban a másik egyetlen pillantása, hogy az összes ilyen mesterkedés dugába dőljön, és újra megtapasztaljam a másik átváltozását. Így tehát a lefokozódásról az átváltozásra, az átváltozásról pedig folyvást a lefokozódásra utalódom, anélkül, hogy a másik e két létmódjáról egységes képet tudnék alkotni – hiszen mindkettő önmagának elégséges és csak önmagára utal –, vagy hogy le tudnék cövekelni az egyiknél – hiszen mindkettő sajátos instabilitással rendelkezik, és állandóan összeomlik, hogy romjaiból azután kiemelkedjen a másik. Csak a halottak képesek állandóan tárgyak lenni anélkül, hogy valaha is szubjektummá válnának – hiszen a halállal a világ közegében lévő tárgyiság nem tűnik el, minden halott itt van, körülöttünk a világban; viszont elveszít minden arra vonatkozó lehetőséget, hogy szubjektumként táruljon fel a másik számára.

Vizsgálódásainknak ezen a szintjén, miután megvilágítottuk a másikért-valólét alapvető struktúráit, érthető módon hajlamosak lennénk feltenni azt a metafizikai kérdést: „Miért vannak egyáltalán mások?" Mások létezése, mint láttuk, nem olyan következmény, amely levezethető volna az önmagáért-való struktúrájából. Eredendő esemény persze, de *metafizikai* természetű, vagyis olyan, amelyik a lét esetlegességének szintjéhez tartozik. Az ilyen metafizikai létezőkkel kapcsolatban – lényegükből adódóan – fel szokott vetődni a *miért* kérdése.

Nagyon jól tudjuk, hogy a miért-re adott válasz csak egy eredendő esetlegességre utalhat minket, ám még igazolni kell, hogy a szóban forgó metafizikai

fenomén redukálhatatlan esetlegesség. Ennek fényében úgy tűnik, hogy az ontológia definíciója a totalitásként felfogott létező létstruktúráinak kifejtése lehetne, és inkább a metafizikát definiálnánk úgy, mint a létező létére való rákérdezést. A létező abszolút esetlegességére alapozva ezért bizonyosak vagyunk abban, hogy minden metafizikának az „ez van"-nal kell végződnie, vagyis ezen esetlegesség közvetlen szemléletével.

Fel lehet-e tenni a mások létezésére irányuló kérdést? Ez a létezés redukálhatatlan tény, vagy valamilyen alapvetőbb esetlegességből kell levezetni? Ezek azok az előzetes kérdések, amelyeket azoknak a metafizikusoknak tehetünk fel, akik a mások létezésére vonatkozó kérdést felvetik.

Vizsgáljuk meg közelebbről a metafizikai kérdés lehetőségét! Először is az tűnik fel, hogy a másikért-való-lét az önmagáért-való harmadik ek-sztázisát alkotja. Az első ek-sztázis az önmagáért-való háromdimenziós kivetülése egy olyan lét felé, amelynek a nem lenni módján kell lennie. Ez képviseli az első hasadást, azt a semmítést, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell, az önmagáért-való mindazzal való szakítását, ami. Ez a szakítás pedig konstitutív létére nézve. A második ek-sztázis, avagy a reflexív ek-sztázis magával ezzel a szakítással való szakítás. A reflexív megkettőződés arra való hiábavaló törekvés, hogy az önmagáért-való nézőpontot vegyen fel azzal a semmítéssel szemben, amelynek lennie kell, azért, hogy ez a semmítés pusztán adott fenoménként olyan semmítés legyen, *ami van*. Ugyanakkor azonban a reflexió vissza is akarja nyerni ezt a szakítást, amelyet puszta adottként próbál szemlélni, azt állítva magáról, hogy ez a semmítés, ami van, *ő maga*. Az ellentmondás nyilvánvaló: hogy meg tudjam ragadni transzcendenciámat, ahhoz azt transzcendálnom kellene. Csakhogy saját transzcendenciám csak transzcendálni tud, mivel az *vagyok*, ám nem tudom arra használni, hogy transzcendált transzcendenciává tegyem: arra vagyok ítélve, hogy állandóan saját semmítésem legyek. Egyszóval a reflexió a reflektáltként *van*. A reflexív semmítés azonban tágabb a tiszta önmagáért-valónak mint öntudatnak a semmítésénél. Az öntudatban a „reflektáló-reflektált" kettősség összetevői olyannyira képtelenek külön-külön megjelenni, hogy a kettősség folyamatosan felismerhetetlen marad, és mindkét összetevő a másikká *válik*, amikor a másik számára tételezi magát. A reflexió esetében azonban másként áll a dolog, mivel a reflektált „reflektáló-reflektált" itt egy reflektáló „reflektáló-reflektált" számára létezik. A reflektált és a reflektáló is függetlenségre törekszik tehát, s a kettőt elválasztó *semmi* sokkal erőteljesebben igyekszik megosztani őket, mint az a semmi, amely a reflektálót attól a reflektálttól választja el, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell. Ám ennek ellenére sem a reflektáló, sem a reflektált nem képes magához kaparintani ezt az elválasztó semmit, mert akkor a reflektáló olyan autonóm önmagáért-való

lenne, amely leigázná a reflektáltat, ez pedig egy külső tagadást tenne a belső tagadás előfeltételévé. Reflexió egyáltalán nem is létezhetne, ha nem lenne teljes egészében *lét*, az a lét, amelynek saját semmijének kell lennie. A reflexív ek-sztázis tehát félúton van egy radikálisabb ek-sztázis felé: a másikért-való-lét felé. A semmítés végső állomásának, ideális pólusának a külső tagadásnak kellene lennie, vagyis egy önmagában-való megkettőződésnek, avagy egy közömbös térbeli kívüliségnek. Ehhez a fajta külső tagadáshoz képest a három ek-sztázis olyan sorrendben helyezkedik el, ahogy azokat kifejtettük, ám soha nem képesek elérni azt, a külső tagadás eleve ideális marad: az önmagáért-való önmagától semmilyen tagadást nem tudna megvalósítani egy olyan léttel szemben, amely önmagában-való lenne, ha nem kockáztatná folyamatosan, hogy elveszíti önmagáért-való-létét. A másikért-való-léthez szükséges tagadás tehát *belső tagadás*, egy olyan semmítés, amelynek az önmagáért-valónak lennie kell, ennyiben a reflexív tagadáshoz hasonlít. Ám itt a megkettőződés magát a tagadást érinti: már nem csupán olyan tagadás, amely a létet reflektálttá és reflektálóvá kettőzi meg, a reflektáló-reflektált párt pedig (reflektáló-reflektált) reflektálttá és (reflektáló-reflektált) reflektálóvá. A tagadás itt két belső és egymással ellentétes tagadássá kettőződik meg, amelyek mindegyike belső tagadás, s amelyeket mégis egy megragadhatatlan külső tagadás választ el egymástól. Valójában mindkettő kimerül abban, hogy tagadja, hogy az önmagáért-való a másik lenne, és mivel teljesen elkötelezik magukat abban a létben, amelynek lenniük kell, már nincsenek abban a helyzetben, hogy tagadni tudnák magukról, hogy a másik tagadása lennének. Ezzel hirtelen feltűnik az *adott*, de nem egy önmagában-való-lét identitásának eredményeként, hanem a kívülség egyfajta fantomjaként, amelynek egyik tagadásnak sem kell lennie, ám mégis elválasztja őket egymástól. A reflektáló lét kapcsán tulajdonképpen már találkoztunk az ellentétbe fordulásnak ezzel a csábításával. A reflektálót mint megfigyelőt létében mélyen érinti a reflektálás, s így amikor reflektálóvá teszi magát, tulajdonképpen arra törekszik, hogy ne a reflektált legyen. Ám ezzel párhuzamosan a reflektált is egyfajta öntudattá válik, mint ennek és ennek a transzcendens fenomén*nek a* tudata. Azt mondtuk róla: tudja magáról, hogy nézik. Így a maga részéről ő is arra törekszik, hogy ne a reflektáló legyen, mivel minden tudat a negativitásán keresztül definiálódik. Ám ezt a kettős skizmára való hajlamot visszatartotta és elnyomta az a tény, hogy mindezek ellenére a reflektáló a reflektált kellett legyen, a reflektált pedig a reflektáló. A kettős tagadás észrevétlen maradt. A harmadik ek-sztázis esetében azonban egy sokkal mélyebb reflexív megkettőződést figyelhettünk meg. A következmények meglepőek lehetnek: egyrészt, mivel a tagadások belül fejtik ki hatásukat, én magam és a másik nem tudunk kívülről egymáshoz férni. Léteznie kell egy „másik-én" *létnek*, amelynek a másikért-való

ezzel ellentétes megkettőződésének kell lennie, pontosan úgy, ahogy a „reflektáló-reflektált" totalitása is egy olyan lét, amely saját semmije kell legyen, vagyis az én ipszeitásom és a másik ipszeitása ugyanannak a léttotalitásnak a struktúráit kell alkossák. Hegelnek tehát, úgy tűnik, igaza van: a totalitás nézőpontja jelenti a lét nézőpontját, az *igazi* nézőpontot. Minden úgy zajlik, mintha a másik ipszeitásával szembeni saját ipszeitásomat egy olyan totalitás hozná létre és tartaná fenn, amely saját semmítését a végső pontig terjesztené ki; a másikért való lét a tiszta reflexív megkettőződés meghosszabbításának tűnik. Ennyiben tehát minden úgy történik, mintha mások és saját magam léte egy önmagáért-való totalitás arra való hiábavaló törekvését jelezné, hogy újra megragadja magát és kibontakoztassa azt, aminek az önmagában-való tiszta és egyszerű módján *lennie kell*. Ez a törekvés, amely önmaga tárgyi formában való újramegragadására irányul, itt a végsőkig van kiterjesztve, vagyis jócskán a reflexív hasadáson túlra, s mintha éppen ellentétes eredménnyel járna, mint ami felé ez a totalitás kivetül: azzal a törekvéssel, hogy önmagá*nak* a tudata legyen, az önmagáért-való-totalitás olyan öntudattá válik önmagával szemben, amelynek nem kell annak az „ön"-nek lennie, amelynek a tudata. S megfordítva, ahhoz, hogy az objektum-önmaga *legyen*, úgy kellene tapasztalnia magát, mint aki *volt* – egy olyan tudat által és számára, amelynek nem lennie kell, ha lenni akar. Így a másikért-való skizmája születne meg, s ez a dichotomikus osztódás a végtelenségig ismétlődne, hogy a tudat*okat* egy ősrobbanás szilánkjaiként hozza létre. A reflexív bukással ellentétes bukás következtében „lennének" tehát *mások*. A reflexióban valójában azért nem sikerül önmagamat tárgyként, csupán egyfajta kvázi-tárgyként megragadnom, mert én vagyok az a tárgy, amelyet meg akarok ragadni. Csakhogy nekem annak a semminek kell lennem, amely önmagamtól elválaszt: nem tudok ipszeitásomtól eltávolodni, sem nézőpontot felvenni saját magamról, így tehát nem sikerül létként megvalósítani-felismerni magamat, sem a „van" formájában megragadnom, a visszanyerés csődöt mond, mert a visszanyerő maga a visszanyert. A másikért-való-lét esetében ezzel szemben a megkettőződés sokkal előbb véget ér, a (reflektáló-reflektált) reflektált radikálisan elválik a (reflektáló-reflektált) reflektálótól, és pontosan ezért tárggyá tud válni számára. Itt viszont a visszanyerés azért fullad kudarcba, mert a visszanyert *nem* a visszanyerő. Tehát az a totalitás, amelyik nem az, ami, mivel az, ami nem, az önmagával való radikális szakítás révén saját létét mindig máshol lévővé teszi: egy mindig máshol lévő, mindig távoli, soha nem önmagában lévő töredezett totalitás önmagában-való-létének pislákolása ez, amelyet létében mégis mindig fenntart e totalitás folyamatos szétszóródása – ez lenne tehát a mások és saját magam mint másik léte.

Másrészről azonban saját magam tagadásával *szimultán* a másik is tagadja önmagáról, hogy az lenne, aki én vagyok. Ez a két tagadás szintén nélkülözhetetlen a másikért-való-léthez, s azokat szintén semmilyen szintézis nem egyesítheti újra. Ám egyáltalán nem azért, mert eredendően a kívüliség semmije választotta el őket, hanem mert az önmagában-való mindkettőt csak a másik felől ragadja meg, pusztán amiatt, mert *egyik sem* a másik, anélkül azonban, hogy kellene is, hogy ne legyen a másik. Itt az önmagáért-való egyfajta határával találkozhatunk, amely magából az önmagáért-valóból ered, de mint határ független tőle: a *fakticitáshoz* hasonló dolog ez, mivel képtelenek vagyunk elgondolni, hogy a totalitás, amelyről beszéltünk, hogyan tudott volna – a legradikálisabb kiszakítottság kellős közepén – létében hirtelen egy olyan semmit létrehozni, amelynek e totalitásnak nem lennie kell. Úgy tűnik, hogy észrevétlenül lopózott be a semmi ebbe a totalitásba, hogy széttörje azt, ahogy Leukipposz atomizmusával lopózik be a nem-lét a parmenidészi léttotalitásba, hogy atomokká robbantsa szét. Ez a semmi tehát minden olyan szintetikus totalitás tagadását képviseli, amely alapján a tudatok sokaságának tényét megpróbálhatnánk megérteni. Megragadhatatlan, hiszen sem a másik, sem saját magam, sem egy közvetítő nem hozza létre – mint megállapítottuk, a tudatok közvetítő nélkül tapasztalják egymást. Kétségtelen, hogy bárhová irányítsuk is tekintetünket, a leírás tárgyaként csak színtiszta belső tagadást találunk. S mégis, a semmi ott van, abban a redukálhatatlan tényben, hogy a tagadások *kettősséggel* rendelkeznek. Ez a semmi persze nem alkotja a tudatok sokaságának *alapját*, hiszen, ha megelőzné ezt a sokaságot, lehetetlenné tenne minden *másikért-való-létet*. Éppen hogy e sokaság kifejeződéseként kell felfognunk: a sokasággal együtt jelenik meg. Ám mivel *semmi* nem tudja megalapozni, sem az egyedi tudat, sem a tudatokká szétszóródó totalitás, tiszta és redukálhatatlan esetlegességként jelenik meg, *annak tényeként, hogy nem elegendő tagadnom magamról, hogy a másik vagyok, ahhoz, hogy a másik létezzen, hanem az is szükséges, hogy saját tagadásommal egyidejűleg a másik is tagadja, hogy ő én vagyok*. Ez a semmi a másikért-való-lét *fakticitása*.

Az alábbi ellentmondó következtetésre jutottunk tehát: a másikért-való-lét csak akkor létezhet, ha egy olyan totalitás által *létesített*, amelyik eltűnik, hogy a másikért-való-lét felbukkanhasson, ez azonban a *szellem* létezésének és passziójának posztulálásához vezetne. Másrészről azonban ez a másikért-való-lét csak akkor tud létezni, ha egy megragadhatatlan külső nem-létet hordoz magában, amelyet semmilyen totalitás, legyen az akár a *szellem* is, nem képes sem létrehozni, sem megalapozni. A tudatok sokaságának létezése bizonyos értelemben nem lehet elsődleges tény, s az önmagával való szakítás eredendő tényéhez utal minket, ami a szellem ténye lenne, így tehát az a metafizikai kérdés, hogy „Miért vannak tudat*ok*?", válaszra lelne. Egy másik értelemben azonban e sokaság

fakticitása redukálhatatlannak látszik, és ha a szellemet a sokaság *ténye* felől tekintjük, a szellem el is tűnik, s a metafizikai kérdésnek már semmi értelme: az alapvető esetlegességgel találkoztunk, és csak egy „ez így van"-nal tudunk válaszolni a kérdésre. Az eredendő ek-sztázis tehát továbbmélyül: úgy tűnik, nem tudunk helyet biztosítani benne a semminek. Az önmagáért-való úgy jelenik meg számunkra, mint olyan lét, amely annyiban létezik, amennyiben nem az, ami, és az, ami nem. A szellem ek-sztatikus totalitása nem egyszerűen detotalizált totalitás, hanem olyan töredezett lét formájában jelenik meg, amelyről nem mondhatjuk sem azt, hogy létezik, sem azt, hogy nem létezik. Leírásunk tehát biztosította, hogy megfeleljünk minden olyan előzetes feltételnek, amelyet a másik létezéséről szóló elméletekkel szemben támasztottunk; a tudatok sokasága úgy jelent meg számunkra, mint *szintézis*, és nem mint puszta halmaz, viszont olyan szintézis, amelynek elgondolhatatlan a totalitása.

Azt állítjuk-e ezzel, hogy a totalitásnak ez az antinomikus jellege redukálhatatlan? Vagy egy magasabb nézőpontból el tudnánk tüntetni? Vajon azt kell tételeznünk, hogy a szellem *olyan lét, amely van és nincs*, ahogyan tételeztük, hogy az önmagáért-való az, ami nem és nem az, ami? A kérdésnek semmi értelme. Előfeltételezné ugyanis, hogy *nézőpontot tudunk felvenni* a totalitásról, vagyis hogy arra kívülről tudunk ránézni. De ez lehetetlen, hiszen pontosan e totalitás alapján létezem én-magamként, és csak annyiban, amennyiben elköteleződöm benne. Semmilyen tudat, még Istené sem tud e „mögé látni", vagyis a totalitást mint olyat megragadni. Hiszen, ha Isten tudat, akkor integrálódik a totalitásba. Ha viszont természeténél fogva olyan lét, amely *túl van a tudaton*, vagyis olyan önmagában-való, aki önmaga alapja, a totalitás csak *tárgyként* tud megjelenni számára – s akkor híján van belső szakadozottságának mint az önmaga újbóli megragadására való szubjektív törekvésnek, avagy mint szubjektumnak –, s akkor, mivel *nem* ez a szubjektum, csak tapasztalni tudja azt anélkül, hogy megértené. Semmilyen nézőpont nem gondolható el tehát a totalitásról: a totalitásnak nincs „kívülije", s a „*mögött*"-jének értelmére vonatkozó kérdés úgy, ahogy van, nélkülöz minden jelentést. Nem tudunk továbblépni.

Elérkeztünk kifejtésünk végéhez. Megtudtuk, hogy a másik létezése evidens tapasztalat saját tárgyiságunk tényében és által. S azt is láttuk, hogy saját elidegenedésemre való reakcióm a másiknak tárgyként való felfogásában fejeződik ki. Röviden, a másik két formában létezhet számunkra: ha evidens tapasztalatom van róla, nem tudom megismerni; ha megismerem, ha hatok rá, akkor csak tárgy-létét s a világ közegében lévő valószínű létezését érem el. E két forma semmilyen szintézise nem lehetséges. De nem állhatunk meg itt: az a tárgy, amely számomra a másik, és az, amely én vagyok az ő számára, *testekként* mutatkoznak meg. Mi tehát a testem? Mi a másik teste?

Második fejezet
A TEST

A test és a tudathoz való viszonyulásainak problémáját gyakran elhomályosítja az a tény, hogy a testet eleve egy bizonyos *dolognak* tekintik, amelynek önálló törvényszerűségei vannak és kívülről határozható meg, míg a tudatot olyasminek, amit egy belső szemlélettel érünk el, mely a tudat sajátja. Ha azonban először az *„én"* tudatomat ragadom meg a maga abszolút bensőségében, reflexív aktusok sorozatával, és azután próbálom meg egy bizonyos eleven tárggyal egyesíteni, amelyet egy idegrendszer, egy agy, mirigyek, emésztő-, légző- és keringési szervek alkotnak, melyek anyaga hidrogén-, szén-, nitrogén- és foszforatomokban stb. elemezhető kémiailag, akkor megoldhatatlan nehézségekkel találom szemben magam: ezek a nehézségek abból származnak, hogy tudatomat nem *saját* testemmel, hanem *mások* testével próbálom meg egyesíteni. Valójában az a test, amelynek leírására vállalkoztam, nem az *én* testem, ahogy az *számomra* van. Soha nem láttam, és nem is fogom látni az agyamat, sem az endokrin mirigyeimet. Hanem itt én, aki egy ember vagyok, annak alapján, amit halott emberek boncolása során láttam, és amit anatómiai értekezésekben olvastam, arra a következtetésre jutok, hogy az én testem is pontosan úgy épül fel, mint azoké, akiket a boncasztalon mutattak nekem, vagy akiknek a színes képét a könyvekben láttam. Az azonban kétségtelen, vetik majd fel, hogy az orvosok, akik gyógyítottak, a sebészek, akik operáltak, közvetlen tapasztalatot szerezhettek a testről, amelyet én magam nem ismerek. Ezt nem vonom kétségbe, és nem is kívánok úgy tenni, mintha nem rendelkeznék aggyal, szívvel, gyomorral. A legfontosabb azonban ismereteink megfelelő *rendjét* megtalálni: ha azokból a tapasztalatokból indulunk ki, amelyekre az orvosok tehettek szert testemmel kapcsolatban, akkor a *világ közegében lévő* testemből indulunk ki, méghozzá úgy, ahogy az a másik számára van. A testem, ahogy *számomra* van, nem a világ közegében jelenik meg. Persze láthattam egy képernyőn csigolyáim képét, miközben röntgenvizsgálatot végeztek rajtam, de ekkor éppenséggel *kívül* voltam, a világ közegében; egy már kész tárgyat ragadtam meg, egy *ezt* a többi *ez* között, s csak a gondolkodás révén nyertem vissza mint *enyémet*: sokkal inkább a *tulajdonom* volt, mint a *létem*.

Igaz, hogy látom, amint megérintem a lábamat és a kezemet. Semmi akadálya továbbá egy olyan érzékelési állapot elgondolásának, amelyben egy élőlény látni tudná egyik szemét, miközben a másikat a világra irányítja. De meg kell

jegyezni, hogy még ebben az esetben is *a másik* lennék szememhez képest: érzékszervként ragadnám meg azt, amely ilyen és ilyen módon hozott létre a világban, viszont „látás közben látni" soha nem tudom, vagyis azt képtelen vagyok megragadni, ahogy éppen feltárja számomra a világ egy aspektusát. Vagy egy dolog a sok közül, vagy az, ami révén a dolgok feltárulnak előttem. Egyszerre a kettő nem lehetséges. Hasonlóképpen, *látom* a kezemet, amint megérinti a tárgyakat, de a tárgy megérintésének aktusában *nem ismerem meg*. Ez az oka annak, hogy Maine de Biran híres „erőfeszítés érzete" valójában nem létezik. Hiszen a kezem a tárgyak ellenállását, azok szilárdságát vagy puhaságát tárja fel számomra, nem pedig *saját magát*. Nem látom tehát másként a kezemet, mint ezt a tintatartót. Távolságot teremtek köztem és közte, s ez a távolság a távolságoknak abba a rendszerébe illeszkedik, amit a világ egyéb dolgai között teremtek. Amikor egy orvos megfogja a beteg lábamat és vizsgálni kezdi, én pedig az ágyamon felkönyökölve figyelem, természetét tekintve semmilyen különbség nincs aközött a vizuális észlelés között, amellyel az orvos testéről, és amellyel saját lábamról rendelkezem. Sőt, csak ugyanannak az egyetlen átfogó észleletnek a különböző struktúráiként különülnek el egymástól; s természetét tekintve aközött az észlelés között sincs különbség, amellyel az orvos rendelkezik az *én* lábamról, és amellyel jelenleg én rendelkezem róla. Persze amikor ujjammal megérintem a lábamat, érzem, hogy a lábamat megérintették. A kettős észleletnek ez a fenoménje azonban egyáltalán nem lényegi: a hideg, egy morfiuminjekció meg tudja szüntetni; ez elég is annak megmutatásához, hogy itt két, lényegét tekintve különböző valóságról van szó. Megérinteni és megérintve lenni, érezni, hogy érintünk, és érezni, hogy megérintenek, két különböző típusú fenomén, amelyeket hiába is próbálunk a „kettős észlelet" néven egyesíteni. Valójában radikálisan különböznek egymástól, és két olyan síkon helyezkednek el, amelyek nem érintkeznek egymással. Egyébként, amikor megérintem a lábam, vagy amikor látom azt, túllépek rajta saját lehetőségeim felé: például afelé, hogy felhúzzam a nadrágom, hogy megigazítsam a kötést a sebemen. Persze ugyanakkor megváltoztathatom a lábam helyzetét, hogy könnyebben tudjak „dolgozni" rajta. Ez azonban semmit nem változtat azon a tényen, hogy a lábamat a „meggyógyítom magam" tiszta lehetősége felé transzcendálom, és ebből adódóan úgy vagyok jelen nála, hogy nem *az* vagyok, és az sem *én*. S ilyenkor egy „láb" *dolgot* hozok létre, mivel ez nem az a láb, amely *én vagyok mint lehetőség*: a gyaloglásra, a futásra, a futballozásra való lehetőség. Amennyiben tehát testem világbeli lehetőségeimet jelzi, a látás, az érintés ezeket a lehetőségeket, melyek az enyémek, holt-lehetőségekké változtatja. Ez az átváltozás szükségszerűen *vakká* tesz a test mint a futás, táncolás stb. eleven lehetőségét illetően. Testemnek tárgyként való felfedezése természetesen létének feltárulását jelenti.

Ám az a lét, amelyik ily módon feltárul, a test *másikért-való-léte*. Hogy ennek fel nem ismerése abszurditásokhoz vezet, azt jól láthatjuk a „fordított látás" híres problémájában. Ismerjük azt a fiziológusok által feltett kérdést: „hogyan tudjuk visszafordítani a retinánkon fordítva megjelenő képeket?" S ismerjük a filozófusok válaszát is: „Nincs itt semmilyen probléma. Egy tárgy vagy megfelelő módon, vagy fordítva áll az univerzum többi tárgyához képest. Ha az egész univerzumot fordítottan látjuk, az nem jelent semmit, hiszen csak valamihez képest lehetne fordított." Minket azonban inkább ennek a hamis problémának az eredete érdekel: az, hogy a tárgyakról való *saját* tudatomat a *másik* testéhez kívánják kapcsolni. Előttünk van egy gyertya és egy üvegkristály, amely lencséül szolgál a retina ernyőjén megjelenő fordított kép számára. Ezzel azonban a retina egy fizikai rendszerbe lép be, *ernyő* és csak az; az üvegkristály *lencse* és csak lencse, létében mindkettő azonos természetű a gyertya létével, amely a rendszert teljessé teszi. Önkényesen választottuk tehát a fizikai nézőpontot, vagyis a külső nézőpontot, a kívüliség nézőpontját a látás problémájának vizsgálatához; egy halott szemet vettünk, amely a világ közegében van, hogy számot adjunk a világ láthatóságáról. Miért csodálkozunk hát, hogy a tudat, amely abszolút interioritás, megtagadja, hogy ezzel a tárggyal kapcsolatba állítsuk? A viszonyok, amelyeket a másik teste és a külvilág tárgyai között létesítettem, *valóságosan* létező viszonyok, viszont létük másikért-való-lét; egy olyan – világon belüli – lefolyáscentrumot feltételeznek, amelynek a megismerése egyfajta *mágikus* tulajdonság, mégpedig a „távolra hatás" képessége. E viszonyok eleve az objektum-másik perspektívájában helyezkednek el. Ha tehát a test természetére kívánunk reflektálni, reflexióinkat olyan rendbe kell állítani, amely megfelel a lét rendjének: nem keverhetjük össze a különböző ontológiai síkokat, és a testet először önmagáért-való-létként, majd másikért-való-létként kell megvizsgálnunk; s hogy elkerülhessük a „fordított látáshoz" hasonló abszurditásokat, azt a gondolatot fogjuk mélyebben megvizsgálni, hogy mivel a testnek ez a két aspektusa két különböző és egymással nem érintkező létsíkon helyezkedik el, ezért redukálhatatlanok is egymásra. Az önmagáért-való-létnek teljes egészében testnek és teljes egészében tudatnak kell lennie: nem lehet egy testtel *egyesítve*. A másikért-való-lét is hasonlóképpen teljes egészében test; nincsenek itt semmiféle „pszichikai fenomének", amelyeket egyesítenünk kellene a testtel; nincs semmi a test *mögött*. Viszont a test teljes egészében „pszichikai". Ezt a két testi létmódot vizsgáljuk meg a következőkben.

I.
A test mint önmagáért-való-lét: a fakticitás

Első pillantásra úgy tűnik, hogy az előző megjegyzéseink ellentétben állnak a karteziánus *cogito* adottságaival. „A lélek könnyebben megismerhető, mint a test" – állította Descartes. S ezzel radikálisan szétválasztotta a reflexív gondolkodás számára hozzáférhető tényeket és a testi tényeket, amelyek megismerését Isten jóságának kell garantálnia. S ezért úgy tűnik, a reflexió csak tiszta tudati tényeket tár fel számunkra. Persze ezen a síkon is találkozunk olyan fenoménekkel, amelyek a testtel valamilyen kapcsolatban látszanak állni: a „fizikai" fájdalommal, a kellemetlen érzésekkel, az örömmel stb. Ám ezek a fenomének sem kevésbé *tiszta tudati tények*; hajlamosak vagyunk tehát *jeleket* csinálni belőlük, a tudat affekcióit, amelyek a test *kapcsán* keletkeznek, nem számolva azzal, hogy így helyrehozhatatlanul kiüldöztük a testet a tudatból, s hogy ezt a testet, amely immár másikért-való-test, és a tudatot, amelyről azt gondoljuk, hogy kinyilvánítja azt, ezután már semmilyen kapcsolat nem képes egyesíteni.

Ezért hát nem így kellene kiindulnunk, hanem az önmagában-valóhoz fűződő elsődleges viszonyunkból: világban-benne-létünkből. Tudjuk, hogy egyáltalán nem létezik egyrészt egy önmagáért-való, másrészt pedig egy világ, két zárt egészként, amelyekkel kapcsolatban azután azt kellene kutatnunk, hogyan érintkezhetnek egymással. Az önmagáért-való eleve világhoz való viszonyulás; amikor tagadja, hogy a lét ezzel egy világot hoz létre, s amikor ezen a tagadáson túllép saját lehetőségei felé, felfedezi az „ez"-eket mint eszköz-dolgokat.

Amikor azonban azt állítjuk, hogy az önmagáért-való világban-benne-lét, s hogy a tudat a világ*nak* a tudata, azt nem úgy kell érteni, hogy a világ a tudattal szemben kölcsönös viszonyok meghatározatlan sokaságaként létezik, amelyen a tudat perspektíva nélkül képes felülemelkedni és nézőpont nélkül tudja szemlélni azt. *Számomra* ez a pohár az üvegtől balra van, kicsit hátrébb, mint az üveg; *Pierre számára* jobbra van és kicsit közelebb. Még csak elgondolni sem tudnánk, hogy egy tudat felül tudna emelkedni a világon, s a pohár *egyszerre* adódna számára az üvegtől jobbra és balra, előtte és mögötte. S ez egyáltalán nem az identitás elvének valamilyen szigorú alkalmazásából következik, hanem mert a jobb és bal, az előtt és mögött efféle összeolvadásával az *„ez"* teljesen feloldódna egy eredendő egyöntetűségben. S hasonlóképpen, ha az asztal lábai elrejtik előlem a szőnyeg mintázatát, az nem látószervem tökéletlensége vagy végessége miatt van így, hanem mert egy olyan szőnyeg, amit az asztal nem rejtene el sem önmaga alatt, sem fölött, sem mellett, már semmilyen viszonyban nem állna az asztallal, és nem ahhoz a „világhoz" tartozna, amelyben az asztal *van*: az önmagában-való, amely az *ez* aspektusában mutatkozik meg, visszatérne közömbös

identitásába; s eltűnne maga a tér is mint tiszta külsődleges viszony. A teret csak a tudomány absztrakt nézőpontjából lehet kölcsönös viszonyok sokaságává tenni: egy ilyen teret megélni nem lehet, de még csak ábrázolni sem; a háromszög, amelyet a táblára rajzolok, hogy az elvont gondolkodásban segítségemre legyen, szükségszerűen jobbra van attól a körtől, amely érinti egyik oldalát, amennyiben a táblán *van*. S én a krétával felrajzolt alakzat konkrét jellemzőin akarok túllépni, mikor nem veszem figyelembe azt az irányt, amellyel hozzám képest rendelkezik, sem a vonalak vastagságát vagy a rajz tökéletlenségeit.

Tehát abból az egyetlen tényből kifolyólag, hogy egy világ *van*, ez a világ nem létezhet olyan egyirányú orientáció nélkül, amely hozzám kapcsolja. Az idealizmus teljes joggal ragaszkodott ahhoz a tényhez, hogy a viszony alkotja a világot. De mivel a newtoni tudomány talajára helyezkedett, ezt a viszonyt kölcsönös viszonynak értelmezte. Így csak a puszta külsődleges absztrakt fogalmakhoz, a hatáshoz, ellenhatáshoz stb. jutott el, a világhoz azonban nem, s csak az abszolút objektivitás határfogalmának kifejtését végezte el. Ez a fogalom összességében egy „*kihalt világ*" vagy egy „ember nélküli világ" fogalmához vezetett, vagyis egy ellentmondáshoz, hiszen éppen az emberi valóság révén van világ. Az objektivitás fogalma tehát, amely a dogmatikus igazság önmagában-valóságát a képzetek puszta kölcsönös megfelelési viszonyával kívánta felcserélni, önmagát rombolja le, ha következetesen végighalad a maga által kijelölt úton. A tudomány fejlődése egyébként az abszolút objektivitás e fogalmának elutasításához vezetett. Broglie-t ez vezette arra, hogy „kísérletnek" az olyan egyirányú viszonyok rendszerét nevezze, amelyből a megfigyelő egyáltalán nincs kizárva. S amikor a mikrofizika a megfigyelőt újra bevezeti a tudományos rendszer belsejébe, akkor nem egy tiszta szubjektivitásként vezeti be azt – ennek a fogalomnak nem lenne több értelme, mint a tiszta objektivitásénak –, hanem a világhoz való eredendő viszonyulás formájában, mint egy helyet, mint valamit, ami felé az összes szemlélt viszony irányul. Ezért például Heisenberg meghatározatlansági elvét nem tekinthetjük sem a determinista posztulátum cáfolataként, sem megerősítéseként. Ez az elv ahelyett, hogy a dolgok között tiszta viszonyokat tételezne, csupán az embernek a dolgokhoz való eredendő viszonyulását és az ember világban elfoglalt helyét foglalja magába. Mindezt jól jelzi például az a tény, hogy a mozgásban lévő test dimenzióinak proporcionális mennyiségét nem tudjuk anélkül növelni, hogy ezzel ne változtatnánk meg sebességi viszonyait is. Ha először puszta szemmel, majd mikroszkóp segítségével vizsgálom egy test mozgását, az a második esetben százszor gyorsabbnak látszik számomra, hiszen – bár a mozgásban lévő test nem közeledett jobban afelé, amerre elmozdult – ugyanannyi idő alatt százszor olyan nagy teret járt be. A sebesség fogalma tehát nem jelent semmit, ha nem a mozgásban lévő test adott dimenzióihoz képest

tekintjük. Viszont ezekről a dimenziókról mi magunk döntünk a világban való felbukkanásunkkal, s döntenünk is kell, máskülönben egyáltalán nem is *lennének*. Ily módon tehát nem ahhoz a megismeréshez képest relatívak, amelyet róluk alkotunk, hanem a világban való elsődleges elkötelezettségünkhöz. A relativitáselmélet ezt nagyon pontosan fejezi ki: a rendszer belsejébe helyezett megfigyelő sehogy sem tudja meghatározni, hogy a rendszer mozog-e vagy nyugalomban van. Ez a relativitás azonban nem „relativizmus": nem a *megismerésre* vonatkozik; sőt, azt a dogmatikus posztulátumot vonja maga után, amely szerint a megismerés nyújtja azt, *ami van*. A modern tudomány relativitása a *létet* célozza meg. Az ember és a világ relatív lét, s létük elve viszonyulás. Ebből pedig az következik, hogy az elsődleges viszony az emberi-valóságnak a világhoz való viszonyából ered: felbukkanni annyit jelent számomra, mint távolságot teremteni a dolgoktól, s pontosan ezzel elérni, hogy dolgok legyenek. A dolgok azonban ebből következően „tőlem-távolságra-létező-dolgok". A világ tehát arra az egyirányú viszonyra utal engem, amely a saját létem, és amellyel elérem, hogy a világ feltáruljon. A tiszta megismerő nézőpont önellentmondó: csak *elkötelezett* megismerő nézőpont létezik. Ez alapján pedig azt kell mondanunk, hogy a megismerés és a cselekvés csupán ugyanannak az eredendő és konkrét viszonynak a két absztrakt oldala. A világ valós térbelisége az a tér, amelyet Lewin „hodologikus" térnek nevez. A tiszta megismerés valójában nézőpont nélküli megismerés lenne, vagyis a világnak olyan megismerése, amely eleve a világon kívül helyezkedne el. Ennek azonban semmi értelme: a megismerő lét kizárólag megismerés lenne, mivel tárgya révén határozná meg magát, tárgya viszont a kölcsönös viszonyok teljes egyöntetűségében oldódna fel. A megismerés tehát csak elkötelezett felbukkanás lehet egy olyan meghatározott nézőpontban, amelyik ő maga. Az emberi valóság számára lenni annyit jelent, mint *itt-lenni*; vagyis „itt, ezen a széken", „itt, ennél az asztalnál", „itt, ennek a hegynek a tetején, ezekkel a léptékekkel, ezzel az irányultsággal stb". Ez ontológiai szükségszerűség.

Csakhogy mindezt pontosan kell értenünk. Mert ez a szükségszerűség két esetlegesség között jelenik meg: egyrészt, ha szükségszerű is, hogy itt-lét formájában legyek, attól még 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 valamelyik másik. Ezt a kettős esetlegességet, amely a szükségszerűséget körülöleli, az önmagáért-való *fakticitásának* nevezzük. A fakticitást a második részben írtuk le. Ott kimutattuk, hogy a semmített és abban az abszolút eseményben elnyelt önmagában-való, amelyet az önmagáért-való alapjának megjelenése vagy felbukkanása jelent, továbbra is megmarad az önmagáért-való belsejében, annak

eredendő esetlegességét alkotva. Az önmagáért-valót tehát egy állandó esetlegesség tartja fenn, amelyet anélkül vesz fel újra és olvaszt magába, hogy valaha is képes lenne megszabadulni tőle. Sehol nem találja önmagában, sehol nem képes megragadni és megérteni, még a reflexív cogitóval sem, mert mindig túllép rajta saját lehetőségei felé, s önmagában csak azzal a semmivel találkozik, amelynek lennie kell. De az mégis mindig kísérti, miatta ragadom meg magamat egyszerre olyan létként, amely teljesen felelős önmagáért és ugyanakkor teljességgel igazolhatatlan is. A világ azonban ezt az igazolhatatlanságot a felém mutató egyirányú viszonyainak szintetikus egysége képében mégis közvetíti felém. Abszolút szükségszerű, hogy a világ *rendezetten* jelenjen meg számomra. S ebben az értelemben ez a rendezettség *én vagyok* – ezzel az önmagunkról birtokolt képpel majd a második rész utolsó fejezetében fogunk találkozni. Viszont teljesen esetleges, hogy éppen *ez* a rendezettség legyen és nem egy másik. A létek totalitásának szükségszerű és igazolhatatlan rétegződéseként jelenik meg tehát. A világ dolgainak ez az abszolút szükségszerű és teljességgel igazolhatatlan rendezettsége, ez a rendezettség, amely én magam vagyok, amennyiben felbukkanásom szükségszerűen létezővé teszi, és amely megvonja magát tőlem, amennyiben sem saját létem alapja nem vagyok, sem *ennek* a létnek az alapja, ez a rendezettség tehát maga a test, amikor az önmagáért-való síkján létezik. Ennek megfelelően a testet úgy határozhatnánk meg, mint *azt az esetleges formát, amelyet esetlegességem szükségszerű volta felvesz*. A test nem más, mint az önmagáért-való; nem egy önmagában-való az önmagáért-valón *belül*, hiszen akkor mindent megdermesztene. Hanem az a tény, hogy az önmagáért-való nem saját alapja, amennyiben ez a tény abban a szükségszerűségben fejeződik ki, hogy mint esetleges lét a többi esetleges léthez elkötelezett kell legyen. A test, mint ilyen, nem különbözik az önmagáért-való *szituációjától*, hiszen az önmagáért-valónak létezni, és önmagát szituálni ugyanazt jelenti; másrészt az egész világgal azonos, amennyiben a világ az önmagáért-való teljes szituációját és létezésének mértékét jelenti. Egy szituáció azonban nem tiszta adottság: épp ellenkezőleg, csak abban a mértékben tárul fel, amennyire az önmagáért-való túllép rajta saját maga felé. Következésképp az önmagáért-való-test soha nem adottság, amelyet meg tudnék ismerni: itt van, mindenhol, mint az, amin túlléptünk, s csak annyiban létezik, amennyiben önmagamat semmítve eltávolodtam tőle; a test az, amit semmítek. Az az önmagában-való, amelyen a semmítő önmagáért-való túllépett és újra megragadott magában a túllépésben. A test az a tény, hogy saját motivációm vagyok, anélkül azonban, hogy saját alapom lennék; az a tény, hogy soha nem vagyok anélkül, hogy ne kellene annak lennem, ami vagyok, s hogy miközben annak kell lennem, ami vagyok, mégis úgy vagyok, hogy nem kell annak lennem. Bizonyos értelemben tehát a test az ön-

magáért-való nélkülözhetetlen jellemzője: nem igaz, hogy a test valamilyen démiurgosz tudatos döntésének köszönhető, sem az, hogy test és lélek egysége két radikálisan különböző szubsztancia esetleges összekapcsolódása lenne; épp ellenkezőleg, az önmagáért-való természetéből szükségszerűen következik, hogy test legyen, vagyis, hogy a léttől való semmítő eltávolodása a világban való elköteleződés formáját öltse. Más értelemben azonban a test mégis esetlegességemet mutatja, sőt *csak* ez az esetlegesség: a karteziánus racionalistákat teljes joggal ragadta meg a testnek ez a jellemzője; a test valójában világban való elkötelezettségem individualizációját reprezentálja. S Platón sem tévedett, amikor azt állította, hogy a test az, *ami a lelket individualizálja*. Csakhogy hiba lenne feltételezni, hogy a lélek el tud szakadni ettől az individuális formától oly módon, hogy a halál vagy a tiszta gondolkodás révén elkülöníti magát a testtől, hiszen a lélek *maga* a test, amennyiben az önmagáért-való *saját* individuációja.

Pontosabban meg tudjuk ragadni ezeknek a megállapításoknak a horderejét, ha megpróbáljuk alkalmazni az érzéki megismerés problémájára.

Az érzéki megismerés problémája bizonyos tárgyaknak a világ közegében való megjelenése kapcsán vetődött fel, amelyeket *érzékszerveknek* nevezünk. Az imént megállapítottuk, hogy a másiknak szemei vannak, és a szakemberek, holttestek felboncolásával, fel is tárták ennek a tárgynak a szerkezetét; megkülönböztették egymástól a szaruhártyát és a szemlencsét, illetve a szemlencsét és a retinát. Megállapították, hogy a szemlencse-tárgyat a tárgyak egy sajátos csoportjába sorolhatjuk: a lencsékébe, és hogy erre a tárgyra a geometriai optikának a lencsékre általában érvényes törvényszerűségei alkalmazhatók. Ahogy a sebészeti eszközök tökéletesedtek, az aprólékosabb boncolásokból megtudtuk, hogy egy idegnyaláb indul ki a retinából, amely az agyhoz vezet. Mikroszkóppal megvizsgáltuk a holttestek idegrendszerét, és pontosan meghatároztuk az idegek kiindulási pontját és azt a pontot, ahova befutnak. E tudásanyag egésze tehát egy olyan térbeli dologra vonatkozik, amelyet szemnek nevezünk; a tér és a világ létezését eleve feltételezi; azonkívül eleve feltételezi, hogy képesek vagyunk *látni* ezt a szemet, megérinteni azt, vagyis, hogy mi magunk már rendelkezünk egyfajta érzékelő nézőponttal a dolgokról. Emellett a szemről való ismereteink és a szem közé beékelődnek a technikai (a szikével való bánásmódok) és tudományos ismeretek (pl. a geometriai optika, amely biztosítja, hogy megalkossuk és használni tudjuk a mikroszkópokat). Egyszóval a felboncolt szem és saját magam közé beékelődik az egész világ, amelyet felbukkanásommal megjelenővé teszek. Ezt követően egy mélyebbre hatoló vizsgálattal sikerült testünk perifériáján kimutatnunk a különböző idegpályák létezését. Továbbá sikerült különkülön hatnunk ezen pályák bizonyos részeire és kísérleteket végeznünk eleven szubjektumokkal. Kétféle világbeli tárggyal találtuk tehát szemben magunkat:

egyrészt az idegpályát ingerlővel; másrészt az érzékszervi korpuszkulummal, avagy a szabad idegpályákkal, amelyeket ingereltünk. Az ingerlő egy fizikokémiai tárgy volt, elektromos áram, mechanikai vagy kémiai ágens, amelynek pontosan ismertük tulajdonságait, s amelyet intenzitása és tartama tekintetében meghatározott módon változtatni tudtunk. Két világi tárgyról van tehát szó, amelyek világon belüli viszonyát vagy saját érzékeinkkel, vagy bizonyos eszközök segítségével tudtuk megállapítani. E viszony megismerése így megint csak tudományos és technikai ismeretek egész rendszerét feltételezi, röviden egy világ létezését és saját eredendő felbukkanásunkat ebben a világban. Empirikus információink azonkívül biztosították számunkra, hogy az objektum-másik „bensője" és ezen objektív megállapítások között egyfajta viszonyt gondoljunk el. Megtudtuk, hogy ha bizonyos érzékszervekre hatunk, akkor a másik tudatában „módosulást idézünk elő". Ezt a *nyelven keresztül* tudtuk meg, vagyis a másik objektív és jelentéssel bíró reakcióin keresztül. Egy fizikai tárgy – az izgató, egy fiziológiai tárgy – az érzékszerv; egy pszichikai tárgy – a másik; jelentéssel bíró objektív magatartásmódok – a nyelv: ezek annak az objektív viszonynak az összetevői, amelyet létre kívántunk hozni. Egyik sem engedi meg, hogy elhagyjuk a tárgyak világát. A fiziológusok és pszichológusok kutatásai számára is sikerült témával szolgálnunk. Ha ilyen kísérletekre adtuk volna a fejünket, hirtelen egy laboratóriumban találtuk volna magunkat, amint épp egy világosabb vagy sötétebb képernyőt nézünk, vagy apró elektromos ütéseket érzünk, vagy egy olyan tárgy közelében, amelyet nem tudunk pontosan meghatározni, de amelyről tudjuk, hogy teljességgel a világ közegében és velünk szemben van jelen. Egy pillanatra sem szakadnánk el a világtól, minden esemény egy laboratóriumban történne számunkra, Párizsban, a Sorbonne déli épületében; a *másik* jelenlétében maradnánk, és már magának a kísérletnek az értelme is megkövetelné, hogy kommunikálni tudjunk vele a nyelv segítségével. A kísérletet végrehajtó időről-időre megkérdezné tőlünk, hogy az ernyő most világosabbnak vagy sötétebbnek tűnik-e, hogy a nyomást, amelyet karunkra kifejt, erősebbnek vagy gyengébbnek érezzük-e, és mi válaszolnánk – vagyis objektív felvilágosítással szolgálnánk azokkal a dolgokkal kapcsolatban, amelyek világunk közegében megjelennek. Egy gyakorlatlanabb kísérletező talán azt kérdezné tőlünk: „fényérzete most erősebb vagy gyengébb, intenzívebb vagy kevésbé intenzív volt-e?" Ennek a mondatnak azonban semmi értelme nem lenne számunkra, hiszen mi a tárgyak közegében vagyunk, és a tárgyakat figyeljük, és senki nem tanította meg nekünk, hogy az objektív fényt, ahogy az a világban egy bizonyos pillanatban megjelenik nekünk, „fényérzetnek" nevezzük. Azt válaszolnánk tehát, hogy a fényérzet mondjuk kevésbé intenzív volt, de ezen azt értenénk, hogy az ernyő *szerintünk* kevésbé volt megvilágítva. S ez a „szerintünk" semmilyen valós do-

lognak nem felelne meg, hiszen mi *valójában* az ernyőt ragadtuk meg kevésbé világosnak, hacsak nem annak a törekvésünknek, hogy ne keverjük össze a világ *számunkra való* objektivitását egy szigorúbb értelemben vett objektivitással, amely a kísérleti mérések eredményeként és az eredmények közötti összhangból adódik. Azt a bizonyos tárgyat azonban soha nem tudjuk *megismerni*, amelyet a kísérletet végző ezalatt vizsgál, és amelyek saját látószervünk vagy bizonyos tapintó érzetpályáink lennének. A kísérlet végén elért eredmény csak két *tárgy*-sorozat viszonyba állítása lehet, amely a kísérlet során nekünk feltárult, és amely ezalatt a kísérletezőnek tárult fel. Az ernyő világosabbá válása az *én* világomhoz tartozik; szemeim mint objektív szervek a kísérletező világához. A két sorozat között létesített viszony két különálló világot összekötő hídnak mutatja magát; de soha nem képes megfeleléseket felállítani a szubjektív és az objektív között.

De miért neveztük egyáltalán szubjektivitásnak azoknak a fény- vagy súly- vagy szagtárgyaknak az összességét, amely nekem *ebben a laboratóriumban, Párizsban, egy februári napon* stb. megjelent? S ha ezt az összességet mégis szubjektívnek kell tekintenünk, miért tulajdonítunk objektivitást a tárgyak azon rendszerének, amely ezzel egy időben a kísérletezőnek ebben a laboratóriumban, ezen a februári napon feltárultak? Egyáltalán nincs itt kétféle súlyozottság, sem kétféle mérték: sehol nincs itt olyasmi, ami tisztán *érzettként* adódna, amit objektiválás nélkül élnék meg. Itt is, ahogy mindenhol máshol, a világ*nak* vagyok tudatában, és e világ alapján bizonyos transzcendens tárgyak*nak*; ahogy mindenhol máshol, itt is túllépek a számomra feltárult dolgokon afelé a lehetőség felé, amelynek lennem kell, például afelé, hogy megfelelő választ adjak a kísérletezőnek és hozzájáruljak a kísérlet sikeréhez. Az összehasonlítások kétségtelenül bizonyos objektív eredményekkel tudnak szolgálni: például megállapíthatom, hogy a langyos víz nekem hidegnek tűnik, amikor a meleg víz után mártom bele a kezemet. Ennek a megállapításnak azonban, amit dagályosan „az érzetek relativitására vonatkozó törvénynek" neveznek, semmi köze az érzetekhez. Sokkal inkább a számomra feltáruló tárgy egy minőségéről van itt szó: a langyos víz *[est]* hideg, amikor a felmelegített kezemet belemártom. Csak éppen, ha a víznek ezt az objektív tulajdonságát összehasonlítom egy hasonlóképpen objektív mérés eredményével – amit a hőmérő nyújt számomra –, akkor ellentmondáshoz jutok. Ez az ellentmondás azt implikálja, hogy kénytelen vagyok szabadon megválasztani, melyiket tartom az igazi objektivitásnak. Azt az objektivitást fogom szubjektívnek nevezni, amelyet nem választottam. Ha az „érzetek relativitásának" mélyebb *okát* megvizsgálom, akkor láthatom, hogy ezek az érzetek bizonyos objektív és szintetikus struktúrákként tárulnak fel számomra, amelyeket *alakzatoknak* (Gestalt) fogok nevezni. A Müller-Lyers féle illúzió, az érzékszervek relativitása stb. ugyanúgy objektív törvények elnevezései,

melyek ezeknek az alakzatoknak a struktúráira vonatkoznak. Ezek a törvények nem a *jelenségekről*, hanem a szintetikus struktúrákról szólnak. Csak annyiban avatkozom itt bele a dolgokba, amennyiben a világban való felbukkanásom a tárgyak *viszonyba állítását* idézi elő. A tárgyak mint olyanok *alakzatokként* tárulnak fel. A tudományos objektivizmus a struktúrákat külön-külön tekinti, izolálja őket minden mástól: innentől kezdve más jellemzőkre tesznek szert. Soha nem lépünk ki azonban egy létező világból. S ugyanígy megmutathatnánk, hogy amit „érzetküszöbnek" vagy az érzékszervek sajátosságának neveznek, az visszavezethető bizonyos tárgyak mint olyanok puszta meghatározottságaira.

Mégis azt kívánták, hogy az ingert keltő dolognak az érzékszervhez való objektív viszonya túllépjen önmagán az *objektívnek* (inger-érzékszerv) a szubjektívhez (tiszta érzet) való viszonya felé, s ezt a szubjektívet azzal a hatással határozták meg, amelyet az ingert keltő, az érzékszerv közvetítésével kelt bennünk. Az érzékszerv úgy jelenik meg előttünk, mint amit az ingert keltő dolog afficiál: azokat a protoplazmikus és fiziko-kémiai elváltozásokat, amelyek az érzékszervben megjelentek, valójában nem maga ez a szerv idézte elő: *kívülről* érték azt. Legalábbis ezt állítjuk, hogy hűek maradjunk a tehetetlenség elvéhez, amely a természetet teljes egészében külsődlegességgé teszi. Mihelyt tehát megfelelést teremtünk az objektív rendszer – inger-érzékszerv, amelyet most észlelünk – és a szubjektív rendszer között, amely számunkra az objektum-másik belső tulajdonságainak összességét jelenti, annak elfogadására kényszerülünk, hogy az új modalitást, amely ebben a szubjektivitásban az érzékszerv ingerlésekor megjelent, szintén valami más hozta létre, nem pedig önmaga. Ha spontán módon jönne létre, akkor egyszeriben minden kapcsolatát elveszítené az ingerelt szervvel, vagy ha jobban tetszik, az a viszony, amelyet a kettő között megállapíthatunk, *tetszőleges* lenne. Egy olyan objektív egységet gondolunk el tehát, amely a legkisebb és legrövidebb ideig érzékelhető ingernek felel meg, és ezt érzetnek nevezzük. Majd az egységet *tehetetlenséggel* ruházzuk fel, vagyis tiszta külsődlegesség lesz, hiszen – mivel az *„ez"* alapján gondoljuk el – osztozik az önmagában-való külsődlegességében. Ez az érzet kellős közepébe vetített külsődlegesség azt majdhogynem létezésében érinti: létének értelme és létezésének kiváltója rajta kívül található. *Saját maga kívülisége* tehát. Létének oka ugyanakkor nem valamilyen „belső" tényen nyugszik, amely vele azonos természetű lenne, hanem egy valós tárgyon, egy ingeren, és azon a változáson, amelyet egy másik valós tárgy, az érzékszerv szenved el. Mivel ezzel együtt mégis elgondolhatatlan marad, hogy egy bizonyos létet, amely egy bizonyos létsíkon létezik, és képtelen önmagától fennmaradni, létezésében egy olyan létező határozzon meg, amely radikálisan más létsíkon található, ezért ahhoz, hogy fenntarthassam az érzetet és létet biztosíthassak neki, bevezetek egy vele homogén közeget, amelyet szintén kívül

hozok létre. Ezt a közeget *szellemnek* nevezem, sőt néha akár még *tudatnak* is. A tudatot azonban a *másik* tudataként gondolom el, vagyis tárgyként. Mivel azonban azoknak a viszonyoknak, amelyeket az érzékszerv és az érzet között akarok létrehozni, egyetemesnek kell lenniük, feltételezem, hogy az ily módon felfogott tudatnak az *én* tudatomnak kell lennie, nem *másikért valónak*, hanem *önmagában valónak*. Így, egyfajta belső teret határoztam meg, amelyben bizonyos érzetnek nevezett formák alakulnak ki külső ingerek hatására. Mivel pedig ez a tér tiszta passzivitás, megállapítom, hogy az *elszenvedi* az érzetek kialakulását. Ezen azonban nem csupán azt értem, hogy ez a tér lenne az a belső közeg, amely azok öntőformáját alkotja. Most már biológiai víziót alakítok ki a világról, amelyet az adott érzékszerv objektív felfogásához használok fel, és úgy teszek, mintha ez a belső tér *megélné* érzeteit. Az „élet" tehát egy olyan mágikus kapcsolat, amelyet egy passzív közeg és e közeg passzivitása között létesítek. A szellem nem maga hozza létre saját érzeteit, így azok *külsődlegesek* maradnak számára: másrészt azonban elsajátítja azokat azzal, hogy megéli őket. A „megélt" és a „megélő" egysége már nem térbeli egymásmellettiség, és nem is a tartalmazó és a tartalmazott közötti viszony, hanem mágikus összetartozás. A szellem saját érzeteiként *van*, miközben teljesen elkülönült marad azoktól. Így az érzet is egy sajátos tárgy lesz: tehetetlen, passzív és pusztán megélt. Ezért vagyunk kénytelenek abszolút szubjektivitással felruházni. De meg kell értenünk, mit jelent itt a szubjektivitás szó. Nem egy szubjektumhoz tartozást, vagyis nem egy olyan ipszeitáshoz tartozást, amely spontán módon motiválja önmagát. A pszichológusok szubjektivitás-fogalma teljesen más: éppen hogy a tehetetlenséget és mindenfajta transzcendencia távollétét jelenti. Szubjektív az, ami nem képes kilépni önmagából. S amennyiben az érzet, mivel tiszta külsődlegesség, csak egy benyomás a szellemben, s amennyiben csak önmaga, csak ez az alakzat, amelyet egy felindulás keltett a pszichikai térben, éppen ezért nem transzcendencia, hanem pusztán és egyszerűen elszenvedett, receptivitásunk egyszerű meghatározottsága: azért szubjektivitás, mert se nem *megjelenítő*, se nem *újra megjelenítő.* Az objektum-másik szubjektivitása pusztán és egyszerűen csak egy zárt doboz. Az érzet pedig a dobozban van.

Ez tehát az *érzet* fogalma. Látjuk abszurditását. Először is, puszta kitaláció. Semminek nem felel meg, amit önmagamban vagy a másikon tapasztalnék. Mindvégig az objektív univerzumban mozogtunk leírása közben; minden személyes meghatározottságunk feltételezi a világot és a világhoz való viszonyulásként bukkan fel. Az érzet feltételezi, hogy az ember már a világban van, hiszen érzékszervekkel van ellátva, s az érzet ezeknek a világgal való viszonyoknak a puszta megszüntetéseként jelenik meg az emberben. Ugyanakkor azonban a tiszta „szubjektivitás" olyan szükségszerű alapként adódik, amelyen mindeze-

ket a transzcendens viszonyokat, amelyeket megjelenése eltüntetett, újra fel kell építeni. Az alábbi három összetevővel találkozunk tehát ebben a felfogásban: 1. ahhoz, hogy létrehozzuk az érzetet, egy bizonyos realizmusból kell kiindulnunk: fenntartjuk a másikról szerezhető észlelésünknek, a másik érzékeinek és a vizsgálati eszközöknek az érvényességét; 2. az érzet szintjén azonban ez az egész realizmus eltűnik: az érzet, ez a pusztán elszenvedett módosulás, önmagán kívül semmiről nem szolgál felvilágosítással számunkra, pusztán „megélt"; 3. s mégis az érzetet tekintem a külvilág megismeréséhez szükséges alapnak. Ez az alap azonban nem lehet a dolgokkal való *valós* kapcsolat alapja: nem engedi meg, hogy a szellemnek intencionális struktúrát tulajdonítsunk. *Objektivitásnak* nem a léttel való közvetlen kapcsolatot kell neveznünk, hanem az érzetek összekapcsolódásának bizonyos fajtáit, azokat, amelyek nagyobb állandóságról vagy szabályosságról tanúskodnak, vagy amelyek nagyobb összhangban vannak reprezentációink összességével. A másikról szerzett észleleteinket, a másik érzékszerveit és a vizsgálati eszközöket pedig így kellene itt definiálnunk: egy sajátos szubjektív koherencia kialakítása, semmi több. Ezen a szinten érzetemet nem magyarázhatom egy érzékszerv működésével, ahogy azt a másikon vagy önmagamon észlelem, épp ellenkezőleg, az érzékszervet értelmezem érzeteim bizonyos fajta asszociációjaként. Látható, hogy a körkörösség elkerülhetetlen. A másik érzékeivel kapcsolatos észlelésem szolgál alapul az érzetek magyarázatához, s különösen az *én* érzeteim magyarázatához; viszont az így felfogott érzeteim nyújtják a másik érzékeiről szerzett észlelésem egyetlen *valóságát*. S ebben a körben ugyanaz a tárgy, a másik érzékszerve, egyetlen megjelenésekor sem ugyanazzal a természettel és igazsággal rendelkezik. Először *valóság*, s éppen mert valóság, egy olyan doktrínát alapoz meg, amely ellentmond neki. Az érzet hagyományos elmélete pontosan ugyanolyan struktúrával rendelkezik, mint a hazugra vonatkozó cinikus argumentum, ahol a krétai éppen azért hazudik, mert igazat mond. Azonkívül pedig, ahogy mondtuk, az érzet tiszta szubjektivitás. Hogyan akarhatják azonban, hogy a szubjektivitásból alkossunk meg egy objektumot? Semmilyen szintetizáló csoportosítás nem képes objektív minőséggel felruházni azt, ami eleve csak megélt. Ahhoz, hogy egy világbeli tárgy észlelésével rendelkezzünk, már felbukkanásunktól kezdve a világ és a tárgyak jelenlétében kell lennünk. Az érzet, ez a szubjektív és objektív közötti hibrid lét, amit a tárgyból kiindulva gondolunk el és azután a szubjektumra alkalmazunk, ez a korcs létforma, amelyről nem tudjuk megmondani, hogy ténylegesen vagy csak elvileg létezik-e, csupán a pszichológusok agyszüleménye, s a tudat és a világ viszonyáról kialakított minden komoly elméletnek következetesen el kell utasítania.

Ha azonban az érzet egy szó csupán, mik lehetnek akkor az érzékek? Minden bizonnyal mindenki elismeri, hogy soha nem találkozik magában azzal a szigorúan szubjektív és fantomjellegű benyomással, amit az érzet fogalma jelent, s bevallja, hogy mindig csak *ennek a* füzetnek, *ennek a* falombnak *a* zöldjét ragadja meg, és soha nem a zöld érzetét, de még csak nem is azt a „kvázi-zöldet", amit Husserl feltételez annak a hületikus anyagnak a formájában, amelyet az intenció a zöld-tárgyban megelevenít; minden különösebb bizonyítás nélkül kijelenthetjük, hogy feltéve, hogy a fenomenológiai redukció lehetséges – ami még igazolásra szorul –, e redukció a zárójelbe tett tárgyakkal mint a pozicionális aktusok korrelatívumaival állítana szembe minket, nem pedig benyomásszerű maradványokkal. Az *érzékek* azonban attól még ugyanúgy megmaradnak. *Látom* a zöldet, *megérintem* ezt a sima és hűvös márványt. Valamilyen baleset teljesen meg tud fosztani valamelyik érzékemtől: elveszíthetem látásomat, megsüketülhetek stb. Miféle érzék tehát az, amelyik nem nyújt érzeteket számunkra?

A kérdésre könnyű válaszolni. Állapítsuk meg először is, hogy az *érzék* mindenhol ott van, és mindenhol megragadhatatlan. Ez az asztalon lévő tintatartó közvetlenül egy *dolog* formájában adódik számomra, s mégis *látásom* által adott. Mindez azt jelenti, hogy jelenléte látható jelenlét, és hogy tudatában vagyok annak, hogy láthatóként van jelen számomra, vagyis az azt látom(nak a) tudatával rendelkezem róla. Ám miközben a látás a tintatartó *megismerése*, a látás elrejtőzik mindenféle megismerés elől: a látás megismerése nem létezik. Reflexív tudatom a tintatartóval kapcsolatos reflektált tudatom*nak az* ismeretét nyújtja és nem egy érzéki aktivitását. Így kell értenünk Auguste Comte híres mondatát: „A szem nem tudja önmagát látni." Elképzelhető lenne, hogy szervezetünk másfajta felépítése, látószervünk valamilyen esetleges diszpozíciója lehetővé tenne egy harmadik szemet is, amely *látná* a másik két szemünket, miközben azok néznek. Hiszen képes vagyok például megérinteni és látni a kezemet, miközben az megérint valamit. Ekkor azonban a másik nézőpontját venném fel saját érzékemről: szem-tárgyakat látnék, viszont nem tudnám a látó szemet látni, nem tudnám azt a kezet megérinteni, amely éppen megérint valamit. Az érzék tehát, amennyiben számomra-való-lét, megragadhatatlan: nem érzeteim végtelen gyűjteménye, hiszen mindig csak világbeli tárgyakkal találkozom. Másrészt, ha reflexív nézőpontot veszek fel saját tudatommal szemben, akkor ennek és ennek a világban-benne-lévő-tárgy*nak* a tudatával találkozom és nem saját látó vagy tapintó érzékszervemmel. Végül pedig, amikor érzékszerveimet láthatom vagy megérinthetem, akkor tisztán világbeli tárgyak tárulnak fel számomra, nem pedig egy feltáró és alkotó aktivitás. S az érzék ezalatt mégis ott van: a látás, a tapintás, a hallás *van*.

Viszont, ha azoknak a *látott* dolgoknak a rendszerét tekintem, amelyek számomra megjelennek, megfigyelhetem, hogy mégsem akármilyen rend szerint jelennek meg, hanem *irányokba rendezetten*. Tehát mivel az érzéket nem határozhatjuk meg sem megragadható aktusként, sem megélt állapotok egymásra következéseként, csak az marad, hogy tárgyai segítségével próbáljuk meghatározni. Ha a látás nem vizuális érzetek összessége, akkor nem lehetne esetleg a látott dolgok egyfajta rendszere? Ebben az esetben vissza kell térnünk az *irányultság* eszméjéhez, amelyre az imént utaltunk, és meg kell próbálnunk annak jelentését megragadni.

Jegyezzük meg először is, hogy az irányultság a dolgok konstitutív struktúrája. A tárgy a világ hátterén jelenik meg, és olyan más „ezekkel" való külsődleges viszonyban mutatkozik meg, amelyek közvetlenül előtte jelentek meg. Feltárulása tehát egy egyöntetű háttér párhuzamos létrejöttével jár, amely a teljes észleleti mezőt avagy a világot jelenti. Tehát ennek az alak-háttér viszonynak a formális struktúrája szükségszerű jelenség; egyszóval szükségszerűen léteznie kell egy vizuális vagy taktilis vagy auditív mezőnek: a csend például azoknak az egyöntetű zajoknak a szonorikus mezője, amelyben az egyedi hang, amelyet észlelni tudnánk, teljesen feloldódik. Viszont egy *bizonyos* „ez"-nek a háttérhez való materiális viszonya egyszerre választott és adott. Választott, amennyiben az önmagáért-való felbukkanása a világ hátterén egy *bizonyos* „ez"-nek az explicit és belső tagadását jelenti: vagy a csészét, vagy a tintatartót *nézem*. Abban az értelemben pedig adott, hogy választásomat az *ezek* eredendő eloszlása alapján hajtom végre, ami felbukkanásom fakticitásáról tanúskodik. Szükségszerű, hogy a könyv az asztaltól 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. Ezt a szükségszerűség és szabadság közötti esetlegességet nevezzük *érzéknek*. Az érzék léte azzal jár, hogy a tárgy *mindig a maga egészében jelenik meg számomra – a kockát, a tintatartót, a csészét* nézem –, de ez a megjelenés mindig egy bizonyos perspektívában történik, amelyben a tárgynak a világ-háttérhez és más *ezek*hez való viszonya fejeződik ki. Mindig a *hegedű hangját* hallom. De szükségszerű, hogy azt mindig *egy ajtón keresztül*, vagy *a nyitott ablakon keresztül,* vagy a koncertteremben halljam: máskülönben a tárgy már nem a világ közegében lenne, és már nem egy világban-felbukkanó-létezőként mutatkozna meg. Másrészről azonban, ha igaz is, hogy az összes *ez* nem képes *egyszerre* megjelenni a világ hátterén, vagyis amikor néhány megjelenik közülük, akkor a többi beleolvad a háttérbe, s ha igaz is, hogy minden egyes *ez* mindig csak egy bizonyos módon képes *egészében* megmutatkozni, bár végtelen számú megjelenésmódja létezik, attól még a megjelenésnek ezeket a törvényszerűségeit nem kell

szubjektívnak vagy pszichológiainak tekintenünk: ezek a törvényszerűségek szigorúan objektív dolgok, és a dolgok természetéből erednek. Hogy a tintatartó az asztal egy részét eltakarja előlem, az nem érzékeim természetéből ered, hanem a tintatartó és a fény természetéből. Hogy a tárgy összezsugorodik, amikor távolodom tőle, azt nem a megfigyelőnek egy tudom is én milyen illúziójával kell magyaráznunk, hanem a perspektíva szigorúan külső törvényeivel. Ezekkel az objektív törvényekkel tehát egy szigorúan objektív referencia-középpont határozódik meg: például a szem, amennyiben a perspektivikus sémán belül a szem az a pont, amely felé minden objektív irányvonal konvergál. Az észleleti mező tehát egy középpontra irányul, amelyet ez az irányulás objektív módon határoz meg, és *ugyanabban a mezőben* helyez el, mint amely ezt a középpontot körbeveszi. Csakhogy ezt a középpontot mint az adott észleleti mező struktúráját nem látjuk, hanem *az vagyunk*. A világ dolgainak rendje tehát folyamatosan egy olyan dolog képéhez utal minket, amelyik *számunkra* eleve nem lehet tárgy, mivel mindig annak kell lennünk. A világ struktúrájából következik, hogy anélkül nem tudunk *látni*, hogy ne *legyünk láthatóak*. A világon belüli referenciák csak a világ tárgyaira vonatkozhatnak, és a látott világ folyamatosan egy olyan látható tárgyat határoz meg, amelyre perspektívái és diszpozíciói utalnak. Ez a tárgy a világ közegében jelenik meg és a világgal egy időben; mindig ráadásként adódik a tárgyak valamilyen csoportjához képest, hiszen csupán e tárgyak irányultsága határozza meg: nélküle nem létezne semmilyen irányultság, mivel minden irányultság egyenértékű lenne. Egy bizonyos irányultság esetleges felbukkanását jelenti tehát abból a végtelen számú lehetőségből, ahogy a világ irányokba rendeződhet: *ezt* az abszolúttá vált irányultságot jelenti. Ezen a szinten azonban a tárgy csak egy absztrakt jelzés szintjén létezik számunkra: az, amit minden jelez, és amit eleve nem tudok megragadni, hiszen az *vagyok*. S ami vagyok, az eleve nem lehet számomra tárgy, mivel *az* vagyok. A tárgy, amit a világ tárgyai jeleznek és körbevesznek, saját maga számára van és eleve nemtárgy. Viszont létem felbukkanása, amely a távolságokat *egy középpontból kiindulva* bontja ki, e kibontás aktusával magával egy tárgyat határoz meg, amely ő maga, amennyiben a világgal jelezteti magát, de amelyről mint tárgyról mégsem tudok szemlélettel rendelkezni, mert én vagyok az, én, aki jelen vagyok önmagamnál mint az a lét, aki saját semmije. Világban-benne-létem tehát pusztán abból a tényből adódóan, hogy *megvalósít* egy világot, a világgal, amit megvalósít, világ-közegében-létként jelezteti magát, s ez nem is lehet másként, hiszen nincs más lehetőségünk arra, hogy a világgal kapcsolatba kerüljünk azon kívül, hogy *a világból valók vagyunk*. Képtelen lennék egy olyan világot megvalósítani, amelyben nem lennék benne, és amely pusztán felülről szemlélt tárgy lenne számomra. Épp ellenkezőleg, el kell vesznem a világban, hogy a világ létezhes-

sen, és hogy azt transzcendálni tudjam. Tehát ugyanazt jelenti azt állítani, hogy beléptem a világba, „világra jöttem", vagy hogy egy világ van, vagy hogy testem van. Ebben az értelemben a testem a világban mindenhol ott van: abban a tényben is ott van, hogy az az utcai gázlámpa eltakarja a cserjét, amely a járdára hajlik, abban a tényben is, hogy az a manzárd ott a hatodik emeleti ablakok fölött van, vagy abban is, hogy az előttem elmenő autó jobbról balra halad, a kamion mögött, vagy hogy az a hölgy, aki épp átmegy az úton, kisebbnek tűnik, mint az az ember, aki a kávéház teraszán ül. Testem egyszerre azonos kiterjedésű a világgal, teljesen szétterül a dolgok között, és ugyanakkor abban az egy pontban összpontosul, amelyre minden tárgy utal, és amely én vagyok anélkül, hogy képes lennék megismerni azt. Csak ebből érthetjük meg, mi az érzékelés.

Egy érzék nem az észlelt dolgok *előtt* adott; hiszen nem tárgyként jelenik meg a másiknak? Viszont *utánuk* sem lehet adott, mert akkor egymástól független képek világát kellene feltételeznünk, amelyek a valóság egyszerű képmásai lennének csupán, és tudnánk megérteni, milyen mechanizmusnak köszönhetően jelennének meg. Az érzékek egyidejűek a tárgyakkal; sőt, ők maguk személyesen a tárgyak, ahogy azok számunkra perspektivikusan feltárulnak. Egyszerűen a feltárulás objektív szabályszerűségét reprezentálják. A látás tehát nem *létrehoz* valamit vizuális *érzetekből*; nem is bizonyos fénynyalábok *afficiálják*, hanem az összes látható tárgy gyűjteményét alkotják azok objektív és kölcsönös viszonyai formájában, amennyiben egy bizonyos megválasztott – és ugyanakkor elszenvedett – méretben adódnak, amely az éppen adott mértékük és egy bizonyos perspektíva középpontja felől tárul fel. Ebből a szempontból az érzék egyáltalán nem foglalható bele a szubjektivitásba. Minden változás, amelyet az észleleti mezőben megfigyelhetünk, valójában *objektív* változás. Azt a tényt, hogy képesek vagyunk megszüntetni a látást, ha „lecsukjuk szemhéjunkat", *külsődlegesnek* kell tekintenünk, nem pedig a szemlélet szubjektív voltára utaló dolognak. A szemhéj valójában ugyanolyan észlelt tárgy, mint a többi, amely a többi tárgyhoz való objektív viszonyulása miatt rejti el előlem a tárgyakat: ha a szobámban *már nem látom* a tárgyakat, mert lehunytam a szemem, az annyit jelent, hogy szemhéjam függönyét *látom*; ugyanígy, ha a kesztyűmet egy terítőre dobom, akkor az, hogy *már nem látom* a terítő mintáit, annyit jelent, hogy *a kesztyűt látom*. Hasonlóképpen az *érzéki csalódások* is mindig a tárgyak világához tartoznak: „sárgán látok", mert sárgaságom van, vagy mert sárga lencséjű szemüveget vettem fel. A fenomén oka egyik esetben sem az érzékszerv szubjektív módosulása, nem is valamilyen szervi elváltozás, hanem a világ tárgyai közötti objektív viszony: mindkét esetben valamin „keresztül" látunk, és látásunk *igazsága* objektív dolog. Végül pedig, ha a vizuális referenciaközpont valahogyan megsem-

misül (ami csak a világnak a maga törvényei szerinti átalakulásából eredhet, vagyis fakticitásom kifejeződéseként), a látott dolgok attól még nem semmisülnek meg. Továbbra is *számomra* léteznek, de egy referenciaközpont mint *látható totalitás* nélkül, bármilyen egyedi *ez* megjelenése nélkül, vagyis kizárólag egymáshoz való viszonyukban. Az önmagáért-valónak a világban történő felbukkanása idézi elő tehát, hogy egyszerre legyen a világ mint a dolgok totalitása, és az érzékek is, vagyis az az objektív mód, ahogyan a dolgok minőségei megjelennek. A világhoz való viszonyom az alapvető, és ez a viszony egyszerre határozza meg a világot és az érzékeket is, azon nézőpont szerint, amelyet felvesz. A vakság, a daltonizmus, a rövidlátás eredendően azt a *módot* képviselik, *ahogyan* számomra egy világ *van*, vagyis vizuális érzékemet annyiban határozzák meg, amennyiben az felbukkanásom fakticitását alkotja. Ezért tudom saját érzékemet objektív módon megérteni és meghatározni a világból kiindulva, még ha csak *üresen* is: elég, ha racionális és általánosító gondolkodásom az elvont dolgok szintjéig terjeszti ki azokat a jelzéseket, amelyeket a dolgok rólam *saját* érzékem tekintetében nyújtanak, és ha *újraalkotja* az érzéket ezen jelek alapján, ahogy egy történész alkot újra egy történelmi személyiséget azokból a nyomokból, melyek rá utalnak. Ebben az esetben azonban a tiszta racionalitás területén alkotom újra a világot, mert a gondolkodás segítségével kivonom magam a világból: felülemelkedem rajta anélkül, hogy bármilyen szinten is kötve maradnék hozzá, az abszolút objektivitás eléréséhez szükséges magatartásformát veszem fel, s az érzék egy dolog lesz a sok közül, egy *relatív* referenciaközpont, amely koordinátákat feltételez. Ezzel azonban gondolatban a világot teljesen relatívvá teszem, vagyis minden referenciaközpont abszolút egyenértékűségét tételezem. Szétrombolom a világ világiságát anélkül, hogy kételkednék benne. A világ tehát, miközben folyamatosan jelzi azt az érzéket, amely én vagyok, és miközben felhív arra, hogy újraalkossam, arra ösztönöz, hogy kiűzzem azt a személyes részt, amelyik én vagyok, hogy a világnak adjam vissza a világi referenciaközéppontot, amelynek alapján kibontakozik. S ugyanakkor – az elvont gondolkodás révén – eltávolodom attól az érzéktől, amelyik vagyok, vagyis szakítok a világhoz fűző kötöttségeimmel, tisztán felülnézeti helyzetbe kerülök, s a világ a lehetséges viszonyok végtelenjének abszolút egyenértékűségébe oldódik fel. Az érzék valójában világban-benne-létünket jelenti, amennyiben a világ-közegében-lét formájában kell annak lennünk.

Ezek a megjegyzések általánosíthatók; *testem* egészére alkalmazhatók, amennyiben testem az a totális referenciaközéppont, amelyre minden dolog utal. Testünk egyáltalán nem „az öt érzék székhelye", ahogy sokáig nevezték, hanem cselekedeteink eszköze és célja is. A hagyományos pszichológia terminusaival az „érzetet" lehetetlen is elkülöníteni a „cselekedettől": erre utaltunk, amikor

megjegyeztük, hogy a valóság nem *dologként* és nem is *eszközként* adódik számunkra, hanem eszköz-dologként. Ezért a testünkkel – mint a cselekedetek középpontjával – kapcsolatos vizsgálódásainkhoz vezérfonalként használhatjuk majd azokat a megfontolásokat, amelyek az érzékek valódi természetének feltárásában segítségünkre voltak.

A cselekvés problémájának megfogalmazása azzal a veszéllyel jár, hogy súlyos következményekkel járó zavarokat okozunk magunknak. Mikor megfogom ezt a tollszárat, és belemártom a tintatartóba, cselekszem. Ha azonban Pierre-t nézem, aki ugyanebben a pillanatban egy széket tol az asztalhoz, szintén azt állapítom meg, hogy ő is cselekszik. Nagyon nagy tehát annak a veszélye, hogy ugyanabba a hibába esünk, amit az érzékek kapcsán lelepleztünk, vagyis hogy *saját* cselekedetemet, ahogy az *számomra-van*, a másik cselekedetéből kiindulva értelmezem. Valójában az egyetlen cselekedet, amelyet képes vagyok *megismerni* abban a pillanatban, hogy lezajlik, az Pierre cselekedete. Látom mozdulatait, és ugyanabban a pillanatban meghatározom Pierre célját: székét az asztalhoz húzza, *hogy* közelebb tudjon ülni, és meg tudja írni a levelet, amelyről azt mondta, hogy meg akarja írni. Minden köztes pozícióját meg tudom ragadni tehát a széknek és annak a testnek is, amelyek – mint eszközszerű szerveződések – mozgatják: ezek a pozíciók eszközök egy elérendő cél szolgálatában. A másik teste tehát itt úgy jelenik meg számomra, mint amely csupán egy eszköz a sok közül. Nem pusztán olyan eszköz, amely más eszközök előállítására szolgál, hanem egy *eszközöket kezelő eszköz*, egyszóval egy eszköz-gép. Ha *saját* testemnek *saját* cselekedetemhez való viszonyát a másik testéről szerzett ismereteim fényében értelmezem, akkor úgy fogok tekinteni magam is, mint aki egy bizonyos eszközt használ, amely rendelkezésére áll, és amelynek szintén rendelkezésére állnak más eszközök egy cél eléréséhez, amelyre törekszem. Így a test és a lélek hagyományos megkülönböztetéséhez jutunk vissza: a lélek egy eszközt használ, amelyik a test. Tökéletes a párhuzam az érzetekről szóló elmélettel: láthattuk, hogy ez az elmélet a másik érzékének megismeréséből indul ki, s hogy végső soron engem is a másikon észlelt érzékszervekhez teljesen hasonló érzékekkel ruház fel. Láthattuk azt a nehézséget is, amellyel egy ilyen elmélet azonnal szemben találja magát: azzal, hogy amikor a világot és azon belül a másik érzékszervét a saját érzékemen keresztül észlelem, akkor egy olyan deformáló szerven, egy olyan torzító közegen keresztül teszem ezt, amely csak saját affekcióit képes nyújtani. Az elmélet következményei tehát annak az alapelvnek az objektivitását magát rombolják le, amelynek elérésére szolgálna. A cselekvés elmélete, mivel ezzel analóg struktúrával rendelkezik, ezzel analóg problémákba is ütközik; ha a másik testéből indulok ki, azt eszköznek fogom fel, és így saját testem is eszközzé válik: *használni* tudom, hogy olyan célokat érjek el, amelye-

ket önmagamban nem tudnék elérni; a cselekedeteket utasítások és kérések formájában *megparancsolom* neki; ugyanakkor azonban elővigyázatosnak kell lennem, mivel egy olyan eszközt kezelek, amelyik nagyon veszélyes és törékeny. Olyan összetett viszonyban állok vele, mint egy munkás az eszköz-géppel, amikor irányítja annak mozgását, és ugyanakkor vigyáz is, nehogy valamelyik testrészén sérülést okozzon magának. Ahhoz, hogy a magam érdekei szerint a legjobban használhassam a másik testét, megint csak egy eszközre van szükségem, a saját testemre, ahogy ahhoz is más érzékszervekre van szükségem, hogy a másik érzékszerveit észlelni tudjam, jelesül a sajátjaimra. Ha tehát saját testemet a másik testének hasonlatosságára fogom fel, egy világban lévő eszköz finom kezelésére kényszerülök, ami más eszközök kezelésének a kulcsává válik. Az ehhez a kitüntetett eszközhöz való viszonyom azonban csak technikai jellegű lehet, és egy újabb eszközre van szükségem, hogy ezt az eszközt is kezelni tudjam, ami pedig végtelen regresszushoz vezet. Ha tehát saját érzékszerveimet ugyanúgy fogom fel, ahogy a másik érzékszerveit, egy újabb érzékszerv válik szükségessé azok észleléséhez – s ha saját testemet a másik testéhez hasonló eszközként ragadom meg, az is egy további eszközt igényel, amivel kezelhetővé válhat. Ha viszont elutasítjuk ezt a végtelen regresszust, akkor egy olyan fizikai eszköz létét kell elfogadnunk, amelyet egy lélek *kezel*, ez pedig, mint tudjuk, megoldhatatlan apóriákhoz vezet. Ezért vizsgáljuk meg inkább, hogy nem tudjuk-e mindkét esetben helyreállítani a test számunkra-való jellegét.

A tárgyak egy eszközegyüttesen belül tárulnak fel számunkra, amelyben meghatározott *helyet* foglalnak el. Ezt a helyet nem a puszta térbeli összefüggések határozzák meg, hanem gyakorlati szintű referenciatengelyek. „A pohár *az asztalon van*" – ez azt jelenti, hogy vigyázni kell, nehogy feldöntsük, ha felállunk az asztaltól. A dohány a kandallón van: ez azt jelenti, hogy három métert kell megtennünk, ha a pipától a dohányig akarunk eljutni, és bizonyos akadályokat kell elkerülnünk, a dohányzóasztalt, a foteleket stb., amelyek az asztal és a kandalló között vannak. Az észlelés ebből a szempontból egyáltalán nem különül el a létezőknek a *világban* való gyakorlati elrendeződésétől. Minden eszköz más eszközökre utal: azokra, amelyek a *kulcsát* jelentik, és azokra, amelyeknek ő a *kulcsa*. Ezeket az utalásokat azonban pusztán szemlélődő tudattal nem tudjuk megragadni: egy ilyen tudat számára a kalapács egyáltalán nem utalna a szögekre, csupán *mellettük* lenne; s még a „*mellettük*" kifejezés is teljesen elveszítené értelmét, ha nem egy olyan útvonalat jelölne, amely a kalapácstól a szöghöz vezet, és amelyet meg *kell* tenni. Az eredendő tér, amely számomra feltárul, a hodologikus tér, amelyet utak és útvonalak szelnek át, s amely eszköz és az eszközök *helye*. A világ tehát önmagáért-valóm felbukkanásától kezdve végrehajtandó cselekedetek jelzéseként tárul fel, ezek a cselekedetek pedig más csele-

kedetekre utalnak, azok is másokra, és így tovább. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy ha ebből a nézőpontból az észlelés és a cselekvés egymástól elkülöníthetetlenek is, a cselekvés mégis a jövőből érkező hatásként jelenik meg, amely túllép a tiszta és egyszerű észlelten és transzcendálja azt. Mivel az észlelt az, aminél önmagáért-valóm jelen van, ezért együttes-jelenlétként tárul fel számomra, az észlelttel való közvetlen érintkezésként, jelenbeli kötődésként, amely érint engem. Úgy nyújtja azonban magát, hogy a *jelenben* nem tudom megragadni. Az észlelt dolog megérint és mindig kecsegtet valamivel; s minden egyes tulajdonság, amelynek feltárását megígéri, minden egyes kitapinthatóan érezhető rejtett dolog, minden más dologra való jelentőségteljes utalás a jövőhöz kapcsolódik. Olyan dolgok *jelenlétében* vagyok tehát, amelyek csak ígéretek egy kimondhatatlan *jelenen* túl, amelyet nem tudok birtokolni, és amely a dolgok puszta „itt-léte", vagyis az én „itt-létem", az én fakticitásom, az én testem. A csésze itt van, az alátéten, az aljával együtt adódik számomra, amely szintén *itt van*, amelyet minden jelez, ám amelyet mégsem látok. S ha látni kívánom, vagyis ki akarom bontakoztatni, a „csésze-háttéren-megjelenővé" akarom tenni, meg kell fognom a csészét és meg kell fordítanom: a csésze alja van kivetüléseim végpontján, s ez ugyanaz, mintha azt mondanánk, a csésze egyéb szerkezeti összetevői úgy utalnak rá, mint egy nélkülözhetetlen összetevőre, ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy annak a cselekedetnek a formájában jelzik számomra, amelylyel legjobban *elsajátíthatom* a csésze jelentését. A világ tehát, mint azon lehetőségek megfelelője, amelyek én *vagyok*, felbukkanásom pillanatától kezdve az összes lehetséges cselekedetem hatalmas vázlataként jelenik meg. Az észlelés természetes módon lép túl önmagán a cselekvés felé; sőt, csak cselekedetekre való kivetülésekben és által képes feltárulni. A világ egy „mindig jövőbeli űrként" tárul fel, mivel önmagunk számára mindig jövőbeliek vagyunk.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a világnak ez a jövője, amely ily módon feltárult számunkra, szigorúan objektív jellegű. Az eszköz-dolgok más eszközökre és ezzel együtt azok kezelési módjaira utalnak: a szöget ilyen és ilyen módon kell beverni, a kalapácsot „a nyelénél kell megfogni", a csészét „a fülénél kell fogni" stb. A dolgoknak mindezek a tulajdonságai közvetlenül tárulnak fel, és legjobban a latin gerundiumok adják vissza. Nyilvánvalóan azoknak a nemtételező kivetüléseinknek a megfelelői, amelyek vagyunk, de kizárólag a világ struktúráinak formájában tárulnak fel: potencialitások, hiányzó dolgok, eszközök. A világ tehát objektív módon tagolt formában jelenik meg számomra: soha nem egy szubjektív teremtőre utal, mindig csak eszközök újabb csoportjaira a végtelenségig.

Viszont annak ellenére, hogy minden eszköz egy másik eszközre utal, és az is egy másikra, végső soron mindegyik egy eszközt jelez, amely mindegyiknek

a *kulcsa*. Ennek a referenciaközpontnak léteznie kell, máskülönben minden eszközszerűség egyenértékűvé válna, és a világ a gerundiumok egyöntetű totalitásába oldódna fel. Karthágó „*delenda*" a rómaiaknak, a karthágóiaknak azonban „*servanda*". Ha nem lennének ezek a referenciapontok, semmi nem lenne, minden az önmagában-való egyöntetűségébe oldódna fel, mert a két gerundium kioltaná egymást. Ám pontosan látnunk kell, hogy a *kulcs* soha nem *adott* számomra, csupán „üresen jelzett". A cselekedetben objektív módon az eszközök világát ragadom meg, melyek egymásba kulcsolódnak, s amennyiben abban a cselekedetben vannak megragadva, amelyet végrehajtok és amelyen túllépek, mindegyik egy másik eszközre utal, amelyet fel kell tudjak használni. A szög tehát a kalapácsra utal, a kalapács pedig a kézre és a karra, amelyek azt használják. De a kéz és a kar, amelyeket használok, csak akkor válnak eszközzé és csak akkor lépek túl rajtuk potencialitásuk felé, ha megengedem, hogy a szögeket valaki más verje be. Ebben az esetben a másik keze egy olyan eszközre utal engem, amely ennek a kéznek a használatát biztosítja számomra (fenyegetések, ígéretek, fizetség stb.). Az első összetevő mindig megvan, de csak *jelzett*: a kezemet nem ragadom meg, miközben írok, csak a tollszárat, amely ír; ez annyit jelent, hogy a tollszárat arra használom, hogy betűket jegyezzek le, a *kezemet* azonban nem használom arra, hogy a tollat fogjam. A kezemhez nem ugyanazzal a használó magatartással viszonyulok, mint a tollszárhoz; a kezem *vagyok*. Vagyis a kezem az utalások megszakadása és végállomása. A kéz csupán a tollszár használata. Ebben az értelemben a kéz egyszerre az a megismerhetetlen és használhatatlan, amelyet „a megírandó könyv – a papírra leírandó jelek – a toll" sorozat utolsó eszköze jelez, s egyben a teljes sorozat iránya és értelme: a kinyomtatott könyv egésze. Ám ezt – legalábbis, amíg tevékeny vagyok – csak az egész sorozat végső utalásaként tudom megragadni, amely nem adódik számomra. Egy kard- vagy pisztolypárbaj során például tekintetemet a fegyverre szegezem és azt kezelem; írás közben pedig a toll hegyét figyelem, szintetikus kapcsolatban tartva a vonallal vagy alakzattal, amelyet a papírlapra rajzolok. A kezem azonban elvész az eszközegyüttes rendszerében, hogy maga a rendszer létezni tudjon. A kezem egyszerűen a rendszer értelme és iránya.

Látszólag tehát egy kettős és ellentmondó szükségszerűséggel találjuk szemben magunkat: minden eszköz csak egy másik eszköz révén válik használhatóvá – sőt, egyáltalán megragadhatóvá is –, az univerzum egy eszközről eszközre terjedő meghatározatlan objektív utalássorozat. A világ struktúrájából következik tehát, hogy csak úgy tudunk kapcsolódni az eszközszerűségek mezőjéhez, ha mi is eszközök vagyunk, hogy csak úgy tudunk *hatást kiváltani*, ha *ránk is hatnak*. Csakhogy az eszközök valamely összessége csak akkor tud feltárulni, ha meghatározzuk ennek az összességnek az alapvető értelmét, és ez a meghatározás

maga is gyakorlati és aktív – egy szöget beverni, a magokat elszórni. Ebben az esetben pedig az összesség létezése maga közvetlenül egy középpontra utal. Ez a középpont tehát egyszerre olyan eszköz, amelyet a rá utaló eszközszerűség mezője objektív módon meghatároz, s egyben olyan eszköz, amelyet nem tudunk *használni*, hiszen akkor az utalás a végtelenbe futna. Ezt az eszközt nem alkalmazzuk, hanem az *vagyunk*. A világ eszközszerű rendjében, a hodologikus térben, a gépek egyoldalú vagy kölcsönös viszonyaiban adódik ugyan számomra, cselekedetem számára azonban nem lehet *adott*: nem kell hozzá igazodnom, és nem kell hozzáigazítanom egy másik eszközhöz sem, mert az maga az eszközökhöz való igazodásom, az az igazodás, ami én vagyok. Ezért aztán ha saját testemet nem a másik testének analógiájára akarom felfogni, csak két módja lesz a test megragadásának. Vagy *megismert* és a világból kiindulva objektív módon meghatározott, ám *üres* létezővé válik: ehhez elég az, ha a racionalizáló gondolkodás azokból a jelzésekből rekonstruálja az eszközt, ami vagyok, amelyeket az általam használt eszközök nyújtanak; ebben az esetben azonban az alapvető eszköz egy relatív referenciaközéppont lesz, amely más eszközök meglétére szorul, hogy használni lehessen, s ebben a pillanatban eltűnik a világ eszközszerűsége, hiszen ahhoz, hogy a világ eszközszerűsége feltáruljon, egy abszolút középpontra való utalásra van szükség; így a cselekvés világából a hagyományos tudomány értelmében vett *történések* világa lesz, a tudat egy külsődlegessé vált univerzum fölött fog lebegni, és semmilyen módon nem tud többé *belépni a világba*. Vagy a test *konkrétan* és a maga teljességében *adott* lesz, mint maguknak a dolgoknak a diszpozíciója, amennyiben az önmagáért-való egy új diszpozíció felé túllép rajta; ekkor minden cselekedetben jelen van, még ha láthatatlanul is – hiszen a cselekedet a kalapácsot és a szöget tárja fel, a fékezést és a sebességváltozást, nem pedig a lábat, amelyik beletapos a fékbe, vagy a kezet, amelyik kalapál –, és ekkor *megéltté* és nem *megismertté* válik. Ez jól mutatja, hogy a híres „erőfeszítés érzet", amellyel Maine de Biran próbált választ adni Hume kihívására, csak egy pszichológiai mítosz. Soha nem rendelkezünk érzettel saját erőfeszítésünkről, de olyan perifériku, izom, csont, ín, bőr eredetű érzetekkel sem, amelyekkel ezt helyettesíteni próbálták: *a dolgok ellenállását* észleljük. Amikor a poharat a számhoz akarom emelni, nem saját erőfeszítésemet észlelem, hanem *a pohár súlyát*, vagyis ellenállását, hogy belépjen az eszközöknek abba a komplexumába, amelyet a világban megjelenítek. Bachelard joggal vádolta a fenomenológiát azzal, hogy nem vette eléggé figyelembe, amit ő a tárgyak „ellenségességi együtthatójának"[47] nevez. Ez igaz és érvényes mind Heidegger transzcendencia-fogalmára, mind a husserli intencionalitásra. De

[47] Gaston Bachelard: *L'Eau et les Rêves*, Párizs, José Corti, 1942.

pontosan meg kell értenünk, hogy az eszközszerűség az elsődleges: a dolgok egy eredendő eszköz-együtteshez képest tárják fel ellenállásukat és ellenséges voltukat. A csavar ahhoz tűnik túl vastagnak, hogy belecsavarjuk az anyába, az alátámasztás ahhoz tűnik gyengének, hogy elbírja az adott terhet, amelyet rá akarunk helyezni, a kő ahhoz tűnik túl nehéznek, hogy fel bírjuk emelni a fal tetejére stb. Más dolgok fenyegetőnek mutatkoznak egy már meglévő eszköz-együttessel szemben, a vihar és a jégeső a terméssel szemben, a filoxéra a szőlővel szemben, a tűz a házzal szemben. Így fenyegetésük lépésről-lépésre, a már meglévő eszköz-együtteseken keresztül egészen addig a referenciaközpontig terjed, amelyre minden eszköz utal, és amelyre ez a fenyegetés is utal azokon keresztül. Ebben az értelemben minden *eszköz* egyszerre jóindulatú és ellenséges, de csak annak az alapvető kivetülésnek a keretei között, amellyel az önmagáért-való a világban felbukkan. Testemet tehát elsődlegesen az eszköz-együttesek jelzik, másodlagosan pedig a rombolni képes eszközök. Testemet ugyanúgy veszélyeztetettnek *élem meg* az engedelmes eszközökkel, mint a fenyegető eszközökkel szemben. A testem mindenhol ott van: a bomba, amelyik *házamat* lerombolja, testemet is megsebesíti, amennyiben már a ház is testem egy jelzése. Mert a testem mindig kiterjed arra az eszközre is, amelyet használ: ott van a bot végén, amelyre rátámaszkodom, azokban a csillagászati távcsövekben, amelyek a csillagokat mutatják nekem, a széken, az egész lakásban, mivel testem ezekhez az eszközökhöz való igazodásomat jelenti.

Kifejtésünk végén az érzet és a cselekedet összekapcsolódtak, és most már egységet alkotnak. Elutasítottuk, hogy *először* feltételezzünk egy testet, hogy *azután* megvizsgálhassuk, milyen módokon ragadjuk vagy változtatjuk meg rajta keresztül a világot. Épp ellenkezőleg, a test feltárulásának alapjául a világhoz való eredendő viszonyulásunkat tettük meg, vagyis a lét közegében való felbukkanásunkat magát. A test nincs először *számunkra*, és nem ő tárja fel nekünk a dolgokat, hanem az eszköz-dolgok a maguk eredendő megjelenésében jelzik számunkra testünket. A test nem egy vetítőernyő, amely közénk és a világ közé van állítva: csupán az eszköz-dolgokhoz való eredendő viszonyulásunk egyediségét és esetlegességét mutatja. Ebben az értelemben az érzékeket és az érzékszerveket általánosságban világban-való-létünkként határoztuk meg, amennyiben e világban-benne-létnek a világ-közegében-lét formájában kell lennünk. A *cselekvést* is hasonlóképpen határozhatjuk meg: a cselekvés világban-benne-létünk, amennyiben annak a világ-közegében-eszköz-lét formájában kell lennünk. Viszont azért vagyok a világ közegében, mert én idéztem elő, hogy van világ, amikor a létet saját magam felé transzcendáltam; és azért vagyok eszköz a világban, mert én idéztem elő, hogy általában eszközök vannak, amikor saját magamat lehetőségeim felé vetítettem ki. Csak egy *világban* rendelkezhetünk

testtel, ahhoz pedig, hogy világ létezzen, egy elsődleges viszonyulás szükséges. Bizonyos értelemben a test az, amely közvetlenül vagyok; más értelemben azonban a világ végtelen sűrűsége választ el tőle, testem a világ fakticitásomba való visszaáramlása miatt adott számomra, s ennek a folyamatos visszaáramlásnak egy folyamatos túllépés alkotja feltételét.

Most már pontosítani tudjuk testünk *számunkra-való* természetét. Az előző megjegyzésekből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a test az állandóan *meghaladott*. A test mint érzéki referenciaközpont az, *amin túl* vagyok, amennyiben közvetlenül annál a pohárnál vagy asztalnál, vagy annál a távoli fánál vagyok jelen, amelyet nézek. Az észlelés csak *távolság nélkül* és csak azon a helyen tud kibontakozni, ahol a tárgy van. Ugyanakkor azonban, amihez képest az észlelés a távolságokat kibontja, s amihez képest az észlelt tárgy távolságát mint létének abszolút tulajdonságát jelzi, az a test. Ám a test az eszköz-együttesek eszközszerű középpontja formájában is csak *meghaladott* lehet: a test az, amit meghaladok az eszköz-együttesek egy új elrendeződése irányában, és amit állandóan meg kell haladnom, bármilyen is legyen az az eszközszerű elrendeződés, amelyhez majd eljutok, hiszen minden elrendeződés a maga rögzült mozdulatlanságának referenciaközpontjaként testemre utal, mihelyt meghaladásom rögzíti létében. A test tehát, mivel a meghaladottat jelenti, a múlt. A test az „érzéki" dolgok közvetlen jelenléte az önmagáért-valónál, amennyiben ez a jelenlét egy referencia-központra utal, és *már meghaladott*, akár egy új *ez* megjelenésének irányában, akár az eszköz-dolgok új elrendeződése irányában. A test ott van az önmagáért-való minden kivetülésében, minden egyes észlelésben, ő a közvetlen múlt, amely még mindig abban a jelenben bontakozik ki, amely menekül előle. Ez azt jelenti, hogy a test egyszerre *nézőpont* és *kiindulópont*: egy nézőpont, egy kiindulópont, amely én *vagyok*, de amelyen ugyanakkor túllépek afelé, aminek lennem kell. Ez az állandóan meghaladott és a meghaladás kellős közepén állandóan újjászülető nézőpont, ez a kiindulópont, amit folyton átlépek, és ami mindig én vagyok önmagam mögött maradva, ez esetlegességem szükségszerűsége. Két szempontból is szükségszerű. Először, mert a test azt jelenti, hogy az önmagában-való folyamatosan visszanyeri az önmagáért-valót, ezenkívül pedig azt az ontológiai tényt jelenti, hogy az önmagáért-való csak olyan lét tud lenni, amelyik nem alapja saját létének: testtel rendelkezni annyi, mint saját semmink alapjának lenni, saját létünknek azonban nem; annyiban *vagyok* saját testem, amennyiben *vagyok*; annyiban nem az *vagyok*, amennyiben nem az vagyok, ami; saját semmítésemmel távolodom el tőle. De ezzel mégsem csinálok puszta tárgyat belőle: hiszen mindig attól távolodom el, ami *vagyok*. S másrészt a test szükségszerű, amennyiben meghaladandó akadály ahhoz, hogy a világban legyünk, vagyis mint az az akadály, amely saját magamnak vagyok.

Ebben az értelemben nem különbözik a világ abszolút rendjétől, attól a rendtől, amelyet léthez juttatok, amikor túllépek rajta egy jövendő-lét, a léten-túli-lét felé. Világosan megragadható e két szükségszerűség egységes volta: önmagunkért lenni annyi, mint túllépni a világon, és túllépve rajta előidézni, hogy egy világ legyen. Ám a világon túllépni éppen hogy nem a világon való felülemelkedést jelenti, hanem az abban való elköteleződést, hogy kiválhassunk belőle, azt, hogy szükségszerűen a túllépés *egy bizonyos* perspektívájává kell válnunk. Ebben az értelemben a *végesség* szükséges feltételét alkotja az önmagáért-való eredendő kivetülésének. Annak szükséges feltételét jelenti, hogy a világon túl, amelyet én juttatok léthez, az legyek, ami nem, és ne az legyek, ami, annak szükséges feltételét, hogy a végtelen hajsza belsejében, amely én magam vagyok, mindig legyen egy megragadhatatlan adottság. Ezt az adottságot, ami anélkül vagyok, hogy annak kellene lennem – még a nem lenni módján sem –, sem megragadni, sem megérteni nem tudom, mert azt mindenhol visszanyerem és túllépek rajta, felhasználom kivetüléseimhez, felvállalom. Másrészt azonban minden jelzi számomra, minden transzcendens dolog üresen elém rajzolja körvonalait transzcendenciájával anélkül, hogy valaha is arra tudnék fordulni, ami felé mutatnak, mert én *vagyok* az a lét, amelyet jeleznek. Ezt a jelzett létet nem úgy kell felfognunk, mint az eszköz-dolgok statikus rendjének puszta referenciaközpontját: épp ellenkezőleg, az eszköz-dolgok dinamikus rendje – amely vagy függ, vagy nem függ cselekedetemtől – utal rá bizonyos törvényszerűségek alapján, és ugyanígy határozza meg változása és azonossága tekintetében is. Ez nem is lehetne másképp, hiszen éppen azzal juttatom léthez a világot, hogy tagadom magamról, hogy az lennék, másrészt pedig csak múltamból kiindulva, vagyis saját létemen túlra vetülve tudom magamról tagadni, hogy ez és ez a lét lennék. Ebből a nézőpontból tekintve a test, vagyis ez a megragadhatatlan adottság, cselekvésem szükségszerű feltétele: ha a célokat, amelyekre törekszem, puszta akarati elhatározással el tudnám érni, ha elég lenne óhajtani azokat, hogy megvalósuljanak, s ha az eszközök használatát nem szigorú szabályok határoznák meg, akkor soha nem tudnám megkülönböztetni magamban sem a vágyat az akarattól, sem az álmot a cselekvéstől, sem a lehetségest a valóstól. Önmagam semmilyen kivetülése nem lenne lehetséges, hiszen elég lenne csak elgondolni valamit, hogy megvalósuljon; következésképpen önmagáért-való-létem megsemmisülne a jelen és a jövő azonosságában. A cselekvés fenomenológiája megmutathatná, hogy a tetthez folyamatos átmenet szükséges az egyszerű elgondolásból a megvalósításba, vagyis az egyetemes és elvont gondolkodásból („az autó karburátorának *nem szabad bepiszkolódnia*") egy technikai és konkrét gondolkodásba, amely *erre* a karburátorra irányul, ahogy az nekem a maga abszolút dimenzióiban és abszolút helyzetében megjelenik. Ennek a technikai

gondolkodásnak, amely nem különül el a cselekedettől, amelyre irányul, végességem, esetlegességem és végső soron fakticitásom alkotja a feltételét. Márpedig annyiban vagyok *faktikusan*, amennyiben múltam van, ez a közvetlen múlt pedig arra az elsődleges önmagában-valóra utal, amelynek semmítésével *megszületésemmel* felbukkantam. A test mint fakticitás tehát a múlt, mivel eredendően a *születésre* utal, vagyis arra az első semmítésre, amely előidézte felbukkanásomat az önmagában-valóból, amely faktikusan vagyok anélkül, hogy annak kellene lennem. A születés, a múlt, az esetlegesség, bizonyos szempontból a szükségszerűség is, a világra irányuló összes lehetséges cselekedet faktikus feltétele nem más, mint *ez a test*, ez a test *számomra*. Egyáltalán nem valamilyen esetleges kiegészítője tehát lelkemnek, épp ellenkezőleg, létem állandó struktúrája, és tudatomnak mint világ*ról* való tudatnak, mint jövőm felé transzcendáló kivetülésének állandó lehetőségfeltétele. Látnunk kell tehát, hogy egyszerre teljesen esetleges és felfoghatatlan az, hogy rokkant, hivatalnok vagy munkás gyereke, ingerlékeny vagy lusta vagyok, és hogy ugyanakkor *szükségszerű*, hogy *ez* vagy valami más, vagy francia, vagy német, vagy angol stb., vagy proletár, vagy burzsoá, vagy arisztokrata stb., vagy rokkant és vézna, vagy erős, vagy ingerlékeny, vagy békülékeny természetű legyek, pontosan azért, mert ha *felülemelkedem* a világon, a világ azonnal el is tűnik. *Születésem*, amennyiben meghatározza a módot, ahogy a dolgok feltárulnak számomra (a luxuscikkek vagy az alapvető szükségleti cikkek többé vagy kevésbé *elérhetőek* számomra, bizonyos társadalmi dolgok *tiltottnak* tűnnek, vannak bizonyos határvonalak és akadályok hodologikus teremben), *a rassz*, amelybe tartozom, ahogy az a másik velem szembeni magatartásából megmutatkozik (gyűlölködőnek vagy barátságosnak, bizalmasnak vagy bizalmatlannak mutatkozik), *osztályhelyzetem*, ahogy az a társadalmi közösségben feltárul, amelyhez tartozom, és kijelöli a helyeket, amelyek számomra elérhetők; *nemzetiségem*; *testfelépítésem*, amennyiben az eszközök jelzik számomra, aszerint hogy kézreállónak vagy kezelhetetlennek mutatkoznak, *ellenségességük* mértékével együtt; *jellemem*, *múltam*, amennyiben mindent, amit átéltem, maga a világ jelez számomra mint róla felvett nézőpontomat – mindez, amennyiben világban-benne-létem szintetikus egységében túllépek rajta, a *testem* egy világ létezésének szükségszerű feltételeként és ennek a feltételnek az esetleges megvalósulásaként. Most már teljes világosságában megragadhatjuk a definíció értelmét, amelyet a számunkra-létében tekintett testről fentebb adtunk: a test az az esetleges forma, amelyet esetlegességem szükségszerűsége felvesz. Ezt az esetlegességet mint olyat soha nem tudjuk megragadni, amennyiben testünk *számunkra* van: hiszen az, hogy választás vagyunk, és hogy vagyunk, számunkra azt jelenti, hogy önmagunkat választjuk. Még a rokkantságot is, amelytől szenvedek, éppen mivel megélem, vállaltam is, és túllépek

rajta saját kivetüléseim felé, létem szükségszerű akadályává téve. Nem lehetek rokkant anélkül, hogy ne válasszam a rokkantságot, vagyis, hogy ne válasszam meg azt, amivé rokkantságomat teszem („elviselhetetlenné", „megalázóvá", „elrejtendővé", „mindenkinek megmutatandóvá", „gyűlöletem tárgyává", „kudarcaim igazolójává" stb., stb.). Ez a megragadhatatlan test azonban pontosan annak szükségszerűségét jelenti, *hogy választanom kell*, vagyis, hogy nem lehetek *minden egyszerre*. Ebben az értelemben végességem szabadságom feltételét jelenti, hiszen nem létezik szabadság választás nélkül, és amellett, hogy a test jelenti a feltételét annak, hogy a tudat a világnak a tiszta tudata legyen, a tudatot egészen szabadságáig terjedően a test teszi lehetővé.

Még meg kell értenünk azonban, hogy mi a test *számomra*, mivel pontosan azért, mert megragadhatatlan, nem a világ dolgai közé tartozik, vagyis nem azon dolgok közé, amelyeket megismerek és használok; másrészt viszont, mivel anélkül nem tudok lenni, hogy ne legyek tudatában annak, ami vagyok, a testnek valahogy mégis adottnak kell lennie tudatom számára. Ebben az értelemben persze a test az, amire minden általam megragadott eszköz utal, és azt, anélkül, hogy megismerném, felfogom az utalásokban, amelyeket az eszközökön észlelek. Ám ha pusztán erre a megállapításra szorítkozunk, a testet már nem fogjuk tudni megkülönböztetni például attól a csillagászati távcsőtől, amelyen keresztül a csillagász a bolygókat vizsgálja. Ha a testet a világról felvett esetleges nézőpontként határozzuk meg, fel kell ismernünk, hogy a nézőpont fogalma kettős viszonyulást feltételez: a dolgokhoz való viszonyulást, *amelyekről* nézőpontot vettünk fel, és a megfigyelőhöz való viszonyulást, *aki számára* az nézőpontként létezik. Ez a második viszonyulás radikálisan különbözik az elsőtől, amikor test-nézőpontról beszélünk, viszont nem igazán különbözik tőle, ha világbeli nézőpontról van szó (színházi látcső, kilátótorony, nagyító stb.), egy objektív eszközről, amely elkülönül a testtől. Egy sétáló ember, aki a kilátóból a panorámát nézi, a kilátót éppúgy látja, mint a panorámát: látja a fákat a kilátó oszlopai előtt, a kilátó teteje eltakarja előle az eget, stb. A közötte és a kilátó között lévő „távolság" kisebb, mint a panoráma és a szemei közötti. S a *nézőpont* közeledhet testéhez, egészen addig, hogy majdnem összeolvad vele, mint például a szemüveg, a színházi látcső, a monokli stb. esetében, amelyek úgymond pótlólagos érzékszervvé válnak. Határesetben – és ha egy abszolút nézőpontot gondolunk el – a távolság e tárgyak és aközött, aki számára a nézőpont van, meg is szűnik. Ez azt jelenti, hogy lehetetlen lenne hátralépni, hogy „felmérjük a látómezőt", és a nézőpontról újabb nézőpontot alkossunk. Mint láttuk, épp ez jellemzi a testet. A test az az eszköz, amelyet nem tudok más eszközökkel használni, az a nézőpont, amelyről nem tudok nézőpontot felvenni. Ha a dombtetőn állva felveszek egy nézőpontot, amelyet „megfelelő nézőpontnak" tartok, akkor a völgy nézése

közben e *nézőpont nézőpontját* a testem alkotja. Testemről azonban nem tudok nézőpontot felvenni anélkül, hogy végtelen regresszushoz ne jutnék. Éppen ezért a testem *számomra* nem lehet transzcendens és megismert; a spontán és reflektálatlan tudat már nem a test*nek* a tudata. A létezni igét tranzitív értelemben értve inkább azt kellene mondanunk, hogy a tudat a *testét létezi.* A test-nézőpont dolgokhoz való viszonya *objektív* viszony, a tudatnak a testhez való viszonya pedig *egzisztenciális* viszony. Mit értsünk ezen az utóbbin?

Először is nyilvánvaló, hogy a tudat csak tudatként képes testét létezni. *Saját* testem tehát tudatom egy tudati struktúrája. Ám pontosan azért, mert a test az a nézőpont, amelyről nem lehet nézőpontot felvenni, a reflektálatlan tudat szintjén egyáltalán nem létezik a test*nek* a tudata. A test tehát struktúráját tekintve egy nem-tételező önmagá(nak a) tudata. De vajon pusztán és egyszerűen azonosíthatjuk-e ezzel a nem-tételező tudattal? Ez már csak azért sem lehetséges, mert a nem-tételező tudat egy olyan lehetőség felé való szabad kivetülés formájában önmagá(nak a) tudata, amely az övé, vagyis saját semmijének alapjaként. A nem-pozicionális tudat annyiban a test(nek a) tudata, amennyiben túlhaladja és semmíti azt, amikor önmagát tudattá teszi, vagyis olyasminek a tudataként, amely anélkül ő, hogy annak kellene lennie, és *amelynek fölébe kerül*, hogy az legyen, aminek lennie kell. Egyszóval a test(nek a) tudata mellékes és retrospektív; a test a *negligált*, az „*elhallgatott*", s mégis az, ahogy a tudat *van*; a tudat nem egyéb, mint test, a többi csak semmi és néma csend. A testtudat a *jel*tudathoz hasonlítható. A jel egyébként a test oldalához tartozik, annak egyik alapvető struktúráját alkotja. Márpedig jeltudat létezik, különben nem tudnánk megérteni a jelentést. A jel azonban az, *amin túllépünk a jelentés felé*, amit negligálunk az értelem kedvéért, amit soha nem ragadunk meg önmagáért, ami fölött a tekintet mindig átsiklik. Mivel a test(nek a) tudatában mellékesen és retrospektív módon van a tudat tudatában annak, ami anélkül ő maga, hogy annak kellene lennie, vagyis saját megragadhatatlan esetlegességének, annak, amiből kiindulva választássá teszi magát, ezért a tudat itt annak nem-tételező tudata, ahogyan *afficiálva van*. A testtudat összekeveredik az eredendő affektivitással. Ám pontosan kell megragadnunk ennek az affektivitásnak az értelmét, s ehhez egy megkülönböztetést kell tennünk. Az affektivitás, ahogy az introspekcióban feltárul számunkra, már *létrehozott* affektivitás: a világ*nak* a tudata. Minden gyűlölet valaki*t* gyűlölés; minden harag valakire mint aljasra, vagy igazságtalanra, vagy bűnösre való haragvás; ha valaki szimpatikus számunkra, az annyit jelent, hogy „szimpatikusnak találjuk" stb. Ezekben a különböző példákban egy transzcendens „intenció" irányul a világ felé, és a világot ezen intenció alapján fogja fel. Már eleve létezik tehát egy túllépés, egy belső tagadás; a transzcendencia és a választás síkján vagyunk. Scheler helyesen jegyezte meg, hogy ezt az

„intenciót" meg kell különböztetnünk a tiszta affektív minőségektől. Például, ha „fáj a fejem", fel tudok fedezni magamban egy intencionális affektivitást, amely fájdalmam felé irányul, hogy „elszenvedje", hogy belenyugvással elfogadja vagy elutasítsa, hogy értékelje azt (igazságtalannak, megérdemeltnek, megtisztítónak, megalázónak stb.), hogy meneküljön tőle. Itt maga az intenció az affekció, egy tiszta aktus és már kivetülés, valami*nek* a tiszta tudata. Nem tekinthetjük tehát a test(nek a) tudataként.

Ez az intenció azonban nem teheti ki az affektivitás egészét. Mivel túllépés, feltételez valamit, amin túllépünk. Ez egyébként igazolja annak létezését, amit Baldwin rossz kifejezést választva „emocionális absztraktumoknak" nevez. A szerző azt állítja, hogy bizonyos emóciókat affektív módon létre tudunk hozni magunkban anélkül, hogy konkrétan éreznénk is. Ha például valaki egy olyan sajnálatos eseményt mesél el nekem, amelyik Pierre életét beárnyékolta, felkiáltok: „Mennyire szenvedhetett szegény!" Ezt a szenvedést azonban nem *ismerem* és nem *érzem* ténylegesen. Ezeket a tiszta megismerés és a valódi affekció közötti átmeneteket Baldwin „absztraktumoknak" nevezi. Ám meglehetősen homályos marad, hogyan működik egy ilyen absztrahálás. *Ki* absztrahál? Ha – Laporte meghatározásával élve – absztrahálni annyit jelent, mint *külön-külön* elgondolni azokat a struktúrákat, amelyek nem *létezhetnek* elkülönülten, az emocionális absztraktumokat vagy az emóciókról alkotott tiszta absztrakt fogalmakhoz kellene hasonítanunk, vagy el kellene ismernünk, hogy ezek az absztraktumok mint olyanok nem *létezhetnek* a tudat valós modalitásaként. Valójában az állítólagos „emocionális absztraktumok" üres intenciók, az emóció puszta kivetítései. Vagyis a fájdalom vagy a szégyen felé irányulunk, azok felé törekszünk, a tudat transzcendálja magát, ám csak *üresen*. A fájdalom ott van, objektív és transzcendens, de hiányzik konkrét létezése. Ezeket az anyag nélküli jelentéseket inkább affektív *képeknek* kellene nevezni; tagadhatatlan a jelentőségük a művészi alkotófolyamatban és a pszichológiai megértésben. A lényeg az, hogy a „*megéltség*" hiánya különbözteti meg őket a valódi szégyentől. Léteznek tehát olyan tiszta affektív minőségek, amelyeken bizonyos affektív kivetülések túllépnek, és amelyeket transzcendálnak. Mi azonban nem csinálunk belőlük a tudatáram által hordozott „hülét", ahogy Scheler teszi: számunkra itt csupán arról a módról van szó, ahogy a tudat saját esetlegességeként *létezik*; magának a tudatnak a szövedékéről van szó, amelyen a tudat túllép saját lehetőségei felé, arról a módról, ahogyan a tudat spontán és nem-tételező módon *létezik*, s amit tételező, de implicit módon a világról felvett nézőponttá *tesz*. Lehet a tiszta fájdalom, de lehet a hangulat is, mint nem-tételezett affektív hangoltság, a tiszta kellemesség, a tiszta kellemetlenség; általános értelemben mindaz, amit *cönesztézikusnak* neveznek. Ez a „cönesztézikus" ritkán jelenik meg anélkül, hogy az önmagáért-

való egy transzcendens kivetülése ne lépne túl rajta a világ felé; elég nehéz önmagában vizsgálni. Mégis létezik néhány olyan kitüntetett tapasztalat, amelyben a maga tisztaságában megragadhatóvá válik, különösen abban a fájdalomban, amit „fizikainak" nevezünk. Ehhez a tapasztalathoz fogunk tehát fordulni, hogy fogalmilag rögzíthessük a test(nek a) tudata struktúráit.

Fájnak a szemeim, de még ma este végeznem kell egy filozófiai mű olvasásával. Olvasok. Tudatom tárgya a könyv és a könyvön keresztül azok az igazságok, amelyeket megfogalmaz. A test egyáltalán nincs megragadva önmagáért, a test nézőpont és kiindulópont: a szavak egymás után futnak el szemem előtt, én *futtatom* el őket, azok, amelyek a lap alján vannak, amelyeket még nem láttam, egy relatív háttérhez tartoznak, egy „lap-háttérhez", amely a „könyv-háttéren" és az abszolút háttéren avagy a világ hátterén bontakoznak ki; ám el-nemkülönültségük hátteréből felhívnak valamire, már egyfajta *széttöredező totalitást* alkotnak, „tekintetem előtt elfuttatandóként" adódnak. Mindebben a test csak *implicit módon* adott: szemeim mozgása csak egy megfigyelő tekintete számára jelenik meg. Én tételező módon csak a szavak egymás utáni, rögzített felbukkanását ragadom meg. Azonban a szavak egymásutánisága az objektív időben saját temporalizációmon keresztül adott és tudott számomra. Mozdulatlan mozgásuk tudatom egyfajta „mozgásán" keresztül adódik; s ez a „tudatmozgás", ez a puszta metafora, amely egy időbeli folyamatot jelöl, számomra pontosan szemeim mozgását jelenti: szemeim mozgását anélkül nem tudom megkülönböztetni tudatállapotaim szintetikus változásától, hogy vissza ne térnék a másik nézőpontjához. Mégis, amikor olvasok, *fájnak a szemeim*. Jegyezzük meg először is, hogy ezt a fájást *jelezhetik* a világbeli dolgok is, vagyis a könyv, amit olvasok: a szavak nehezebben válhatnak ki abból az egyöntetű háttérből, amit alkotnak; összezavarodhatnak, elhomályosulhatnak, értelmük nehezebben adódhat számomra, az imént elolvasott mondat kétszer, háromszor is adódhat „nem értettként", „újraolvasandóként". S ezek a jelzések hibákat is okozhatnak – például, ha „leköt" az olvasás, ha „elfeledkezem" fájdalmamról (ami egyáltalán nem jelenti azt, hogy a fájás eltűnne, hiszen ha egy későbbi *reflexív* aktusban tudatosítom, úgy adódik számomra, mint ami mindig ott volt). Minket azonban egyáltalán nem is ez érdekel, mi azt a módot akarjuk megragadni, ahogy a tudat saját fájásaként *létezik*. De felvetődhet, hogy hogyan képes egyáltalán a fájás *szemeim fájásaként* adódni? Nincs itt egy intencionális vonatkozás valamilyen transzcendens tárgyra, saját testemre, pontosan annyiban, amennyiben az kívül létezik, a világban? Kétségtelen, hogy a fájásban benne rejlik valamilyen felvilágosítás önmagamról: nem lehet összekeverni szemeim fájását az ujjam vagy a gyomrom fájásával. A fájás mégis teljesen híján van az intencionalitásnak. Be kell látnunk: ha a fájás a „szemek" fájásaként adódik is, akkor sincs itt semmilyen

titokzatos „helyjelölés", sem valamilyen ismeret. A fájás *pontosan a szemeim*, ahogy a tudat „azokat létezi". S ennyiben különbözik létében minden más fájástól, nem pedig valamilyen kritérium vagy valami egyéb járulékos összetevő révén. Persze az a megjelölés, hogy a *szemeim* fájása, egy konstitúciós eljárást feltételez, amelyet még le kell írnunk. De ezen a szinten ezt még nem kell tekintetbe vennünk, mivel még nem is létezik: a fájást még nem reflexív nézőpontból tekintjük, nem egy másikért-való-testhez kötjük. Az csak szem-fájás vagy látás-fájás; nem különbözik attól, ahogy a transzcendens szavakat ragadom meg. Csak a kifejtés világossága miatt neveztük a szem fájásának, a tudatban nincs megnevezve, mert nem *ismert*. Kimondhatatlanul és létében magában különbözik a többi lehetséges fájástól.

Másrészt ez a fájdalom nem létezik sehol az univerzum aktuális tárgyai között. Nem a könyvtől jobbra vagy balra van, nem azok között az igazságok között, amelyeket a könyv feltár számunkra, nem az objektum-testemben (abban, amit a másik lát, amit részben érinteni és amit én is látni tudok), nem a nézőpont-testemben, amit a világ implicit módon jelez nekem. Azt sem szükséges hangsúlyoznunk, hogy nem is egy azokhoz tartozó „másodlagos benyomás", vagy az általam látott dolgokra mintegy harmonikusan „ráépülő" „felhang". Az efféle képeknek semmi értelme. A fájás tehát nem a térben van. De az objektív időhöz sem tartozik: maga temporalizálódik, és ebben és ezáltal a temporalizáció által tud megjelenni a világidő. Mi akkor tehát? Egyszerűen a tudat homályos anyaga, *itt-léte*, világhoz való visszakapcsolódása, egyszóval az olvasás aktusának esetlegessége. Minden figyelmen és megismerésen túl létezik, mert ő rögzül a figyelem és a megismerés minden aktusában, mert ő ez az aktus maga, amennyiben az anélkül létezik, hogy saját alapja lenne.

S a tudat a fájást mint a világhoz való esetleges visszakapcsolódást még ezen a tiszta létsíkon is csak úgy tudja nem tételezett módon létezővé tenni, ha túllép rajta. A fájás-tudat a világ belső tagadása; ugyanakkor azonban saját fájásaként létezik – vagyis önmagaként –, mint önmagából való kiszakadás. A tiszta fájás mint szimpla megéltség valószínűleg elérhetetlen: a meghatározhatatlan és leírhatatlan dolgok fajtájába tartozik, amelyek azok, amik. A fájástudat azonban egy olyan későbbi tudat felé való kivetülés, amely már mentes minden fájástól, vagyis amelynek itt-léte a nem-fájás lenne. Ez az *oldalirányú* menekülés, önmaga kiszakítása, ami a fájástudatot jellemzi, a fájást nem pszichikai tárggyá teszi, hanem az önmagáért-való nem tételező kivetülése; csak a világból értesülünk róla, oly módon adódik például, hogy a könyv „gyorsan olvasandónak" jelenik meg, amelyben a szavak egymásra torlódnak egy olyan zárt és ördögi körben, amelynek univerzumát teljes egészében a *nyugtalanság* hatja át. Egyébként – és ez a testi létezés sajátossága – az a kimondhatatlan, amelytől menekülünk, ma-

gának ennek az kiszakadásnak a belsejében található, ő maga hozza létre azokat a tudatokat, amelyek túllépnek rajta, ő maga annak a menekülésnek az esetlegessége és léte, amely előle menekülni próbál. Sehol nem fogjuk ennél közelebbről érinteni azt a semmítést, amelyet az önmagáért-való az önmagábanvalón végrehajt, és azt a visszanyerést sem, amelyet az önmagában-való, amely táplálja ezt a semmítést, az önmagáért-valón végrehajt.

Legyen, mondják majd. De túl könnyű utat választottunk, amikor egy olyan esetet hoztunk példának, amelyben a fájás éppen egy működő szervvel kapcsolatos, a szem fájása, miközben néz, a kézé, miközben valamit megfog. Hiszen végtére is az ujjamon lévő sebtől is szenvedhetek, miközben olvasok. Ez esetben nehéz lenne fenntartani, hogy fájdalmam „az olvasás aktusának" esetlegességét jelenti.

Jegyezzük meg először is, hogy ha el is merülök az olvasásban, amennyire csak lehet, ettől még továbbra is léthez juttatom a világot; sőt, az olvasás olyan aktusom, amely saját természetéből fakadóan feltételezi a világ létezését mint szükséges hátterét. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a legkisebb mértékben is tudatában lennék a világnak, csak annyit, hogy *mint háttérnek* tudatában vagyok. Egyáltalán nem szűnök meg látni azokat a színeket és mozgásokat, amelyek körülvesznek, továbbra is hallom a hangokat, csupán feloldódnak abban az egyöntetű totalitásban, amely olvasásomhoz háttérül szolgál. S ugyanígy a világ továbbra is jelzi testemet, mint a világi totalitásról felvett totális nézőpontot, de háttérként jelzi azt. A testem tehát továbbra is a totalitásban *van létesítve*, amennyiben tudatom totális esetlegessége. Egyszerre az, amit a világ totalitása mint háttér jelöl, és az a totalitás, amiként én affektív módon, a világ objektív megértésével kapcsolatban állva létezem. Amennyiben azonban egy egyedi *ez* alakként kiválik a világ hátteréből, korrelatív módon a test egészének funkcionális specifikációját is jelzi, s ugyanezzel tudatom olyan testi alakként létezik, amelyik fölé emelkedik annak a test-egésznek, amelynek formájában létezett. A könyv olvasódik, s amennyiben létezem és a látás esetlegességét, vagy ha jobban tetszik, az olvasás esetlegességét meghaladom, *szemeim* alakként jelennek meg a testi totalitás hátterén. Persze a létezésnek ezen a szintjén a szem nem olyan érzékszerv, amelyet a másik lát, csupán látás-tudatom állapota, s ez a tudat világ-tudatom egy magasabb struktúrája. Tudattal rendelkezni mindig azt jelenti, hogy a világ tudatával rendelkezünk, s ezért a világ és a test, bármennyire eltérően is, de mindig jelen vannak tudatom számára. Ez a totális világtudat azonban ennek vagy annak az egyedi *ez*-nek a hátttereként megjelenő világ tudata, s ezért ugyanúgy, ahogy a tudat a semmítés aktusában magában egy bizonyos formát ölt magára, a testnek is mindig egyedi formája van a testiség totális hátterén. Amikor olvasok, nem szűnök meg test lenni, ebben a fotelben

ülni, három méterre az ablaktól, az adott hőmérsékleti és légnyomási állapot közepette. S a bal mutatóujjamban lévő fájásként sem szűnök meg *létezni*, ahogy általában testemként sem. Csupán úgy létezem akként, hogy a fájás belemerül a testiség hátterébe, a testi totalitásnak alárendelt struktúra lesz. Nem távollévő, és nem is tudattalan: egyszerűen csak egy része az önmagától távolság nélkül létező pozicionális tudatnak. Ha lapozok egyet, mutatóujjam fájása, anélkül, hogy ettől megismerésem tárgyává válna, a létező esetlegesség rangjára emelkedik, s az esetlegesség totális hátthereként létező testem egy újfajta elrendeződésén megjelenő alakká válik. Ezek a megjegyzések egyébként teljesen megfelelnek az alábbi empirikus megfigyelésünknek: amikor olvasunk, sokkal könnyebb „eltekinteni" az ujjunk vagy a keresztcsontunk fájásától, mint a szemünkétől. Mert a szemem fájása *pontosan az olvasásomat jelenti*, s az olvasott szavak minden pillanatban rá utalnak, míg az ujjam vagy a keresztcsontom fájása, mivel azok a világot háttérként vázolják fel, részleges struktúrákként feloldódnak a testben, amely a világháttér alapvető apprehenzióját alkotja.

Hirtelen azonban abbahagyom az olvasást, és a fájás *megragadásába* merülök el. Ez azt jelenti, hogy reflexív tudattal irányulok jelenlegi tudatom avagy látástudatom felé. Így reflektált tudatom aktuális szövetét – és különösen a fájást – reflektáló tudatom segítségével fogom fel és *tételezem* azt. Emlékezzünk arra, amit a reflexióról mondtunk: a reflexió teljességre irányuló és nézőpont nélküli megragadás, egy olyan tudat, amely kilép önmagából és objektiválódni próbál, a megismertet önmagától távolra próbálja vetíteni, hogy el tudja gondolni és szemlélni tudja. A reflexió mozgása tehát a fájás tisztán tudati minőségét egy *fájás-tárgy* felé transzcendálja. Visszakapcsolódva ahhoz, amit cinkos reflexiónak neveztünk, azt mondhatjuk, hogy a reflexió a fájásból *pszichikai* dolgot próbál csinálni. Ez a pszichikai tárgy, amelyet a fájáson keresztül megragadunk, a *fájdalom*. Ez a tárgy rendelkezik a fájás összes jellemzőjével, de transzcendens és passzív. Egy olyan valóság, amelynek saját időbelisége van, amely nem a külvilág időbelisége és nem is a tudaté, hanem pszichikai idő. Különböző ítéletek és meghatározások alkothatók róla. Különbözik a tudattól és azon keresztül jelenik meg; miközben a tudat változik, ő állandó marad, és maga ez az állandóság a feltétele homályosságának és passzivitásának. Másrészt azonban a fájdalom, amennyiben a tudaton keresztül ragadjuk meg, a tudat egységének, bensőségének és spontaneitásának minden jellemzőjével rendelkezik, csak éppen lefokozott formában. Ez a lefokozottság biztosítja pszichikai individualitását. Vagyis egyrészt azt, hogy abszolút kohézióval rendelkezik, amely nem részekből áll. Továbbá saját tartama van, mivel a tudaton kívüli és saját múlttal és jövővel rendelkezik. A tartamot, amely csak az eredendő temporalizáció kivetítése, egymásba hatolások sokasága alkotja. A fájdalom „belénk hasító", „szúró" stb.

Ezek a jellemzők azonban csak azt a módot akarják visszaadni, ahogy a fájdalom a tartamban kirajzolódik: melodikus minőségek. Egy olyan fájást, amely egymást követő hasogatások formájában adódik, a reflexió nem fájás-tudatok és nem-fájás-tudatok puszta váltakozásaként ragadja meg: az organizáló reflexió számára a rövid szünetek is *részei* a fájdalomnak, ahogy a csend is része a dallamnak. Az egész együtt alkotja a fájdalom *ritmusát* és *lefolyását*. A fájdalom tehát passzív tárgy, ugyanakkor azonban, ha azon az abszolút spontaneitáson keresztül tekintjük, amit a tudat jelent, akkor ennek a spontaneitásnak az önmagában-valóba vetítését jelenti. Mint passzív spontaneitás, mágikus jellegű: úgy adódik, mintha önmagát hosszabbítaná meg, mintha teljesen ura lenne saját időbeli formájának. Másként jelenik meg és tűnik el, mint a tér-időbeli tárgyak: az asztalt azért nem látom, mert elfordítottam a fejemet; de a fájdalmamat azért nem érzem többé, mert „eltávozott". Itt valójában a Gestaltpszichológusok által stroboszkopikus illúziónak nevezett dologgal analóg fenomén keletkezik. A fájdalom eltűnése, a reflexív önmagáért-való kivetüléseit meghiúsítva, visszahúzódás formájában adódik, majdnem úgy, mintha valamilyen saját akarattal rendelkezne. A fájdalomnak egyfajta animizmusa van: egy élőlényként adódik, amelynek saját formája, tartama, szokásai vannak. A betegek intim viszonyban vannak vele: nem új fenoménként jelenik meg, hanem – ahogy a beteg fogalmaz – „ez a szokásos délutáni rohamom". A reflexió tehát nem egy és ugyanazon roham összetevői között teremt kapcsolatot, hanem napokon átívelve az egyes rohamok között. Ez az újra felismerő szintézis mégis sajátos jellegű: nem egy olyan tárgy létrehozását célozza meg, amely akkor is létező marad, amikor nem adódik a tudat számára (ahogy egy gyűlölet „bennünk szunnyadhat" vagy „tudattalan" maradhat). Amikor a fájás elmúlik, átadja helyét a jóllétnek, „*semmi nem marad belőle*". De ettől még azzal a furcsa következménnyel jár, hogy mikor újra megjelenik, magában a passzivitásban egy spontán rokonságot érzünk. Például könnyen úgy érezzük, hogy „közeledik", hogy „megint" itt van: „ez az a fájdalom". Az első fájásokat tehát éppoly kevéssé önmagukért fogjuk fel, mint a későbbieket, nem a reflektált tudat egyszerű és csupasz szövetének tartjuk, hanem a fájdalom „jelentkezéseinek", sőt inkább magának a fájdalomnak, amely lassan születik, ahogy egy vonat is csak lassan indul el. Másrészt azonban látnunk kell, hogy a fájdalmat mindig a fájás*sal* hozzuk létre. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a fájdalmat a fájás okának tartjuk, hanem hogy minden egyes fájás egy hang a dallamban: egyszerre egy hang a dallam egészében és a dallam egy „időszelete". Minden egyes fájáson keresztül teljes egészében megragadom a fájdalmat, s az mégis minden fájást transzcendál, mivel az összes fájás szintetikus totalitását alkotja, a témát, amely azokkal és azokon keresztül kibontakozik. A fájdalom anyaga mégsem

hasonlít a dallam anyagához: az anyag itt a puszta megélt, nincs semmilyen távolság a reflektált tudat és a fájás, sem pedig a reflektáló tudat és a reflektált tudat között. Következésképpen a fájdalom transzcendens, mégis távolság nélküli. Kívül van a tudatomon mint szintetikus totalitás, már-már egészen közel ahhoz, hogy *máshol* legyen, mégis benne van, behatol abba minden egyes belém hasítással, minden hangjával, amely az *én tudatomat* alkotja.

Mivé lett ezen a szinten *a test*? A reflexív kivetülés során egyfajta szakadást figyelhettünk meg: a reflektálatlan tudat számára a fájás a test *volt*; a reflexív tudat számára azonban a fájdalom különbözik a testtől, a fájdalomnak saját formája van, a fájdalom érkezik és eltávozik. Azon a reflexív szinten, amelyre most helyezkedtünk, vagyis a másikért-való közbejövetele előtti szinten, a test nem adódik explicit és tematikus módon a tudat számára. A reflexív tudat a fájdalom*nak a* tudata. Ám annak ellenére, hogy a fájdalom saját formával és egyfajta melodikus ritmussal rendelkezik, amely transzcendens individualitással ruházza fel, anyaga révén mégis az önmagáért-valóhoz tapad, hiszen a fájáson keresztül tárul fel, és az összes fájásom egységét alkotja. Az *enyém* tehát, mivel én adom az anyagát. Úgy ragadom meg, mint amit egy bizonyos passzív közeg tart fenn és táplál, amelynek passzivitása fájásaim esetleges fakticitásának az önmagában-valóba vetítése, és ami az *én* passzivitásom. Ezt a közeget nem önmagáért ragadom meg, hanem úgy, ahogy a szobor anyagát, amikor a formáját észlelem, de az mégis ott van: *az a passzivitás, amelyet a fájdalom emészt*, és amely mágikus módon új erőt ad neki, ahogy a föld Antaiosznak. Ez a testem a létezés egy új síkján, vagyis egy reflexív tudat puszta noématikus korrelátumaként. *Pszichikai testnek* fogjuk nevezni. Egyáltalán nem *ismert*, mivel az a reflexió, amely a fájástudatot próbálja megragadni, még nem kognitív jellegű, hanem affektivitás annak eredendő felbukkanásában. A fájdalmat ugyan tárgyként ragadja meg, de affektív tárgyként. Először azért irányulunk fájdalmunkra, hogy gyűlöljük azt, hogy türelmesen elviseljük, hogy elviselhetetlennek ismerjük fel, néha azért, hogy szeressük, hogy élvezzük (ha megmutatja a megszabadulás, a gyógyulás útját), hogy valamilyen módon értéket tulajdonítsunk neki. S persze a fájdalmat megítéljük, pontosabban az értékelés szükségszerű korrelátumaként jelenik meg. A fájdalom tehát egyáltalán nem ismert, hanem *elszenvedett*, s a test a fájdalom révén tárul fel, s a tudat a testet elszenvedi. Ahhoz, hogy a test a reflexióban gazdagítani tudja kognitív struktúráinkat, a *másikhoz* kell fordulnunk; itt azonban még nem tudunk erről szót ejteni, mert ahhoz a másikért-való-test struktúráit már fel kellett volna tárnunk. Ettől függetlenül azonban már megállapíthatjuk, hogy mivel ez a fajta test a tudat belső struktúrájának az önmagában-való síkjára vetítését jelenti, ezért ez a test alkotja a psziché *minden* fenoménjének implicit anyagát. Míg az eredendő testet

minden tudat saját esetlegességeként létezte, a pszichikai testet *elszenvedjük* a gyűlölet vagy a szeretet, az aktusok és minőségek esetlegességeként, ez az esetlegesség azonban már más jellegű: amennyiben a tudat létezi, annyiban az önmagában-való visszanyerése a tudat számára; a reflexió által a fájdalom*ban*, a gyűlölet*ben*, a kihívás*ban* elszenvedettként azonban az önmagában-valóba *vetítjük*. Így a pszichikai tárgyak azon törekvését reprezentálja, hogy mágikus kohéziójukon túl felaprózódjanak a külsőlegességben, hogy azokon a mágikus kapcsolatokon túl, amelyek egymással egyesítik őket, önálló szigetekké különüljenek el: a pszichikum melodikus tartamát befogadó implicit térbeliségként létezik tehát. Amennyiben a test alkotja minden pszichikai eseményünk esetleges és közömbös anyagát, a test egyfajta *pszichikai teret* alkot. Ebben a térben nincs se fent, se lent, se jobbra, se balra, még nincsenek részei, amennyiben a pszichikum mágikus kohéziója harcol ennek a testnek a közömbös szétaprózódás iránti hajlama ellen. S éppily kevéssé a *psziché* valamilyen valós jellemzője: a psziché nem *egyesítve van* egy testtel – a test a psziché melodikus szerveződése mélyén annak szubsztanciáját és állandó lehetőségfeltételét alkotja. A test jelenik meg, mihelyt a pszichikust *megnevezzük*; ő az alapja annak a fizikai és kémiai metaforikának, amelyet a psziché eseményeinek osztályozására és kifejtésére használunk; őt célozzuk meg és őróla nyújtunk ismereteket azokban a képekben (képtudatokban), amelyeket azért hozunk létre, hogy távoli érzelmeket célozzunk és jelenítsünk meg; és végül ő motiválja és részben igazolja is az olyan pszichológiai elméleteket, mint a tudatalatti, vagy az olyan problémákat, mint az emlékek elraktározása.

Mondanunk sem kell, hogy a fizikai fájdalmat csak példaként választottuk, és hogy ezer más, épp ilyen esetleges mód létezik még, amelyekben esetlegességünkként létezünk. Az önmagáért-való még akkor is kivetül egy puszta és úgymond nem minősített esetlegességen túlra, amikor a tudat semmilyen pontosan megragadható fájást, kellemes vagy kellemetlen dolgot nem tesz „létezővé". A tudat soha nem szűnik meg testtel „rendelkezni". A cönesztézikus affektivitás ekkor egy fakó esetlegesség puszta nem-pozicionális megragadása, önmagának mint puszta faktikus létezésnek a felfogása. Az, hogy önmagáértvalóm állandóan megragad egy ilyen *ízetlen,* mégis megszüntethetetlen ízlelést, amely még az arra irányuló erőfeszítéseimet is kíséri, hogy megszabaduljak tőle, és ami az *én* ízlelésem, ez az a dolog, amit másutt *undorként* írtunk le. Egy enyhe, de megszüntethetetlen undor tárja fel állandóan testemet tudatom számára: megtörténhet, hogy a kellemest vagy a fizikai fájdalmat azért vizsgáljuk, hogy megszabaduljunk tőle, ám mihelyt a fájás vagy a kellemesség a tudat révén létezővé válik, rögtön megmutatja fakticitását és esetlegességét, és az undor hátterén tárul fel. Az *undor* fogalmát nem a fiziológiai hányingerből vett meta-

forának kell értenünk, épp ellenkezőleg, az undor az az alap, amelyen minden olyan konkrét és empirikus undorodás létrejön (a rothadó hústól, a friss vértől, az ürüléktől stb.), amelyek hányáshoz vezethetnek.

II.
A másikért-való-test

Leírtuk az *önmagam-számára* létező test létét. Ezen az ontológiai síkon testem az, aminek leírtuk, és *csak az*. Hiába kutatnánk egy fiziológiai szerv, egy anatómiai és térbeli konstitúció nyomai után. A test a világ eszköz-tárgyai által üresen kijelölt referenciaközpont, avagy az *esetlegesség, amelyként az önmagáért-való létezik*; pontosabban ez a két létmód kiegészíti egymást. A test ugyanazokon az átalakulásokon megy keresztül, amin az önmagáért-való, csak más létsíkjai is vannak. A *másik számára* is létezik. Most ebben az új ontológiai perspektívában kell megvizsgálnunk. Annak tanulmányozása, hogy az *én* testem jelenik-e meg a másik számára, vagy az övé számomra, ugyanazt jelenti. Megállapítottuk, hogy az én másikért-való-létem struktúrái azonosak a másik számomra való létének struktúráival. Pusztán kényelmességi okokból ez utóbbiakból kiindulva határozzuk meg a másikért-való-test természetét (vagyis a másik testének természetét).

Az előző fejezetben rámutattunk, hogy elsőként nem a test mutatja meg számomra a másikat. Ha a másikhoz való alapvető viszonyulásom redukálható lenne testemnek az ő testéhez való viszonyára, akkor az puszta külsődleges viszonyulás lenne. A másikkal való kapcsolatom azonban elképzelhetetlen, ha nem belső tagadás formáját ölti. A másikat elsősorban úgy kell megragadnom, mint akinek a számára én tárgyként létezem; saját ipszeitásom újramegragadása a másikat tárgyként jeleníti meg a történetelőttes történetiesülés második mozzanatában. A másik testének megjelenése tehát nem az első találkozást jelenti, épp ellenkezőleg, csak egy epizódja a másikhoz fűződő viszonyaimnak, mégpedig az az epizód, amelyet a másik objektiválásának neveztünk; vagy, ha jobban tetszik, a másik már létezik számomra, és csak *azután* ragadom meg testén keresztül is; a másik teste számomra csak másodlagos struktúra.

A másik, a másság objektiválásának alapvető fenoménjén belül transzcendált transzcendenciának jelenik meg számomra. Vagyis kizárólag azért, mert saját lehetőségeim felé vetülök ki, meghaladom és transzcendálom transzcendenciáját mint tárgy-transzcendenciát, kiiktatom azt. Ezt a transzcendenciát a világban ragadom meg, és eredendően *saját* világom eszköz-tárgyainak egy bizonyos diszpozíciójaként, amelyek *ráadásként* még egy másodlagos referenciaközpontot

is kijelölnek, amelyik a világ közegében van, és amelyik nem én vagyok. Ezek a jelzések, azoktól a jelzésektől eltérően, amelyek *engem jelölnek ki*, egyáltalán nem konstitutívak a jelzett dologra nézve: a tárgynak csupán mellékes tulajdonságai. A másik, mint láttuk, nem lehet konstitutív a világ fogalma számára. E tulajdonságok mindegyike eredendő esetlegességgel és *esemény* jelleggel rendelkezik. A referenciaközpont azonban, amelyet kijelölnek, éppen a *másik* – egy csupán érzékelt és transzcendált transzcendencia formájában. A tárgyak másodlagos diszpozíciója a másikra utal engem, aki ennek a diszpozíciónak a kialakítója vagy haszonélvezője, röviden egy olyan eszközre, amelyik rendelkezik az eszközök fölött egy bizonyos célból, amelyet ő maga hoz létre. Ezen a célon azonban én túllépek és felhasználom azt, ami a világ közegében van, és saját céljaim elérésére tudom használni. Tehát a másikat a dolgok először eszközként jelzik számomra. A dolgok egyébként először engem is eszközként jeleznek, és pontosan abban a mértékben vagyok test, amennyiben a dolgok által jelzetté teszem magam. A dolgok tehát mellékes és másodlagos diszpozícióikkal a másikat testként jelzik. Sőt, egyetlen eszközt sem ismerek, amelyik másodlagosan ne a másik testére utalna. Ám az előzőekben már világossá vált, hogy saját testemmel kapcsolatban nem tudok olyan nézőpontot felvenni, amelyet a dolgok jelöltek ki. Testem az a nézőpont, amelyről semmilyen nézőpontot nem tudok felvenni, az az eszköz, amelyet semmilyen eszköz eszközeként nem tudok felhasználni. Mihelyt az univerzalizáló gondolkodás segítségével a testemet megpróbálnám üresen elgondolni, mint a világ közegében lévő puszta eszközt, azzal a világ mint olyan azonnal el is tűnne. Viszont a másik teste, abból az egyetlen tényből kifolyólag, hogy *nem a másik vagyok*, olyan nézőpontként jelenik meg számomra, amelyről nézőpontot tudok felvenni, olyan eszközként, amelyet más eszközök használatára tudok használni. A másik testét az eszköz-dolgok köre jelzi számomra, és maga is újabb tárgyakat jelez, s végül beleintegrálódik az *én* világomba, és *saját testemet* jelzi. A másik teste tehát radikálisan más, mint számomra-való-testem: az az eszköz, amelyik nem vagyok, és amelyet használok (vagy amely ellenáll nekem, amely önmagára utal vissza). Eredendően a hasznosság és az ellenségesség objektív minőségével felruházva jelenik meg. A másik teste tehát maga a másik mint eszköz-transzcendencia. Amit az érzékszervek szintetikus együttesével kapcsolatban megállapítottunk, érvényesek a másik testére is. A másik testében és által nem *fedezzük fel* azt a lehetőséget, hogy a másik meg tud ismerni minket. Ez a lehetőség alapvetően a másik *számára való objektum-létem*ben és által tárul fel, vagyis a másikhoz való eredendő viszonyulásunk alapvető struktúráját alkotja. S ebben az eredendő viszonyulásban az *én* világomból a másik felé való menekülés is adott. Saját ipszeitásom újra megragadásával transzcendálom a másik transzcendenciáját, s ez önmagam tárgyként

való megragadásának állandó lehetősége. Így pusztán adott és saját céljaim irányában meghaladott transzcendenciává válik, olyan transzcendenciává, amely egyszerűen csak „itt-van", az az ismeret pedig, amellyel a másik rólam és a világról rendelkezik, ismeret-tárggyá. Vagyis a másik egy adott tulajdonságává, olyan tulajdonsággá, amelyet *megismerhetek*. Igazság szerint azonban a róla szerzett ismeret abban az értelemben mindig üres marad, hogy *a megismerés aktusát* soha nem fogom megismerni: ez az aktus tiszta transzcendencia, s csak saját maga ragadhatja meg nem-tételező tudat formájában vagy az általa végrehajtott reflexióban. Amit ismerek, az csupán az ismeret mint *itt-lét*, vagy ha jobban tetszik, az *ismeret itt-léte*. Ily módon az érzékszervek relativitását, amely univerzalizáló értelmem számára feltárult, ám amelyet – amikor saját érzékeimről van szó – nem tudok úgy elgondolni, hogy a világ ettől azonnal össze ne omlana, *először* akkor ragadom meg, amikor az objektum-másikat ragadom meg, és *kockázat nélkül* teszem ezt, hiszen ekkor a másik az én univerzumom része, s így relativitása nem járhat ennek az univerzumnak az összeomlásával. A másiknak ez az érzéke *megismerőként megismert érzék*. Láthatjuk tehát, hogy mivel magyarázható a pszichológusok tévedése, akik az *én érzékemet* a másik érzéke alapján határozzák meg, s a számomra létező érzékszervet olyan relativitással ruházzák fel, amely annak másikért-való-létéhez tartozik, de az is látható, hogy ez a hiba hogyan válik igazsággá, ha a maga létszintjére helyezzük vissza, miután meghatároztuk a lét és a megismerés igazi rendjét. Saját világom tárgyai tehát mellékesen jeleznek egy olyan tárgy-referenciaközpontot, ami a másik. Ez a központ azonban számomra olyan nézőpont nélküli nézőpontból jelenik meg, amely az enyém, amely a testem, avagy esetlegességem. Egyszóval, hogy egy nem megfelelő, de elterjedt kifejezést használjunk, *érzékeimen keresztül ismerem a másikat*. Azzal együtt, hogy a másik egy eszköz, amelyet annak az eszköznek a segítségével használok, ami én vagyok, és amit semmilyen eszköz sem használhat, a másik azoknak az érzékszerveknek az összességét is jelenti, amelyek *érzéki megismerésem* számára tárulnak fel, vagyis a másik egy fakticitás is, aki egy fakticitásnak jelenik meg. Ily módon – a megismerés és a lét rendjében megfelelően elhelyezve – mégis lehetséges a másik érzékszerveinek vizsgálata, ahogy azokat én érzékileg ismerem. S e vizsgálat a legnagyobb hangsúlyt ezeknek az érzékszerveknek arra a funkciójára helyezi, *amit megismerésnek nevezünk*. Ez a megismerés azonban puszta tárgy lesz számomra: innen ered például a „fordított látás" hamis problémája. A másik érzékszerve a másik számára eredendően egyáltalán nem a megismerés egy eszköze, egyszerűen csak a másik megismerése, a másik tiszta megismerő aktusa, ahogy az tárgyként létezik az én univerzumomban.

Eddig azonban a másik testét még csak abból kiindulva definiáltuk, ahogy azt saját univerzumom eszköz-tárgyai mellékesen jelzik. Ez egyáltalán nem

a másik „hús-vér" itt-létét nyújtja számunkra. Persze a másik teste mindenhol jelen van abban a jelzésben, amelyet az eszköz-tárgyak róla nyújtanak, amennyiben ezek az eszköz-tárgyak úgy tárulnak fel, mint amelyeket ő használ és megismer. Ez a szoba, ahol a házigazdára várok, a maga totalitásában tulajdonosának testeként tárul fel számomra: ez a fotel fotel-amelyben-ő-ül, ez az íróasztal íróasztal-amelyen-ő-ír, ez az ablak olyan ablak, amelyen keresztül behatol a fény-amely-megvilágítja-a-tárgyakat-amelyeket-ő-néz. A szoba tehát minden részében előre fel van vázolva, és ez a vázlat egy vázlat-tárgy; bármikor jöhet egy tárgy, amely betölti a maga anyagával. A házigazda azonban még „nincs itt". *Máshol* van, *távol* van innen.

Láthattuk azonban, hogy a távollét tulajdonképpen az *itt-lét* egyik struktúrája. Távol lenni annyi, mint máshol-lenni-a-világomban; annyi, mint már adva lenni számomra. Amikor levelet kapok afrikai unokatestvéremtől, máshol-léte számomra konkrét módon adott a levél jelzései révén, s ez a máshol-lét egy valahol-lét: ez már az ő teste. Máshogy nem magyarázhatnánk azt, hogy már a szeretett nő levele is felkavarja a kedvesét: a szeretett lény egész teste mint távollét jelen van azokban a sorokban és azon a papíron. Mivel azonban a máshol-lét mindig csak az eszköz-tárgyak egy konkrét együtteséhez képest *itt-lét*, csak egy konkrét szituációban, ezért a máshol-lét már fakticitás és esetlegesség. Nem kizárólag az a *találkozás* határozza meg Pierre esetlegességét és az enyémet, amelyre ma sor kerül: tegnapi távolléte hasonlóképpen meghatározta esetlegességünket és fakticitásunkat. S a távollévőnek ez a fakticitása implicit módon adva van azokban az eszköz-tárgyakban, amelyek őt jelzik; hirtelen megjelenése ehhez nem tesz hozzá semmit. A másik teste tehát a másik *fakticitása* mint eszköz és mint az érzékszervek szintézise, amennyiben ez a fakticitás feltárul az én fakticitásomnak. Ez a fakticitás attól kezdve adott, hogy a másik létezik számomra a világban, jelenléte vagy távolléte nem változtat rajta semmit.

Most azonban megjelenik Pierre, belép a szobába. Ez a megjelenés semmit nem változtat hozzá fűződő viszonyom alapvető struktúráján: esetlegesség, de eddig távollétként volt esetlegesség. A tárgyak jelzik számomra Pierre-t: az ajtó, amelyen benyit, egy emberi jelenlétet jelez, amikor kinyílik előtte, ugyanígy a fotel, amelyen ül, stb.; ezek azonban távollétében is ugyanígy jelzik. S persze számára létezem, beszél hozzám; de tegnap is ugyanígy léteztem, amikor elküldte nekem azt a táviratot, amely most az asztalomon hever, hogy jelezze jövetelét. Mégis van valami új: az, hogy most a világ hátterén *ez*-ként jelenik meg, amelyet közvetlenül szemlélhetek, megragadhatok, használhatok. Mit jelent mindez? Először is azt, hogy a másik fakticitása, vagyis létének esetlegessége jelenleg *explicit módon* adott ahelyett, hogy csupán implicit módon az eszköz-dolgok mellékes jelzései tartalmaznák. Ez a fakticitás pontosan annyit jelent, hogy a másik

saját önmagáért-valójában és által *létezik*. Annyit jelent, hogy állandóan az undorban mint egy olyan esetlegesség nem-pozicionális megragadásában él, amely ő maga, önmagának mint faktikus létezésnek tiszta felfogásaként. Egyszóval ez az ő *cönesztéziája*. A másik megjelenése létének mint közvetlen létezésnek az átérzése. Csakhogy én nem úgy ragadom meg ezt az átérzést, ahogy ő teszi. Az undor számára nem megismerés, hanem annak az esetlegességnek a nem tételezett megragadása, amiként *van*; az undor az önmagáért-valónak ezen az esetlegességen való túllépése saját lehetőségei felé; az undor létező esetlegesség, elszenvedett és elutasított esetlegesség. Jelenleg én is ugyanezt az esetlegességet ragadom meg – és semmi mást. Csakhogy én nem ez az esetlegesség *vagyok*. Én is saját lehetőségeim felé lépek túl rajta, ez a túllépés azonban *a másik* transzcendenciáján lép túl. Az esetlegesség számomra teljes egészében és maradéktalanul adott; felszámolhatatlan. A másik önmagáért-valója elszakad ettől az esetlegességtől és folyamatosan túllép rajta. Én azonban, amikor a másik transzcendenciáját transzcendálom, rögzítem azt; a transzcendencia már nem a fakticitással szembeni tiltakozás; épp ellenkezőleg, részét alkotja a fakticitásnak, abból áramlik ki. Semmi nem választja el tehát a másik tiszta esetlegességét mint *önmaga átérzését* az én tudatomtól. Pontosan *ezt* az átérzést ragadom meg, úgy, ahogy létezik. Csupán alteritásom puszta tényéből fakadóan ez az átérzés egy megismert és a világ közegében adott *ez*-ként jelenik meg. A másik teste létének tiszta önmagában-valójaként adott számomra – csak egy önmagában-való a sok közül, amelyen saját lehetőségeim felé túllépek. A másik teste tehát két ugyanúgy esetleges jellemzőben tárul fel: egyrészt itt van, de lehetne máshol is, vagyis az eszköz-dolgok másként is elhelyezkedhetnének hozzá képest, másként is jelezhetnék, a szék más távolságban is lehetne tőle; másrészt egy „ez", amelyik másféle is lehetne, vagyis eredendő esetlegessége egy objektív és esetleges konfiguráció. Valójában azonban ez a két jellemző ugyanaz. A második csupán megjeleníti, csupán explicitté teszi az elsőt. A másik teste az a puszta tény, hogy a másik jelen van az *én* világomban, olyan itt-lét formájában, amely egy ezként-létben fejeződik ki. Így tehát a másiknak mint számomra-való-másiknak a létezése maga implikálja, hogy olyan eszközként tárul fel, amely a megismerés tulajdonságával is rendelkezik, és hogy ez a tulajdonság egy véletlenszerű objektív létezéshez kapcsolódik. Ezt nevezzük annak a szükségszerűségnek, hogy a másiknak esetlegesnek kell lennie számomra. Ha a másik *van*, abból rögtön azt a következtetést kell levonnunk, hogy valamilyen érzékszervekkel ellátott eszköznek kell lennie. Ezek a megfontolások azonban csak azt az absztrakt szükségszerűséget jelzik, hogy a másiknak testtel kell rendelkeznie. A másiknak ez a teste, amellyel találkozom, számomra-való-tárgyiságként abban az esetleges formában tárul fel, amit ennek az esetlegességnek a szükségszerűsége éppen magára ölt. Mindenki

másnak rendelkeznie kell érzékszervekkel, de nem szükségszerűen *ezekkel* az érzékszervekkel, nem szükségszerűen egy *arccal*, és nem szükségszerűen *ezzel az arccal*. Az arc, az érzékszervek, a jelenlét: mindezek nem mások, mint annak esetleges formái, hogy a másiknak szükségszerűen úgy kell maga számára *léteznie*, hogy egy rasszhoz, egy osztályhoz, egy környezethez stb. tartozzon, amennyiben ezen az esetleges formán túllép egy olyan transzcendencia, *amelynek nem kell ennek lennie*. Ami a másik számára *önmaga átérzése*, az számomra *a másik húsa* lesz. A hús a jelenlét tiszta esetlegessége. Rendszerint eltakarják a ruházat, a smink, a frizura és a szakáll, az arckifejezés és a testtartás jelentései. Ám ha egy emberrel sokáig vagyunk érintkezésben, mindig elérkezik az a pillanat, amikor minden ilyen maszk lehull, s *jelenléte tiszta esetlegességének* jelenében találom magam; ilyenkor az arcról vagy a többi testrészről a hús tiszta szemlélete tárul fel számomra. Ez a szemlélet nem csupán megismerés, hanem egy abszolút esetlegesség affektív megragadása is, s ez a megragadás egy sajátos típusú *undor*.

A másik teste tehát a transzcendált-transzcendencia fakticitása, amennyiben az én fakticitásomra utal. A másikat anélkül soha nem ragadom meg testként, hogy ugyanakkor, nem explicit módon, ne ragadnám meg saját testemet is a másik által jelzett referenciaközpontként. Ugyanakkor azonban a másik testét *mint húst* soha nem észlelhetjük olyan elszigetelt tárgyként, amely a többi *ez*-zel csak puszta külsődleges viszonyban állna. Ez csak a *holttestre* érvényes. A másik teste mint hús számomra közvetlenül adott, egy szituáció referenciaközpontjaként, amely szintetikus módon köré szerveződik, s a másik teste elválaszthatatlan ettől a szituációtól; nem kell tehát feltennünk azt a kérdést, hogy a másik teste hogyan lehet először számomra lévő test, és hogyan léphet azután szituációba. A másik számomra eredendően *szituációban lévő testként* adódik. Nem létezik például először test, és csak azután cselekvés. A test a másik cselekvésének objektív esetlegessége. Ezzel egy másik síkon újra rátalálunk arra az ontológiai szükségszerűségre, amit saját testem számomra való létezése kapcsán állapítottunk meg: az önmagáért-való esetlegessége, mint mondtuk, csak egy transzcendenciában és egy transzcendencia által létezhet, ez az esetlegesség pedig azt jelenti, hogy az önmagában-való állandóan visszanyeri az önmagáért-valót, és e visszanyerést állandóan meghaladja az elsődleges semmítés, amelyet az önmagáért-való hajt végre. Nyilvánvaló, hogy a másik teste mint hús itt sem egy előzetesen meghatározott szituációba *illeszkedik bele*, hanem pontosan ő az, ami alapján szituáció van. A másik teste itt is csak egy transzcendenciában és által létezhet. Csakhogy ez a transzcendencia először is transzcendált; maga is tárgy. Így például Pierre teste először nem valamilyen kéz, amely azután tudná csak megfogni ezt a poharat: egy ilyen koncepció a holttestet tenné meg az eleven test eredetéül. Pierre teste a kéz-pohár együttes, amelynek a kéz *húsa* kijelöli eredendő

esetlegességét. Egyáltalán nem a testnek a tárgyakhoz való viszonya a probléma, a testet soha nem ragadjuk meg e viszonyon kívül. A másik teste tehát *jelentéssel bíró*. A jelentés nem más, mint a transzcendencia megdermedt mozgása. A test azért test, mert azt a húsmennyiséget, amiként *van*, mindig meghatározza az asztal, amit néz, a szék, amire leül, a járda, amin megy stb. Továbbá azok a jelentések, amelyek a testet az összehangolt cselekedetekre való vonatkoztatás révén alkotják meg, nem merülhetnek ki az eszköz-együttesek észszerű használásában. A test a világhoz való jelentésteli viszonyulások totalitása: ebben az értelemben az is meghatározza, hogy milyen vonatkozásban áll a levegővel, amit belélegez, a vízzel, amit megiszik, a hússal, amit megeszik. A test nem képes anélkül megjelenni, hogy azzal a totalitással, ami, ne tartson fenn jelentésteli viszonyokat. Ahogy a *cselekvés*, úgy az *élet* is transzcendált transzcendencia és jelentés. Nincs semmilyen különbség a totalitásként felfogott élet és a cselekvés természete között. Az élet jelentések összességét jelenti, amelyek azok felé a tárgyak felé transzcendálják magukat, melyeket *ezek*-ként tételezünk a világ háttere előtt. Az *élet* a másik *test-háttere*, ellentétben a test-alakkal, s ezt a test-hátteret már nem a másik önmagáért-való-léte ragadhatja meg implicit és nem-pozicionális módon, hanem explicit és objektív módon *én magam*: jelentő formaként jelenik tehát meg az univerzum hátterén, de ettől a másik számára nem szűnik meg háttér lenni, és csak annyiban jelenik meg, *amennyiben háttér*. Itt azonban érdemes tennünk egy fontos megkülönböztetést: a másik teste valójában az „én testemnek" jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy a másikról felvett nézőpontomnak van egyfajta fakticitása. Ezért nem szabad összekevernünk azt a lehetőségemet, hogy a testi totalitás hátterén egy szervet megragadhatok (egy kart, egy kezet), és azt az explicit megértést, amellyel a másik testéről vagy e testnek bizonyos szerveiről rendelkezem abban a formában, ahogy azt a másik *test-háttérként* megéli. Csak a második esetben ragadjuk meg a másikat *életként*. Az elsőben előfordulhat, hogy háttérként ragadjuk meg azt, ami számára alak. Amikor a kezét nézem, a test többi része elmosódik a háttérben. De az is megtörténhet, hogy éppen a homloka vagy a mellkasa létezik nem tételezett módon alakként egy olyan háttéren, amelyen a karjai és kezei mosódnak el.

Ebből természetesen az következik, hogy a másik testének léte számomra egy szintetikus totalitás. Ez annyit jelent: 1. hogy mindig csak egy teljes szituáció alapján tudom megragadni, s ez a szituáció jelzi; 2. hogy nem tudom elkülönülten észlelni a másik testének valamelyik szervét, s hogy az egyes szerveket mindig a *hús* vagy az *élet* teljessége jelzi számomra. A másik testéről szerezhető észlelésem tehát radikálisan eltér a dolgokról szerezhető észlelésemtől.

1. A másik azok között a határok között mozog, amelyek közvetlen viszonyban jelennek meg mozdulataival, és ezek a határok alkotják a keretet, amely

alapján a mozdulatok jelentésére való utalás létrejön számomra. Az ilyen keretek egyszerre térbeliek és időbeliek. Térbeli értelemben Pierre aktuális gesztusának jelentését a *távolra* rakott pohár alkotja. Így tehát az „asztal-pohár-üveg stb." összességről alkotott észleletemtől lépek tovább a kar mozdulatához, hogy megtudjam, mi ez a mozdulat. Ha a kar látható, a pohár azonban el van takarva, akkor Pierre mozdulatát a *szituáció* puszta elgondolása és a poharat eltakaró tárgyakon túlra irányuló, üresen megcélzott határok elgondolása alapján észlelem jelentéstelinek. Időbeli értelemben Pierre gesztusát a jelenben mindig azon jövőbeli határok alapján ragadom meg, amelyek felé irányul. A test jelenét tehát, saját jövője alapján, vagy még általánosabban: a világ jövője alapján teszem megragadhatóvá. Soha semmit nem értenénk meg a másik testének észlelésére vonatkozó pszichológiai problémából, ha először nem azt az alapvető igazságot ragadnánk meg, hogy a másik testét egészen másként észleljük, mint a többi testet: hiszen ahhoz, hogy észlelni tudjuk, mindig abból jutunk el hozzá, ami térben és időben kívül áll rajta; a másik gesztusát „árral szemben" ragadjuk meg – a tér és az idő megfordításával. A másikat észlelni annyi, mint a világból tudni meg, hogy mi a másik.

2. Soha nem egy kart látok, amely hosszanti irányban felemelkedik egy mozdulatlan test mellett: a kezét-emelő-Pierre-t észlelem. S ezen nem azt kell értenünk, hogy a kéz mozgását valamilyen ítélet segítségével egy „tudathoz" kapcsolom, mely azt kiváltja, hanem hogy a kéz vagy a kar mozgását csak egy egész test időbeli struktúrájaként tudom megragadni. Itt az egész határozza meg a részek rendjét és mozgását. Hogy meggyőződjünk róla, hogy ezzel a másik testének eredendő észlelésmódját értük el, elegendő arra a rettenetre emlékezni, amelyet egy törött kar látványa okoz bennünk, mely „mintha nem tartozna a testhez", vagy azon észlelések egyikére, amelyekben például egy kezet (a kar el van rejtve előlünk) látunk felmászni az ajtófélfán, egy pókhoz hasonlóan. E különböző esetek mindegyikében a test dezintegrációja megy végbe; s ezt a dezintegrációt rendellenesnek érezzük. Másrészt ismerjük azokat a pozitív bizonyítékokat is, amelyeket a Gestalt-pszichológusok gyakran hoznak fel érvként. Meglepő, hogy a fénykép Pierre kezét mérhetetlenül nagyobbnak mutatja, mikor közelebbről fényképezzük (mivel a fénykép saját kiterjedésében ragadja meg, és a testi totalitással való szintetikus kapcsolata nélkül), miközben ugyanezt a kezet látványos nagyobbodás nélkül észleljük, ha puszta szemmel közelről nézzük. A test tehát a szituáció, az *élet* és a *cselekvés* szintetikus totalitása alapján jelenik meg.

E néhány megállapításból önmagától következik, hogy Pierre teste semmiben sem különbözik a számomra-való-Pierre-től. Számomra csak a másik teste létezik, különböző jelentéseivel együtt; másikért-való-tárgy lenni vagy test-len-

ni, ez a két ontológiai modalitás egymással szigorúan ekvivalens viszonyban lévő két megfogalmazása az önmagáért-való másikért-való-létének. A jelentések tehát nem egy titokzatos pszichikumra utalnak: *ők maguk* ez a pszichikus, amennyiben az transzcendált-transzcendencia. Persze létezik a pszichikum egyfajta kriptológiája: bizonyos fenomének „rejtettek". De ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a jelentések egy „testen túlira" vonatkoznak. A világra vonatkoznak és önmagukra. Különösen az emocionális magatartások vagy általánosabb értelemben a helytelenül *kifejezéseknek* nevezett fenomének nem egy valamilyen pszichikum által elrejtett vagy megélt affekciót *jeleznek*, egy olyan pszichikum által rejtettet, amely a pszichológus kutatásainak anyagtalan tárgyát alkotná: a szemöldökráncolás, az elpirulás, a hebegés, a kezek finom remegése, a sanda pillantások, melyek egyszerre félénknek és fenyegetőnek tűnnek, nem *kifejezik* a haragot, hanem *ők maguk* a harag. De ezt pontosan kell értenünk: önmagában egy ökölbe szorult kéz semmi, és nem jelent semmit. Viszont soha nem is csupán *ökölbe szorult kezet* észlelünk: egy embert észlelünk, aki egy bizonyos szituációban ökölbe szorítja a kezét. Ez a jelentéssel bíró cselekvés, amelyet a múlttal és a lehetőségekkel való kapcsolatában tekintünk, és a „szituációban lévő test" szintetikus totalitása alapján fogunk fel, *maga* a harag. Nem utal semmi egyébre, mint a világban lévő cselekedetekre (valakit megütni, megsebezni stb.), vagyis a test újabb jelentéssel bíró magatartásaira. S ebből nem tudunk kilépni: a „pszichikai tárgy" teljesen az észleléshez van kötve, s elképzelhetetlen a testi struktúrákon kívül. Ha eddig ezt nem vették figyelembe, vagy ha megtették, mint a behavioristák, maguk sem értették egészen pontosan, mit is akarnak ezzel mondani és csak botrányt keltettek vele, mindez tehát azért történt, mert készségesen elfogadták, hogy minden észlelés ugyanolyan típusú. Az észlelésnek a tér-időbeli tárgyat közvetlenül kell nyújtania számunkra. Az észlelés alapvető struktúrája a belső tagadás; és úgy nyújtja számunkra a tárgyat, *ahogy az van*, egyáltalán nem valamilyen elérhetetlen valóság tetszőleges képeként. Ám pontosan ezért a valóság minden egyes típusának egy újabb észlelési struktúra felel meg. A test a par excellence pszichikai tárgy, *az egyetlen pszichikai tárgy*. Ha azonban belegondolunk, hogy a test transzcendált transzcendencia, akkor a róla alkotott észlelés *természetét* nem tarthatjuk ugyanolyan típusúnak, mint az élettelen tárgyak észlelését. S ezen nem azt kell értenünk, hogy az élettelen tárgyra vonatkozó észlelésnek valamilyen folytonos kibővítése lenne, hanem eredendően más struktúrával rendelkezik. Így tehát nem szükséges a szokáshoz vagy az analógián keresztüli magyarázathoz visszatérnünk, hogy megmagyarázzuk, hogyan *értjük meg* az expresszív magatartást: ezek a magatartásmódok eredendően érthetőnek mutatkoznak az észlelés számára; értelmük részét képezi létüknek, ahogy a papír színe részét képezi a papír létének. Nem szükséges

tehát más magatartásmódokra hivatkoznunk megértésükhöz, nem kell az asztal, a falevél vagy más papírfajták színére hivatkoznunk, hogy észleljük annak a papírlapnak a színét, amit éppen elénk raktak.

A másik teste tehát közvetlenül adott számunkra, mint az a dolog, amiként a másik *van*. Ebben az értelemben úgy ragadjuk meg, mint amin minden egyes egyedi jelentés folyamatosan túllép egy cél felé. Vegyünk például egy gyalogló embert. Gyaloglását kezdetben egy tér-időbeli összesség alapján értem meg (utca–járda–boltok–autók stb.), amelynek bizonyos struktúrái a gyaloglás jövendő-értelmét jelenítik meg. A gyaloglást a jövőből e jelen felé visszatérve észlelem – bár a jövő, amelyről itt szó van, az egyetemes időhöz tartozik, és pusztán egy olyan „most", amely még nincs itt. A gyaloglás maga, egy puszta megragadhatatlan és semmítő változás – ez a *jelen*. Ez a jelen azonban túllép *valami* jövőbeli felé, annak a valaminek a végpontja felé, amelyik gyalogol: a kar mozgásának tiszta és megragadhatatlan jelenén túl megpróbáljuk megragadni a mozgás szubsztrátumát. Ez a szubsztrátum, amelyet soha nem ragadunk meg úgy, ahogy *van*, kivéve a holttest esetében, mégis mindig ott van, mint meghaladott, mint *a múlt*. Amikor mozgó karról beszélek, akkor a kart, amely *nyugalomban volt*, a mozgás szubsztanciájának tekintem. A második részben azonban megállapítottuk, hogy egy ilyen felfogás tarthatatlan. Nem lehet a mozdulatlan kar az, ami mozog, a mozgás nem lehet a lét kóros elváltozása. Ettől függetlenül igaz, hogy a pszichikai mozgás két végpontra utal, *eredményének* jövőbeli végpontjára és egy múltbeli végpontra: a mozdulatlan szervre, amelyet megváltoztat és meghalad. S a karmozgást pontosan egy múltbeli létre való folyamatos és megragadhatatlan utalásként észlelem. Ezt a múltbeli létet (a kart, a lábat, az egész nyugalomban lévő testet) egyáltalán nem látom, mindig csak azon a mozgáson *keresztül* tudok belelátni, amely túllép rajta, és amelynél jelen vagyok – ahogy az ember a folyó fenekén lévő kavicsot is csak a víz mozgásán keresztül látja. A létnek ez a mindig *meghaladott*, soha nem *megvalósított* mozdulatlansága, amelyre állandóan utalok, hogy megnevezzem *azt, ami* mozgásban *van*, ez pontosan a tiszta fakticitás, a tiszta *hús*, a tiszta *önmagában-való*, a transzcendáltranszcendencia folyamatosan múlttá váló múltjának formájában.

Ez a tiszta önmagában-való, amely csak *meghaladott*ként, vagyis csak a meghaladásban és által létezik, a *holttest* rangjára esik vissza, ha a transzcendáltranszcendencia megszűnik feltárni és el is rejteni azt. Mint *holttest*, vagyis mint *egy élet tiszta múltja*, mint *egyszerű maradvány*, tulajdonképpen szintén csak azon meghaladás alapján érthető meg, amely már nem haladja meg: a holttest *az, ami folyamatosan megújuló szituációk felé volt meghaladva*. Amennyiben azonban jelenleg tiszta önmagában-valóként jelenik meg, a többi „ez"-zel már csak közömbös külsődleges viszonyban létezik: a holttest *már nincs szituációban*.

S ugyanakkor azoknak az őt fenntartó léteknek a sokaságává oldódik fel, amelyek mindegyike tiszta külsődleges viszonyban áll a többivel. A külsődlegesség vizsgálatát, amely a fakticitást mindig fenntartja – mivel ez a külsődlegesség mindig csak a holttesten észlelhető – *anatómiának* nevezzük. Az élőlény holttestek alapján történő szintetikus rekonstrukcióját pedig *fiziológiának*. A fiziológia eleve arra van ítélve, hogy semmit ne értsen meg az életből, mivel az életet egyszerűen csak a halál egy sajátos modalitásának fogja fel, mivel a holttest végtelen oszthatóságát tekinti elsődlegesnek, és nem érti annak a „valami felé meghaladásnak" a szintetikus egységét, amelynek a végtelen oszthatóság pusztán és egyszerűen csak *múlt*. Az élőlények életének tanulmányozása, még az élveboncolások, még a protoplazmák, még az embriológia vagy a pete tanulmányozása sem képes soha megtalálni az életet: a szerv, amelyet vizsgálunk, élő ugyan, de nem *egy élet* szintetikus egységében, hanem az anatómia, vagyis a halál alapján gondoljuk el. Hatalmas hiba lenne tehát azt gondolni, hogy a másik eredendően feltáruló teste az anatómiai-fiziológiai test. Ez ugyanolyan súlyos hiba, mint amikor összekeverjük „számunkra" létező érzékeinket a másik számára létező érzékszerveinkkel. A másik teste a transzcendált-transzcendencia fakticitása, s ez a fakticitás folyamatos *születés*, vagyis egy folyamatosan meghaladott önmagában-való közömbös külsődlegességére utal.

Ezek a gondolatok biztosítják azt is, mit értünk *jellemen*. Meg kell jegyeznünk először is, hogy a jellem csak a másik számára való megismerés tárgyaként létezik. A tudat egyáltalán nem ismeri saját jellemét – legalábbis úgy nem, hogy önmagát reflexív módon a másik nézőpontjából határozná meg –, a tudat saját jellemeként létezik, tiszta egyöntetűségben, nem tematikus és nem tételezett módon, abban az igazolásban, amit saját esetlegességéből nyer, és abban a semmítésben, amellyel elismeri és meghaladja saját fakticitását. Önmagunk tisztán introspektív leírása ezért nem szolgál számunkra semmilyen jellemmel: Proust hőse „nem rendelkezik" közvetlenül megragadható jellemmel; ha a jellem tudatában van önmagának, akkor általános és minden ember számára közös reakcióknak van tudatában (a szenvedélyek, az érzelmek „mechanizmusai", az emlékek megjelenési rendje stb.): ezek a reakciók ezért a pszichikum általános „természetéhez" tartoznak. Ha sikerülne (ahogy erre Abraham Proustról szóló könyvében kísérletet tett) meghatároznunk a prousti hős jellemét (például gyengesége, passzivitása, a szerelemhez és a pénzhez való viszonya alapján), azzal interpretálnánk a nyers adottságokat: külső nézőpontot vennénk fel róluk, összehasonlítanánk őket, és megpróbálnánk állandó és objektív viszonyokat kivonni belőlük. Ehhez azonban távolságteremtés szükséges: amíg az olvasó az olvasás általános optikáját követve azonosul a regény hősével, „Marcel" jelleme megragadhatatlan számára; sőt, ezen a szinten nem is létezik. Csak akkor tűnik

fel, ha megtöröm azt a cinkosságot, amely az íróval egyesít, ha a könyvet már nem bizalmas közlésnek tekintem, hanem egy titoknak, sőt még inkább: egy *dokumentumnak*. A jellem tehát csak a másik-számára-való síkján létezik. Ez az oka annak, hogy a „moralisták" maximái és leírásai, vagyis azoké a francia szerzőké, akik egy objektív és társadalmi pszichológia létrehozására vállalkoztak, soha nem állnak fedésben a szubjektum által megélt tapasztalattal. Ha azonban a jellem lényegileg a *másik számára* van, nem lehet megkülönböztetni az előzőekben leírt testtől. Tegyük fel például, hogy a vérmérséklet az *oka* a jellemnek, tegyük fel, hogy a „szangvinikus vérmérséklet" az oka az ingerlékenységnek – ezzel a jellemet egy pszichikai entitásnak vesszük, amely az objektivitás minden aspektusával rendelkezik, s eközben mégis szubjektív, és a szubjektum által *elszenvedett*. A másik ingerlékenységét valójában kívülről ismerjük, eredetét tekintve pedig saját transzcendenciám transzcendálja azt. Ebben az értelemben semmiben sem különbözik például a szangvinikus vérmérséklettől. Mindkét esetben ugyanazt a vértolulásos vörös arcszínt ragadjuk meg, ugyanazokat a testi tüneteket, de kivetüléseinknek megfelelően másként transzcendáljuk ezeket az adottságokat: *vérmérséklettel* akkor van dolgunk, ha ezzel a vörös arcszínnel a *test-háttér* megmutatkozásaként szembesülünk, vagyis ha elszakítjuk a szituációhoz kötöttségétől; sőt, ha a *holttest* alapján próbáljuk megérteni, fiziológiai és orvosi tanulmányozásába kezdhetünk. Ha ellenben a teljes szituáció felől tekintjük, magává a haraggá válik, vagy a harag ígéretévé, vagy még inkább az ígéret stádiumában lévő haraggá, vagyis az eszköz-dolgokhoz való állandó viszonnyá, potencialitássá. A vérmérséklet és a jellem között tehát csak értelmezési különbség van, s a jellem azonossá válik a testtel. Ez igazolja számos szerzőnek azt a kísérletét, hogy a karakterológiai vizsgálatok alapjául egy fiziognómiát tegyenek meg, különösen Kretschmernek a jellem és a test struktúrájáról írt figyelemre méltó tanulmányaiban. A másik jelleme közvetlenül adott a szemléletben egy szintetikus összesség formájában. Ez nem jelenti azt, hogy azonnal *le is tudjuk írni*. Időbe telne, hogy megjelenítsük a különböző struktúrákat, hogy kifejtsünk olyan adottságokat, amelyeket affektív módon azonnal megragadunk, hogy azt a teljes egyöntetűséget, amelyik a másik teste, rendezett formákká alakítsuk. Tévedhetünk, esetleg általános és diszkurzív ismeretekhez is folyamodhatunk (más szubjektumok kapcsán felállított empirikus és statisztikai törvényszerűségekhez), hogy *interpretáljuk*, amit látunk. De ettől függetlenül mindig csak az első intuíciónk tartalmának kifejtéséről és elrendezéséről van szó korábbi meglátásaink és cselekedeteink fényében. Kétségtelen, hogy valami ilyesmit akarnak mondani azok, akik azt ismételgetik, hogy „az első benyomásunk soha nem csal". A másik az első találkozástól kezdve

teljes egészében és közvetlenül adott számunkra, mindenféle lepel vagy titok nélkül. A mélyebb betekintés itt csupán megértést, kibontást és értékelést jelent.

S a másik mindvégig úgy adott számunkra, ahogy *van*. A jellem nem különbözik a fakticitástól, vagyis az eredendő esetlegességtől. Márpedig a másikat *szabadnak* ragadjuk meg; fentebb megjegyeztük, hogy a *szabadság* a másik egy objektív minősége, arra való feltétlen képessége, hogy a szituációkat megváltoztassa. Ez a képesség nem különbözik attól, amelyik a másikat eredendően létrehozza, vagyis attól a képességétől, hogy szituációt teremtsen: az, hogy egy szituációt meg tudunk változtatni, pontosan azt jelenti, hogy szituációt tudunk teremteni. A másik objektív szabadsága csupán transzcendált-transzcendencia; szabadság-tárgy, ahogy azt megállapítottuk. Ezért a másik úgy jelenik meg, mint akinek egy állandóan változó szituáció alapján kell megértenie önmagát. A test ezért mindig a *múlt*. A másik jelleme ebben az értelemben *meghaladottként* adódik számunkra. Még az ingerlékenység is, ami a harag ígéretének formájában jelentkezik, mindig egy már meghaladott ígéret. A jellem tehát a másik fakticitásaként adódik, amennyiben a fakticitás elérhető szemléletem számára, de annyiban is, amennyiben a fakticitás csak azért van, hogy meghaladjuk. „Haragra gerjedni" tehát már azt jelenti, hogy meghaladtuk az ingerlékenységet, egyszerűen azért, mert beleegyeztünk, mert értelmet adtunk neki; a másik haragja tehát az ingerlékenységnek egy szabadság-tárgy általi visszanyerése. Ezzel egyáltalán nem azt akarjuk mondani, hogy ezért egy szubjektivitáshoz kell folyamodnunk, csupán annyit, hogy itt nemcsak a másik fakticitását transzcendáljuk, hanem transzcendenciáját is, nemcsak létét, vagyis múltját, hanem jelenét és jövőjét is. A másik haragja ugyan mindig szabad haragként jelenik meg számomra (ami nyilvánvaló már abból a tényből is, hogy *ítélkezem* róla), de mindig transzcendálni tudom, vagyis felszítani vagy lecsillapítani, sőt kizárólag úgy ragadom meg, hogy transzcendálom. Mivel tehát a test a transzcendált transzcendencia fakticitása, ezért mindig önmagán-túlra-utaló-test: térben is – ez a szituáció – és időben is – ez a szabadság-tárgy. A másikért való test a par excellence mágikus tárgy. A másik teste tehát mindig „több-mint-test", mivel a másik számomra mindenféle közvetítés nélkül és totálisan adott, fakticitásának állandó meghaladásában. Ez a meghaladás azonban nem egy szubjektivitásra utal engem: csupán azt az objektív tényt jelenti, hogy a test – legyen akár organizmus, akár jellem, akár eszköz – soha nem *környezet* nélkül jelenik meg, és mindig e környezet alapján kell meghatározva lennie. A másik testét nem szabad összekevernünk objektivitásával. A másik objektivitását transzcendenciája alkotja transzcendált formában. A test ennek a transzcendenciának a fakticitása. A másik testisége és objektivitása azonban ettől függetlenül szigorúan elválaszthatatlan egymástól.

III.
A test harmadik ontológiai dimenziója

Testemként létezem: ez a test első létdimenziója. Testemet használja és ismeri a másik: ez a második dimenziója. Mivel azonban *a másik számára vagyok*, ezért a másik úgy is feltárul nekem, mint egy szubjektum, aki számára tárgy vagyok. Mint láthattuk, ebben az esetben is a másikhoz való alapvető viszonyulásomról van szó. Úgy létezem tehát saját magam számára, mint akit a másik ismer – különösen fakticitásomban. Úgy létezem saját magam számára, mint akit a másik testként ismer. Ez a testem harmadik ontológiai dimenziója. Most ezt fogjuk vizsgálni; ezzel kimerítjük a test létmódjaira vonatkozó kérdés minden aspektusát.

A másik tekintetének megjelenésével saját objektum-létem tárul fel számomra, vagyis saját transzcendenciám mint transzcendált. Egy objektum-én tárul fel előttem, mint egyfajta megismerhetetlen lét, egy olyan másikba való menekülés, aki teljes felelősségemben én vagyok. Amellett azonban, hogy ezt az ént teljes valóságában sem megismerni, sem felfogni nem vagyok képes, legalább bizonyos formális struktúráit meg tudom ragadni. Érzem, hogy a másik faktikus létezésemben érint engem; a másikért-itt-létemért felelős vagyok. Ez az *itt-lét* pontosan a testemet jelenti. A másikkal való találkozás tehát nem csak transzcendenciámban érint: abban a transzcendenciában és transzcendencia által, amelyen a másik túllép, a fakticitás, amelyet transzcendenciám semmít és transzcendál, a másik számára létezik, s amennyiben tudatában vagyok, hogy a másik számára létezem, saját fakticitásomat már nemcsak nem-tételező semmítésével, és nem is csak *akként létezve* ragadom meg, hanem a világ-közegében-lét felé való menekülésében is. A másikkal való találkozás sokkja testem létezésének üres feltárulását jelenti, kívül, önmagában-valóként feltárulását a másik számára. Testem tehát nem pusztán és egyszerűen megéltként adódik számomra: ez a megélt, a másik létezésének esetleges tényében és által, továbbterjed rajtam kívülre, egy olyan menekülés dimenziójában, amely megvonja magát tőlem. Testem számomra való létének mélységét legbensőbb „belsőmnek" ez a „kívülije" alkotja. Mivel a másik mindenütt való jelenléte alapvető tény, ezért itt-létem objektivitása fakticitásom állandó dimenziója. Saját esetlegességem formájában létezem, amennyiben túllépek rajta saját lehetőségeim felé, és amennyiben ez az esetlegesség alattomban valami visszavonhatatlan felé menekül előlem. Testem nem csupán annak a nézőpontnak a formájában van itt, ami én vagyok, hanem olyan nézőpontként is, amelyről éppen nézőpontokat vesznek fel, amilyeneket én soha nem tudok felvenni; testem minden részében megvonja magát tőlem. Ez először is azt jelenti, hogy az *érzékeim*, amelyek nem tudják megragadni önmagukat,

úgy adódnak számomra, mint amiket ettől függetlenül máshol és mások megragadnak. Ez a megragadás, amely így üresen mutatkozik meg számomra, nem ontológiai szükségszerűség, nem vezethető le fakticitásomból, csupán egy evidens és abszolút tény; tényszükségszerűséggel rendelkezik. Mivel fakticitásom tiszta esetlegesség és nem-tételezett módon tényszükségszerűségként tárul fel számomra, ezért e fakticitás másikért-való-léte megsokszorozza ennek a fakticitásnak az esetlegességét: az esetlegességek végtelenébe oldódik fel és menekül, amely megvonja magát tőlem. Így tehát abban a pillanatban, hogy érzékeimet olyan belső nézőpontként *élem meg*, amelyről semmilyen nézőpontot nem tudok felvenni, másikért-való-létük kísérteni kezd engem: *vannak*. Úgy vannak a másik számára, ahogy számomra ez az asztal vagy ez a fa van, *valamilyen világ* közegében; *saját* világom másik felé való abszolút kiáramlásában és által. Ezért érzékeim relativitását, amit anélkül nem tudok elvontan gondolni, hogy ezzel le ne romboljam *saját* világomat, a másik létezése állandóan megjeleníti számomra; ez azonban egy tiszta és megragadhatatlan apprezentáció. Hasonlóképpen, számomra saját testem az az eszköz, ami én vagyok, és amit semmilyen más eszköz nem képes használni; amennyiben azonban az eredendő találkozás során itt-létemet a másik saját lehetőségei felé transzcendálja, ez az eszköz, amely én vagyok, egy végtelen eszközsorozatba beágyazott eszközként jelenik meg számomra, még akkor is, ha semmilyen módon nem tudok erről a sorozatról felülnézetből nézőpontot felvenni. Elidegenített testem egy eszköz-az-eszközök-között-lét felé távolodik el tőlem, egy érzékszervek-által-megragadott-érzékszerv-lét felé, ami *saját* világom elidegenítő lerombolásával és konkrét eltűnésével jár, testem a másik felé kezd kiáramlani, s a másik a maga *saját* világában újra megragadja azt. Amikor például egy orvos a tüdőmet hallgatja, *a fülét észlelem*, és amennyiben ezt a fület a világbeli dolgok számomra abszolút referenciaközpontként jelzik, az észlelt fül alakok formájában bizonyos struktúrákat jelez nekem, amelyekként saját test-hátteremen létezem. Ezek a struktúrák pontosan abból a tiszta megélésből származnak – és létem felbukkanásában magában rejlenek –, amiként létezem, és amit semmítek. Itt tehát kapcsolat létesül a jelzés és a megéltség között: az érzékelt dolgok jelzik számomra, hogy miként „létezem" szubjektív módon. Mihelyt azonban a „fül" érzéki tárgya eltűnik, és az orvost mint a testemből jövő zörejekre várakozót ragadom meg, mint testével a testemet érzékelőt, ezzel a jelzett megéltség *szubjektivitásomon kívüli tárgyként* válik jelzetté, egy olyan világ közegében, amely nem az enyém. A testem ekkor elidegenítettként jelzett. Elidegenedésem tapasztalata olyan affektív struktúrákban és által mutatkozik meg, mint amilyen például a *félénkség*. Az „érezzük, hogy elpirulunk", „érezzük, hogy izzadni kezdünk" stb., nem megfelelő kifejezések a félénk ember állapotának leírására: azt értjük rajtuk,

hogy valaki elevenen és folyamatosan úgy van tudatában testének, mint amely nem számára, hanem a *másik számára* van. Az állandó rossz közérzet, amelyben testem elidegenedését felszámolhatatlan tényként élem meg, pszichotikus betegségeket okozhat, mint például az eritrofóbia; ezek a betegségek nem mások, mint testem másik számára való létezésének metafizikai és rettegésteli megélései. Előszeretettel fogalmazunk úgy, hogy a félénk embert „zavarja saját teste". Ez azonban nem megfelelő kifejezés: a testem nem képes zavarni engem, amikor testemként létezem. A másik számára létező testem kell zavarjon. S még ez sem igazán szerencsés megfogalmazás, mivel csak egy olyan dolog képes zavarni, amelyik konkrétan jelen van univerzumomon belül, és amely akadályoz más eszközök használatában. Itt azonban egy sokkal finomabb zavarról van szó, mivel ebben az esetben ami zavar, nem itt van; soha nem találkozom akadályként saját másik számára való testemmel, épp ellenkezőleg, éppen azért lehet *zavaró*, mert soha nincs itt, mert mindig megragadhatatlan marad. Megpróbálom elérni, uralni, eszközként használni – hiszen ez is egy *világban lévő eszközként* adódik –, hogy megfelelő mintákkal és magatartásmóddal ruházzam fel: ám az éppen hogy elérhetetlen, és minden aktus, amit elsajátítása céljából végrehajtok, maga is eltávolodik tőlem, és valahol a távolban másikért-való-testként rögzítődik. Így tehát mindig „vaktában" kell cselekednem és a megítélésre kell hagyatkoznom anélkül, hogy valaha is megtudnám, milyen eredményekkel járt ez a döntésem. Miután a félénk ember belátta, hogy erőfeszítései hiábavalóak, ezért próbálja elnyomni másikért-való-testét. Mikor azt kívánja, hogy „ne is legyen többé teste", hogy „láthatatlan" legyen stb., nem önmagáért-való-testét akarja megsemmisíteni, hanem az elidegenedett testnek ezt a megragadhatatlan dimenzióját.

Ezért tulajdonítunk a másikért-való-testnek ugyanakkora realitást, mint az önmagunkért-valónak. Sőt, a másikért-való-test *maga* az önmagunkért-való-test, csak éppen megragadhatatlanul és elidegenedetten. Nyilvánvaló tehát, hogy a másik itt olyan funkcióban lép elénk, amelynek betöltésére mi képtelenek vagyunk, holott a mi feladatunk lenne: *olyannak látni magunkat, amilyenek vagyunk*. A nyelv, amikor – üresen – feltárja számunkra másikért-való-testünk alapvető struktúráit (még ha a létező testünk kimondhatatlan is), arra ösztökél minket, hogy a másikkal szembeni feladatunkat teljes mértékben a másik nyakába varrjuk. Beletörődünk, hogy a másik szemével nézzük magunkat; ez annyit jelent, hogy létünket a nyelven keresztül próbáljuk megismerni. Így verbális kapcsolatok egész rendszere keletkezik, amellyel másik számára létező testünket jelöljük, ám e megjelöléseket azután arra használjuk, hogy számunkra lévő testünket nevezzük meg velük. Így zajlik a másik test és a saját test analogikus asszimilációja. Tulajdonképpen annak elgondolásához, hogy „testem éppúgy

a másik számára van, ahogy az ő teste az én számomra", szükségszerű, hogy a másikkal először objektiváló szubjektivitásában, azután pedig mint tárggyal találkozzam; szükségszerű, hogy a másik testét az én testemhez hasonló tárgynak ítéljem, a másik testének szükségszerűen tárgyként kell adódnia, és saját testemnek is egy tárgyi dimenzióban kell feltárulnia számomra. Az analógia vagy a hasonlóság azonban soha nem lehet a másik objektum-testének és az én testem objektivitásának az *elsődleges* létrehozója; épp ellenkezőleg, ennek a két objektivitásnak már előzőleg léteznie kell ahhoz, hogy az analogikus elv működhessen. Itt tehát a nyelv szolgáltatja testem másik számára való struktúráit. Értsük jól azonban, hogy a nyelv nem reflektálatlan szinten iktatódik be testem és tudatom közé, amellyel testemként létezem. Ezen a szinten a test másik felé való elidegenedését és harmadik létdimenzióját csak üresen éljük meg, az csak a megélt fakticitás meghosszabbítása. Semmilyen fogalom, semmilyen kognitív szemlélet nem kapcsolódhat hozzá. Testem másik számára való objektivitása nem tárgy a számomra, és nem teheti tárggyá saját testemet, hanem csak attól a testtől való menekülésként tapasztalom meg, amiként létezem. Ahhoz, hogy az ismeretek, amelyekkel a másik a testemről rendelkezik, és amelyeket a nyelven keresztül megoszt velem, számomra-való-testemet sajátos struktúrával ruházzák fel, egy tárgyra kell alkalmazni őket, s testemnek már tárgynak kell lennie számomra. Tehát csak a reflexív tudat szintjén léphetnek játékba: nem annyiban minősítik a fakticitást, amennyiben a nem-tételező tudat *akként létezik*, hanem annyiban, amennyiben olyan kvázi-tárgy, amelyet a reflexió gondol el. A kvázi-tárgy és a reflexív tudat közé ékelődve ez a fogalmi réteg teszi teljessé a pszichikus kvázi-test objektiválódását. Mint láthattuk, a reflexió felfogja a fakticitást és túllép rajta egy irreális dolog felé, amelynek az *esse*-je tiszta *percipi*, és amit *pszichikainak* neveztünk. Ez a pszichikai létrehozott. A fogalmi szintű ismeretek, amelyeket saját történetünk során szerzünk, és amelyek mindegyike a másikkal való érintkezésből származik, a pszichikus testnek fogják konstitutív rétegét alkotni. Egyszóval, amikor reflexív módon éljük meg testünket, a cinkos reflexió egy kvázi-tárggyá teszi azt – testünk megfigyelése tehát saját magunkból ered. Mihelyt azonban *megismerjük*, vagyis mihelyt egy tisztán kognitív szemléletben ragadjuk meg, a szemlélet természetéből adódóan a másik ismereteivel együtt hozzuk létre, vagyis úgy, ahogy az önmagától soha nem létezne számunkra. Pszichikus testünk megismerhető struktúrái tehát egyszerűen és üres formában csak saját állandó elidegenedésüket jelzik számunkra. Ahelyett, hogy ezt az elidegenedést megélnénk, csupán üresen létrehozzuk, a megélt fakticitáson afelé a kvázi-tárgy felé lépve túl, amit a pszichikai-test jelent, s ezután ezen az *átélt* kvázi-testen újból túllépünk azok felé a létjellemzők felé, amelyek eleve nem adódhatnak számunkra, hanem csupán jelezve vannak.

Térjünk vissza például a „fizikai" fájásról adott leírásunkhoz. Láttuk, hogy amikor a reflexió a fájást „átéli", fájdalommá teszi azt. Ám itt meg kellett állnunk leírásunkban, mert hiányoztak a folytatáshoz szükséges eszközök. Most azonban már továbbléphetünk: a fájdalmat, amelyet elszenvedek, megcélozhatom önmagában-valójában, vagyis éppen másikért-való-létében is. Ebben a pillanatban *megismerem*, vagyis abban a létdimenziójában célzom meg, amely megvonja magát tőlem, arra az arcára tekintek, amelyet a másik felé fordít, s ezt a megcélzást átitatja a tudás, amit a nyelv nyújtott számomra, vagyis olyan instrumentális fogalmakat használok, amelyek a másiktól erednek, s amelyeket egyedül soha nem tudnék sem megalkotni, sem *saját* testemre vonatkozóan elgondolni. A másik fogalmain keresztül *ismerem* a testemet. Ebből azonban az következik, hogy magában a reflexióban a másiknak a testemről felvett nézőpontját veszem át; úgy próbálom megragadni, mintha másik lennék hozzá képest. Nyilvánvaló, hogy azok a kategóriák, amelyeket ekkor a fájdalomra alkalmazok, csak *üresen* hozzák létre azt, vagyis egy olyan dimenzióban, amely megvonja magát tőlem. Miért beszélünk akkor *szemléletről*? Mert mindennek ellenére a *szenvedő test* szolgál magjául és anyagául azoknak az elidegenítő jelentéseknek, amelyek túllépnek rajta: a *fájdalom* távolodni kezd tőlem olyan új jellemzők felé, amelyeket a szerveződés határaiként és üres sémáiként hozok létre. Ezért van például az, hogy a pszichikai formában átélt fájdalom reflexív módon a *gyomorban* érzett fájdalomként jelenik meg számomra. Értsük meg pontosan, hogy a „gyomor"-fájás *maga* a gyomor, ahogy fájás formájában megéljük. Mint ilyen – az elidegenítő kognitív réteg közbelépése előtt – nem tartalmaz sem helymeghatározást, sem azonosítást. A gyomorgörcs maga a gyomor, ahogy a tudat számára a fájás tiszta minőségében jelen van. Azonban, mint láttuk, a fájdalom elválik önmagától – és az azonosítás vagy az elkülönítés mindenféle intellektuális eljárása nélkül különbözik minden más fájástól és minden más fájdalomtól is. Csakhogy a „gyomor" ezen a szinten kimondhatatlan, sem megnevezni, sem elgondolni nem lehet: csupán az az átélt alak, amely a létező-test hátteréről kiemelkedik. Az objektiváló tudás, amely az átélt fájdalmon most túllépett a megnevezett *gyomor* felé, a gyomor valamilyen objektív természetére vonatkozó tudást jelent: tudom, hogy olyan formája van, mint egy dudának, hogy egyfajta zsák, hogy cukrokat, diasztázokat termel, sima rostokból álló izom fogja körül stb. Azt is tudhatom – mert egy orvos felvilágosított róla –, hogy fekély van rajta. S ezt a fekélyt ezentúl többé-kevésbé megfelelő módon reprezentálhatom is magam számára. Elképzelhetem egy rágcsálónak, egy enyhe belső rothadásnak stb.; felfoghatom a kelések, a lázkiütések, a gennyes sebek, a tályogok stb. analógiájára. Mindezek eredendően azokból az ismeretekből származnak, amelyekre másoktól tettem szert, vagy amelyekkel mások rendelkeznek rólam. Mindez

azonban semmiképpen sem hozhatja létre fájdalmamat úgy, mintha az *birtokomban* volna, hanem csak úgy, ahogy megvonja magát tőlem. A gyomor és a fekély menekülési irányokká válnak, annak a tárgynak az elidegenítő perspektíváivá, amellyel rendelkezem. Ekkor a létezés egy új rétege jelenik meg: a megélt fájáson túlléptünk az átélt fájdalom felé; a fájdalmon túllépünk a *betegség* felé. A betegség mint *pszichikai* jelenség igencsak különbözik attól, amit az orvosok betegségnek ismernek és írnak le: ez egy állapot. Itt nem a mikroorganizmusokról, nem is a hámsérülésekről van szó, hanem a rombolás egy szintetikus formájáról. Ez a forma *eleve megvonja magát tőlem*; időnként feltárul fájdalmam „görcseiben", „rohamaiban", ám azon kívül elérhetetlen marad, viszont ettől még nem tűnik el. Ilyenkor *mások számára* objektív módon felfedhető: mások felvilágosítással szolgálnak róla, diagnosztizálni képesek; jelen van mások számára, még akkor is, ha én semmilyen tudattal nem rendelkezem róla. Természete mélyén tehát pusztán és egyszerűen *másik számára lét*. S amikor nem szenvedek, akkor beszélek róla, úgy viszonyulok hozzá, mint egy olyan tárgyhoz, amely eleve elérhetetlen számomra, amelyet mások őriznek. Nem iszom bort, ha hepatitiszes hasmenésem van, hogy ne élesszem fel májam fájását. Ez a célom azonban, hogy ne élesszem fel fájásaimat, semmiben sem különbözik attól a céltól, hogy engedelmeskedjem az orvos előírásainak, amelyek a betegség mibenlétéről tájékoztattak. Ily módon valaki más felelős az *én betegségemért*. S a tárgy, amelyet mások nyújtanak számomra, mégis őriz magában egyfajta lefokozott spontaneitást, amely abból ered, hogy fájdalmamon keresztül ragadom meg. Nem szándékunk itt leírni ezt az új tárgyat, sem az, hogy kiemeljük mágikus spontaneitásának, romboló céljának, gonosz hatalmának, az iránta érzett familiaritásomnak és létemmel való konkrét kapcsolatainak jellemzőit (hiszen mindenekelőtt mégiscsak az *én* betegségem). Csak annyit kívánunk megállapítani, hogy magában a betegségben a test van adva; ahogy a fájdalomnak is fenntartója volt, itt is a betegség szubsztanciájául szolgál – az, amit a betegség rombol, amin keresztül ez a romboló forma kibontakozik. A sebes gyomor a gyomorgörcsön keresztül úgy van jelen tehát, mint maga az anyag, amelyből ez a gyomorgörcs létrejött. Itt van, jelen van a szemlélet számára, s az átélt fájáson keresztül jellemzőivel együtt megragadom. Úgy ragadom meg, mint *amit mardos* a fájás, mint egy „duda alakú zsákot" stb. Nem látom persze, de tudom, hogy az *én fájásom*. Innen erednek a helytelenül „endoszkópiának" nevezett jelenségek. Sollier állításával ellentétben maga a fájás valójában nem nyújt semmilyen ismeretet gyomromról. Viszont a fájásban, és az által, tudásom egy *másikért-való-gyomrot* hoz létre, amely számomra egy konkrét és meghatározott távollévő dolog formájában jelenik meg, pontosan annyi objektív tulajdonsággal, amennyit csak tudhatok róla. Ám az ily módon meghatározott tárgy eleve

fájásom elidegenítő pólusa; eleve az, ami anélkül vagyok, hogy annak kéne lennem, és hogy azt egy másik tárgy felé tudnám transzcendálni. Így azzal együtt, hogy a nem-tételezetten megélt fakticitásomat egy másikért-való-lét kísérti, a cinkos reflexiónak kvázi-tárggyá váló fakticitásomat egy másikért-való-tárgy-lét is kísérti, pszichikus testem önmagát megvonó dimenziójának formájában. Ugyanakkor azonban a tiszta undoron túl tudunk lépni egy elidegenítő dimenzió felé: ekkor a másikért való testem a „termete", „testtartása", „fiziognómiája" stb. által adódik számomra; úgy adódik, hogy *utálom* arcomat, túl sápatag testemet, túl merev tartásomat stb. Másként kell azonban fogalmaznunk: egyáltalán nem ezek*től* undorodom. Az undor nem-tételező módon ezekként *van*. S megismerésem hosszabbítja meg afelé, amiként a másik számára megjelenik. Mert a másik ragadja meg utálatomat *húsként* és a minden húsra jellemző utálatosságban.

Eddigi megjegyzéseinkkel nem merítettük ki a test megjelenésmódjainak leírását. Még le kell írnunk azt, amit a megjelenés *aberráns* fajtájának fogunk nevezni. Láthatom a kezeimet, megérinthetem a hátam, érezhetem izzadságom szagát. Ekkor a kezem számomra csupán egy tárgy a sok közül. Környezete már nem *jelzi* referenciaközpontként; azokkal együtt a világba illeszkedik, és ugyanúgy jelzi testemet mint referenciaközpontot, ahogy a többi. Része a világnak. S hasonlóképpen, már nem olyan eszköz, amelyet más eszközökkel nem tudok kezelni; épp ellenkezőleg, azon eszközök rendszerének része, amelyeket a világ közegében fedezek fel; *használni* tudom a másik kezemmel, mint amikor például a bal kezemmel rácsapok a jobb öklömre, amelyben egy mandulát vagy egy mogyorót szorítok. Kezem ekkor a használt-eszközök végtelen rendszerébe illeszkedik. A megjelenésnek ebben az új típusában azonban nincs semmi, ami nyugtalaníthatna minket, vagy arra késztetne, hogy visszatérjünk előző fejtegetéseinkre. Mégis meg kellett említenünk. Könnyedén magyarázattal szolgálhatunk rá, feltéve persze, hogy a test megjelenésmódjainak rendjében *a maga helyére* illesztjük, vagyis ha utolsóként és testünk létrejöttének csupán „kuriózumaként" vizsgáljuk. Kezemnek ez a fajta megjelenése csupán annyit jelent, hogy bizonyos jól meghatározott körülmények esetén saját testünkről a másik nézőpontját vehetjük fel, vagy ha jobban tetszik, saját testünk megjelenhet számunkra úgy, mint a másik teste. Azok a gondolkodók, akik ebből a megjelenésmódból indultak ki a test általános elméletének megalkotásakor, megfordították a probléma irányát, és kitették magukat annak, hogy semmit nem értenek meg a kérdés lényegéből. Vegyük észre, hogy az a lehetőség, hogy testünket *láthatjuk*, abszolút esetleges, puszta tényadottság. Nem lehet levezetni sem annak szükségszerűségéből, hogy az önmagáért-valónak testtel kell „rendelkeznie", sem a másikért-való-test faktikus struktúráiból. Könnyen elkép-

zelhetünk olyan testeket, amelyek önmagukat egyáltalán nem tudják látni; s úgy tűnik, hogy bizonyos rovaroknál ez így is van; ezek a rovarok – akármennyire más idegrendszerrel és érzékszervekkel legyenek is ellátva – ezt az idegrendszert és érzékszerveket nem tudják arra használni, hogy önmagukat ismerjék meg vele. Itt tehát egy strukturális sajátosságról van szó, amit egyszerűen csak meg kell említenünk, levezetnünk azonban semmiből nem szabad. Kezekkel rendelkezni, olyan kezekkel rendelkezni, amelyek képesek egymást megérinteni: ez két tény, amelyek ugyanazon az esetlegességi szinten vannak, s amelyeket vagy a tiszta anatómiai leírás, vagy a metafizika tárhat fel. Viszont a testiség tanulmányozásának nem vehetjük alapjául.

Meg kell jegyeznünk ezenkívül, hogy a testnek ez a fajta megjelenésmódja nem úgy nyújtja számunkra a testet, ahogy az a világra hat vagy észlel, hanem amennyiben hatás éri, és amennyiben észlelt. Egyszóval, mint azt a fejezet elején megállapítottuk, a látószervek olyan rendszerét is el tudnánk képzelni, amely az egyik szemnek megengedné, hogy a másikat lássa. Ennek ellenére azonban a szemet, amelyet látnánk, dologként és nem valamire ráirányuló létként látnánk. Ugyanígy a kezet, amelyet megfogok, soha nem olyan kézként ragadom meg, amely fog, hanem megragadható dologként. *Számunkra való testünk* természete tehát teljes mértékben megvonja magát tőlünk, amikor képesek vagyunk a másik nézőpontját felvenni róla. Egyébként azt is meg kell jegyezni, hogy még ha az érzékszervek elhelyezkedése meg is engedi, hogy úgy lássuk testünket, ahogy az a másik számára megjelenik, a testnek ez az eszköz-dologként való megjelenése a gyerekeknél csak nagyon későn jelentkezik; mindig későbbi az általában vett test(nek a) tudatához és a világnak mint eszközök együttesének a tudatához képest; későbbi, mint mások testének észlelése. A gyermek már régóta képes megfogni, magához húzni, eltolni, megtartani dolgokat, amikor megtanulja saját kezét is megfogni és nézni. Sorozatos megfigyelések bizonyították, hogy a kéthónapos gyermek nem *saját* kezének látja kezét. Nézi azt, és ha eltávolítja látómezőjéből, akkor elfordítja fejét és tekintetével keresi, mintha nem tőle függene, hogy újra látómezőjébe kerüljön. Egy sor pszichés művelet, azonosító és felismerő szintézis kell ahhoz, hogy megfelelési viszonyba tudjuk hozni a létező-testet és a látott-testet. Ehhez azonban el kell kezdenünk megismerni a másik testét. Saját testem észlelése tehát időben a másik testének észlelése után helyezkedik el.

Ha a maga helyén és idején, eredendő esetlegességében tekintjük, nem vesszük észre, hogy mindez új problémák felvetésére ad alkalmat. A test az az eszköz, amelyik én vagyok. „Világ-közegében-való" létem fakticitása, mivel túllépek rajta világban-benne-létem felé. Persze teljesen ki van zárva, hogy globális nézőpontot tudjak felvenni erről a fakticitásról, máskülönben megszűnök az

lenni. Ám az miért lenne meglepő, hogy testem bizonyos struktúrái anélkül, hogy megszűnnének referenciaközpontul szolgálni a világ tárgyai számára, egy radikálisan más nézőpontból a világ más tárgyaihoz igazodnak, hogy ezt vagy azt az érzékszervemet, amely alakként emelkedik ki a test-háttérből, azokkal együtt részleges referencia-központként jelezzék? Szemem természetéből eredően lehetetlen, hogy önmagát lássa. De miért lenne meglepő, hogy a kezem meg tudja érinteni szemeimet? Ezen csak akkor tudunk meglepődni, ha azt a szükségszerűséget, hogy az önmagáért-valónak a világról felvett konkrét nézőpont formájában kell felbukkannia, szigorúan ideális kényszerként fogjuk fel, amelyet a dolgok és az ismereteim megszerzéséhez szükséges szabályok közötti feltárható viszonyokra redukálhatunk ahelyett, hogy egy konkrét és esetleges létezés szükségszerűségének látnánk a világ közegében.

Harmadik fejezet

A MÁSIKHOZ FŰZŐ KONKRÉT VISZONYOK

Eddig csak a másikhoz fűző alapvető viszonyunkat írtuk le. Ezen a viszonyon keresztül tudtuk kifejteni testünk három létdimenzióját. S bár a másikhoz fűző eredendő viszony elsősorban a saját testem és a másik teste közötti viszonnyal áll kapcsolatban, mégis világosan kirajzolódott, hogy a test természetének megismerése elválaszthatatlan a másikkal való létem egyéb egyedi viszonyaitól. Ezek a viszonyok mindkét oldalról feltételezik a fakticitást, vagyis testként való létezésünket a világ közegében. Nem azért, mert a test a másikhoz fűző viszonyaink eszköze és oka lenne, hanem mert a test alkotja azok jelentését, ő jelöli ki a kereteit: a másik transzcendált-transzcendenciáját szituációban-lévő-testként ragadom meg, és magamat is szituációban-lévő-testként tapasztalom, amikor elidegenedek a másik javára. Most már belekezdhetünk e konkrét viszonyok vizsgálatába, mert már feltártuk, hogyan létezik saját testünk. E viszonyok nem puszta specifikációi az alapvető viszonyulásnak: bár a másikhoz való eredendő viszonyulást mindegyik magában foglalja mint lényegi struktúráját és alapját, mégis mindegyik az önmagáért-való egy teljesen új létmódját alkotja. Az önmagáért-való különböző magatartásmódjait képviselik egy olyan világban, ahol a másik is jelen van. Tehát mindegyik kétoldalú viszonyt jelenít meg a maga módján: az önmagáért-másikért-valót, az önmagában-valót. Ha tehát sikerül kifejtenünk a világban-lévő-másikhoz fűző legalapvetőbb viszonyulásaink struktúráját, teljesítjük feladatunkat. A mű elején az önmagáért-való önmagában-valóhoz fűződő viszonyaira kérdeztünk rá, de azóta kiderült, hogy feladatunk sokkal bonyolultabb lett volna: az önmagáért-való a *másik jelenlétében* is viszonyul az önmagában-valóhoz. Ha leírjuk ennek a konkrét ténynek az értelmét, képesek leszünk arra, hogy az említett három létmód egymáshoz való alapvető viszonyulásairól következtetéseket vonjunk le, és talán hozzákezdhetünk a lét általános metafizikai elméletének kidolgozásához is.

Az önmagáért-való mint az önmagában-való semmítése valami *felé való menekülés* formájában temporalizálódik. Túllép fakticitásán – avagy *adott* létén, vagy múltján vagy testén – afelé az önmagában-való felé, amely ő maga lenne, ha saját alapja tudna lenni. Ez az, amit pszichológiai kifejezésekre lefordítva – és ezzel még ha világosabban is, de nem megfelelően – úgy fogalmaznak meg, hogy az önmagáért-való megpróbál eltávolodni faktikus létezésétől, vagyis itt-lététől mint olyan önmagában-valótól, amelynek egyáltalán nem alapja, s ez a mene-

külés egy elérhetetlen, de mindig elérni kívánt jövő felé irányul, amelyben az önmagáért-való önmagában-önmagáért-való lenne, vagyis egy olyan önmagában-való, amely saját alapja. Az önmagáért-való tehát egyszerre menekülés valamitől és törekvés valami felé; egyszerre menekül az önmagában-valótól és törekszik felé; az önmagáért-való a törekvő, de az is, amire a törekvés irányul. Azonban, hogy csökkentsük az iménti megjegyzésekben rejlő pszichologizálás veszélyeit, emlékeztessünk arra, hogy az önmagáért-való nem *először* létezik, hogy *azután* megpróbálja elérni a létet: egyszóval nem olyan létezőnek kell felfognunk, amely törekvésekkel van felruházva, ahhoz hasonlóan, ahogy ez a pohár bizonyos egyedi minőségekkel van felruházva. Ez a törekvő menekülés nem egy adottság, amely ráadásként adódna hozzá az önmagáért-való létéhez, az önmagáért-való ekként a menekülésként *van*; nem különül el az eredendő semmítéstől. Ha azt mondjuk, az önmagáért-való egyszerre törekvés és az, amire törekszik, vagy hogy az annak kell lennie módján saját léte, vagy hogy nem az, ami, és az, ami nem, ezzel ugyanazt a dolgot mondjuk. Az önmagáért-való nem az önmagában-való, és nem is képes az lenni; de viszonyul az önmagában-valóhoz; sőt, ő az egyetlen lehetséges viszonyulás az önmagában-valóhoz; minden oldalról körülfogja az önmagában-való, s csak azért menekül előle, mert ő maga *semmi*, és *semmi* sem választja el attól. Az önmagáért-való az alapja minden negativitásnak és minden viszonynak, az önmagáért-való *a viszony maga*.

Mivel az önmagáért-való így létezik, a másik felbukkanása a legbensőjében érinti. A másik által és számára a törekvő menekülés az önmagában-valóba van rögzítve. Már újra megragadta az önmagában-való, már a fakticitás radikális tagadása volt, az érték abszolút tételezése, ugyanakkor azonban minden részében átjárja a fakticitás: a időbelivé válás azonban valamelyest megmenti; legalább detotalizált totalitás jellege egy állandó „másholt" biztosít számára. A másik azonban ugyanezt a totalitást teszi jelenvalóvá vele szemben, és a maga saját „másholja" felé transzcendálja azt. Ugyanezt a totalitást totalizálja: a másik számára felszámolhatatlanul az vagyok, ami, s szabadságom is csak létem egy adottsága. Az önmagában-való tehát egészen a jövőmig terjedően visszanyer, és még a menekülésemben is teljesen rögzít, amely így kiszámítható és szemlélhető meneküléssé válik, *adott* meneküléssé. Ez a rögzített menekülés azonban soha nem az a menekülés, amely önmagam számára vagyok: ez *kívül* van rögzítve. Menekülésemnek ezt az objektivitását elidegenedésként tapasztalom, amelyet sem transzcendálni, sem megismerni nem vagyok képes. S mégis, abból a puszta tényből adódóan, hogy tapasztalom, és hogy menekülésemet magát ugyanazzal az önmagában-valósággal ruházza fel, mint amelytől menekül, vissza kell fordulnom felé, és *magatartásmódokat* kell kialakítanom vele szemben. Ez az eredete a másikhoz fűződő konkrét viszonyulásaimnak: e viszonyokat teljes

egészében azok a magatartásmódok kényszerítik ki, amelyeket a tárggyal szemben veszek fel, ami a másik számára vagyok. S mivel a másik létezése úgy tárja fel számomra a létet, ami vagyok, hogy azt sem elsajátítani, sem megérteni nem tudom, ezért létezése két ellentétes magatartásmódot vált ki bennem: a másik *néz* engem, s mint ilyen birtokában van létem titkának, tudja, mi *vagyok*; létem mélyebb értelme tehát kívül van rajtam, egy távollétbe van zárva; a másik fölényben van velem szemben. Azonban, miközben menekülök attól az önmagában-valótól, ami én vagyok, de aminek nem vagyok alapja, megpróbálhatom tagadni azt a létet, amellyel kívülről ruháztak fel; vagyis a másik felé fordulhatok, hogy én is objektivitással ruházzam fel őt, mivel, ha a másik objektívvá válik, az lerombolja saját, másik számára való objektivitásomat. Másrészt, amennyiben a másik mint szabadság jelenti saját önmagában-való-létem alapját, kísérletet tehetek a másik szabadságának elnyerésére és megkaparintására anélkül, hogy megfosztanám szabadság jellegétől: ha magamba tudnám olvasztani a szabadságot, amely önmagában-való-létem alapját alkotja, én lehetnék az alapja saját magamnak. A másik transzcendenciáját transzcendálni, vagy épp ellenkezőleg, anélkül olvasztani magamba, hogy megfosztanám transzcendencia jellegétől, ez alkotja a két elsődleges magatartásmódot, amelyet a másikkal szemben felveszek. Ám itt is világosan kell értenünk a kifejezéseket: egyáltalán nem igaz, hogy először valahogy már lennék, hogy azután „megkíséreljem" objektiválni vagy magamba olvasztani a másikat; hanem mivel létem felbukkanása a másik jelenlétében történik, mivel törekvő menekülés vagyok, és egyben olyan, amelyre törekszem, már létem gyökerében is a másik objektiválására és asszimilálására vetülök ki. A másik tapasztalása vagyok: ez az eredendő tény. A másiknak ez a tapasztalása már önmagában is egy másikra irányuló magatartásmód, vagyis nem tudok anélkül *a másik jelenlétében lenni*, hogy ez a „jelenlétként" levés ne az annak kell lennem formájában legyek. Tehát még mindig az önmagáért-való létstruktúráit írjuk le, még akkor is, ha a másik világban-való-jelenléte egy abszolút és önmagában evidens, mégis esetleges tény, vagyis levezethetetlen az önmagáért-való ontológiai struktúráiból.

Ez a két törekvés, amely én vagyok, ellentétben áll egymással. Egymást kölcsönösen kioltják, vagyis az egyik kudarca a másik elfogadását idézi elő. Nem dialektika van tehát a másikra irányuló két viszonyulásom között, hanem körkörösség – még akkor is, ha mindkettő csak a másik kudarcából táplálkozik. Ezért egymás után fogjuk tárgyalni őket. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy mégis mindig jelen vannak egymás belsejében, pontosan azért, mert egyik sem tartható fenn ellentmondás nélkül. Sőt, mindkettő benne van a másikban, és folyamatosan a másik megszüntetésére törekszik; tehát soha nem léphetünk ki a körből. Ezt a néhány megjegyzést nem szabad szem elől veszítenünk, amikor

a másikra irányuló alapvető magatartásmódok vizsgálatának látunk neki. Minthogy e magatartásmódok körkörös alakzatban képződnek meg és számolódnak fel, bármelyikkel kezdhetnénk. Mivel azonban valamelyiket ki kell választanunk, először azokat a magatartásmódokat fogjuk szemügyre venni, amelyekkel az önmagáért-való a másik szabadságát magába próbálja olvasztani.

I.
A másikkal szembeni első magatartásmód: a szeretet, a nyelv, a mazochizmus

Minden, ami rám érvényes, érvényes a másikra is. Miközben megpróbálok megszabadulni a másik befolyásától, a másik is szabadulni próbál az enyémtől; miközben megpróbálom alávetni magamnak, ő is ugyanezt teszi. Itt egyáltalán nem egy önmagában-való-dologgal kapcsolatos egyirányú viszonyról van szó, hanem kölcsönös és változó viszonyról. Az alábbi leírásokat tehát a *konfliktus* perspektívájában kell tekintenünk. A konfliktus az eredendő értelme a másikért-való-létnek.

Ha a másik eredendő feltárulásából indulunk ki, amit a tekintet jelent, rá kell jönnünk, hogy saját megragadhatatlan másikért-való-létünket egyfajta *birtoklás* formájában tapasztaljuk meg. A másik birtokol engem; a másik tekintete testemet annak mezítelenségében formálja meg, szüli meg, faragja ki, hozza létre, úgy, ahogy az *van* – úgy látja, ahogy én soha nem fogom látni. A másik egy titoknak van birtokában: annak a titoknak, hogy mi vagyok. Léthez juttat és ezzel birtokol is, s ez a birtoklás nem más, mint birtoklásomnak a tudata. Én pedig tárgyiságom felismerésének aktusában megtapasztalom, hogy ő rendelkezik ezzel a tudattal. Tudatként a másik számomra egyszerre az, aki létemtől megfoszt, és akinek köszönhetően „van" egy lét, ami az én létem. Az alábbi ontológiai struktúra megértésével rendelkezem tehát: felelős vagyok másikért-való-létemért, de nem én vagyok az alapja annak; egyszóval, olyan esetleges adottság formájában jelenik meg számomra, amelyért mégis felelős vagyok, s a másik úgy alapozza meg létemet, hogy ez a lét a „vanság" formáját ölti; ő azonban nem felelős érte, bármennyire is teljesen szabadon, saját szabad transzcendenciájában és által alapozza meg. Mivel tehát saját magam számára létemért felelős létezőként tárulok fel, *visszakövetelem* azt a létet, ami vagyok; vagyis vissza akarom szerezni azt, vagy pontosabban fogalmazva, saját létem visszaszerzésére való kivetülésként létezem. Ki akarom nyújtani a kezem a lét felé, amely *saját létemként*, ám tőlem távol apprezentálódott – egy tantaluszi eledelhez hasonlóan –, hogy megkaparintsam és saját szabadságommal megala-

pozzam. Mert ha bizonyos értelemben objektum-létem fenntarthatatlan esetlegesség és énemnek a másik általi puszta „birtoklása" is, más értelemben arra vonatkozó jelzés, hogy vissza kell szereznem és magamnak kell megalapoznom, hogy énem alapja legyek. Ez azonban csak úgy képzelhető el, ha magamba olvasztom a másik szabadságát. Önmagam visszaszerzésére irányuló kivetülésem tehát alapvetően a másik felszámolására törekvő kivetülés. Ennek a kivetülésnek mégis érintetlenül kell hagynia a másik természetét. Vagyis: 1. Ettől még továbbra is állítom a másikat, azaz tagadom magamról, hogy a másik lennék: mivel a másik az alapja létemnek, nem oldódhat fel létemben anélkül, hogy másikért-való-létem el ne tűnne. Ha tehát a másikkal való egyesülés megvalósítására vetülök ki, az annyit jelent, hogy a másik másságnak mint olyannak a magamba olvasztására törekszem, hogy az saját lehetőségemmé váljon. Arról van tehát szó, hogy önmagamat annak a lehetőségnek a megszerzésével teszem létezővé, hogy a másik rólam birtokolt nézőpontját felvehetem. Ezzel azonban nem a megismerés valamilyen pusztán absztrakt képességére teszek szert. Nem a másik puszta *kategóriájának* elsajátítására vetülök ki: nem alkotok efféle kategóriát, de nem is alkotható ilyen. Hanem a másik konkrét, átélt és érzelmi szintű megtapasztalásával magát a konkrét másikat mint abszolút valóságot hús-vér valójában akarom másságában bekebelezni. 2. Nem az objektum-másikat akarom magamba olvasztani. Vagy, ha jobban tetszik, a másik bekebelezésére irányuló kivetülésem egyáltalán nem önmagáért-valóm önmagamként való újra megragadását és a másik transzcendenciáján való túllépésemet jelenti saját lehetőségeim felé. Nem arról van szó tehát, hogy a másik objektiválásával saját objektivitásomat akarnám eltörölni, ami a másikért-való-létemtől való *megszabadulásnak* felelne meg, épp ellenkezőleg, a másikat éppen néző-másikként akarom magamba olvasztani, s ez a kivetülés fokozott elismerését foglalja magában annak, hogy néznek. Egyszóval teljesen azonosulok nézett-létemmel, hogy velem szemben fenntartsam a másik nézésre való szabadságát, minthogy objektum-létemen belül számomra ez az objektum-lét az egyetlen lehetséges viszonyulás a másikhoz, amely eszköz lehet arra, hogy a *másik szabadságot* magamba tudjam olvasztani. A harmadik ek-sztázis kudarcára való reakcióként tehát az önmagáért-való azonosulni kíván a másik szabadságával, mintegy megalapozandó saját önmagában-való-létét. Önmagunk számára másik lenni egy mindig ideális intenció, amelyet csak konkrétan az *ez a másik* lenni formájában tudunk megvalósítani. Ez alkotja másikhoz fűződő viszonyulásaink elsődleges értékét. S mindez azt jelenti, hogy másikért-való-létemet mindig egy abszolút-lét jelzése kísérti, amely önmaga lenne mint másik és másik lenne mint önmaga, és amely szabadon nyújtaná magának másikként saját önmaga-létét és önmagaként saját másik-létét, s így maga lenne az ontológiai bizonyíték, vagy-

is Isten. Egy ilyen ideál nem valósulhat meg anélkül, hogy a másikhoz fűző viszonyaim eredendő esetlegességén túl ne lépnék, vagyis ne érném el azt, hogy semmilyen belső tagadás ne legyen aközött a tagadás között, amellyel a másik mássá teszi magát, mint ami én vagyok, és aközött, amellyel én mássá teszem magam, mint ami a másik. Láthattuk, hogy ez az esetlegesség meghaladhatatlan, s ezért ez alkotja a másikhoz való viszonyulásaim *tényét*, ahogy testem alkotja világban-benne-létem *tényét*. A másikkal való egység tehát megvalósíthatatlan. És *elvileg* is az, hiszen az önmagáért-való és a másik egyetlen transzcendenciába olvadása szükségszerűen a másik másságának eltűnésével járna. Ahhoz tehát, hogy a másikkal való azonosulásomat kivetíthessem, továbbra is fenn kell tartanom annak tagadását, hogy a másik lennék. Végül pedig ez az egyesülésre való kivetülés *konfliktus* forrása is, hiszen miközben magamat a másik számára való tárgyként tapasztalom, és a másikat ezen tapasztalatban és által magamba próbálom olvasztani, a másik a világ közegében lévő tárgy marad, aki egyáltalán nem próbál engem magába olvasztani. Elengedhetetlen lenne tehát – hiszen a másik számára lét egy kettős belső tagadást foglal magában –, hogy arra a belső tagadásra is hassunk, amellyel a másik transzcendálja az én transzcendenciámat és számára létezővé tesz, vagyis *a másik szabadságára kellene hatnom*.

Ez a megvalósíthatatlan ideál, amelyik önmagamnak a másik jelenlétében végrehajtott kivetítését kísérti, nem oldható fel a szeretetben, mivel a szeretet egy vállalkozás, vagyis saját lehetőségeim felé való kivetülések egész organikus együttesét jelenti. Mégis ez a szeretet ideálja, motivációja és célja, sajátos értéke. A szeretet mint a másikhoz való elemi viszonyulásmód olyan kivetülések összessége, amelyeken keresztül ennek az értéknek a megvalósítását célzom meg.

Ezek a kivetülések közvetlen kapcsolatba állítanak a másik szabadságával. A szeretet ebben az értelemben konfliktus. Megállapítottuk, hogy a másik szabadsága az alapja létemnek. Ám pontosan azért, mert a másik szabadsága által létezem, semmilyen biztonsággal nem rendelkezem, veszélyben vagyok ebben a szabadságban; porrá zúzza létemet és *létrehoz*, értékekkel ruház fel és megfoszt azoktól, s létem állandó önmagától való passzív eltávolodássá válik. Ez a folyton változó, felelősség nélküli és elérhetetlen szabadság, amelyhez kötve vagyok, ezernyi különböző létmódhoz képes hozzákapcsolni. Létem visszaszerzésére irányuló kivetülésem csak akkor valósulhat meg, ha hatalmamba kerítem ezt a szabadságot, és ha magamnak alárendelt szabadsággá fokozom le. S ugyanakkor ez az egyetlen mód rá, hogy arra a belső szabad tagadásra hatni tudjak, amellyel a másik másikká tesz, vagyis csak így tudom kikövezni az utat önmagam és a másik jövőbeli azonosulása irányába. Mindez talán világosabbá válik, ha a problémát tisztán pszichológiai nézőpontból gondoljuk el: miért akarja az, aki szeret, hogy őt is *szeressék*? Ha a szeretet pusztán a fizikai birtoklásra irányu-

ló vágy lenne, az esetek többségében könnyen kielégíthetnénk. Proust hősének például, aki az általa szeretett lényt leigázta, s a nap minden órájában láthatta és birtokolhatta, illetve teljes anyagi függőségbe tudta juttatni, semmilyen aggodalmat nem lett volna szabad éreznie. Tudjuk azonban, hogy épp fordítva történt, rengeteg gond emésztette. Albertine Marcel elől tudata segítségével menekül el, még akkor is, amikor Marcel ott van mellette, s ezért Marcel csak akkor nyugszik meg, amikor aludni látja. Bizonyos tehát, hogy a szerelem a „tudatot akarja foglyul ejteni". De miért akarja ezt? És hogyan?

A „birtoklás" fogalma, mellyel a szerelmet oly gyakran értelmezik, valójában nem elsődleges fogalom. Miért akarnám sajátommá tenni a másikat, ha nem éppen azért, mert a másiknak köszönhető, hogy vagyok? Ehhez azonban egy sajátos elsajátítás szükséges: a másik szabadságát mint olyat akarjuk megkaparintani. És nem a hatalom akarásával: a zsarnok kigúnyolja a szeretetet; megelégszik a félelemmel. Ha ki is akarja vívni alattvalói szeretetét, azt csak politikai célokból teszi, és ha takarékosabb eszközt talál alattvalói leigázására, azonnal azt alkalmazza. Ellenben, aki azt szeretné, hogy szeressék, nem a szeretett lény leigázására vágyik. Nem arra törekszik, hogy egy túláradó és mechanikus szenvedély tárgyává váljon. Nem egy automatizmusnak akar birtokában lenni, s ha meg akarják alázni, ahhoz elég, ha a szeretett lény szenvedélyét úgy mutatják be neki, mint valamilyen lelki determinizmus eredményét: rögtön úgy érzi, hogy leértékelődött szeretete és léte. Ha Trisztánt és Izoldát szerelmi bájital kerítené hatalmába, már nem lennének olyan érdekesek számunkra; sőt, az is megtörténik, hogy a szeretett lény teljes leigázása meg is semmisíti a szerető lény szeretetét. A célt ekkor már meghaladtuk: ha a szeretett lény automatává változik, a szerető újra egyedül találja magát. A szerető tehát nem úgy akarja birtokolni a szeretett lényt, ahogy egy dolgot birtoklunk; az elsajátítás egy speciális típusára áhítozik. Egy szabadságot kíván birtokolni, de szabadságként.

Másrészt azonban nem elégedhet meg a szabadságnak azzal az eminens formájával, amelyet a szabad és szándékos elköteleződés jelent. Ki elégedne meg egy olyan szeretettel, amely puszta hűségesküként adódna? Ki érné be azzal, hogy azt hallja: „szeretlek, mert szabadon elköteleztem magam arra, hogy szeresselek, és nem akarom megszegni szavam; az önmagamhoz való hűség miatt szeretlek"? A szerető tehát követeli az esküt és zavarja az eskü. Azt akarja, hogy szabadon szeressék, és követeli, hogy ez a szabadság szabadságként már ne legyen szabad. Azt akarja, hogy a másik szabadsága önmagát determinálja arra, hogy szeretetté váljon – és ezt egyáltalán nem csupán a kapcsolat kezdetén kívánja, hanem minden egyes pillanatban –, és ugyanakkor azt is, hogy a szabadság *önmagát* ejtse foglyul, hogy visszaforduljon önmagába, ahogy az őrületben, az álomban, hogy saját fogságát akarja. S ennek a fogságnak szabad lemondásnak

kell lennie, amely ugyanakkor le is láncolja kezünket. A szeretetben a másiknál nem a szenvedély determinizmusára vágyunk és nem is egy elérhetetlen szabadságra: hanem egy olyan szabadságra, amely „eljátssza" a szenvedély determinizmusát, s amelyet fogva tart saját szerepe. S a szerető nem azt követeli, hogy a szabadság ezen radikális módosulásának *oka* legyen, hanem csupán egyedi és kitüntetett alkalma. Anélkül nem is akarhatná, hogy oka legyen, hogy a szeretett lényt ne süllyesztené a világ közegébe, egy eszközhöz hasonlóan, amelyet transzcendálni tudunk. Nem ebben rejlik a szeretet lényege. A szeretetben a szerető lény éppen hogy az „egész világ" akar lenni a szeretett lény számára: ez azt jelenti, hogy a világba helyezi magát; ő az, aki összefogja és szimbolizálja a világot, egy olyan *ez*, amely az összes többi „ezt" magában foglalja, de elfogadja, hogy *tárgy* legyen. Másrészt azonban az a tárgy kíván lenni, amelybe a másik szabadsága vállaltan elvész, az a tárgy, amelyik kapcsán a másik vállalja, hogy létét és létértelmét benne találja meg második fakticitásaként; a transzcendencia határán lévő tárgy, amely felé a másik transzcendenciája minden más tárgyat transzcendál, de az maga már egyáltalán nem transzcendálható. S mindenhol a másik szabadságának körkörösségére vágyik; vagyis arra, hogy a beleegyezés, amelyet a másik szabadsága a transzcendenciája számára felkínált határra vonatkozóan meghoz, az egyedi beleegyezés indítékaként minden pillanatban *eleve* jelen legyen. Azt akarja, hogy már választott célként válasszák célul. Ebből kiindulva alapjaiban ragadhatjuk meg, mit vár a szerető lény a szeretett lénytől: nem *hatni* kíván a másik szabadságára, hanem *a priori* ennek a szabadságnak az objektív határaként akar létezni, vagyis egyszerre kíván adott lenni vele együtt, felbukkanásában magában, mint az a határ, melyet e szabadságnak el kell fogadnia ahhoz, hogy szabad lehessen. Következésképpen azt várja, hogy a másik szabadsága mintegy önmagát ejtse rabul, kebelezze be: ez a strukturális határ valójában egy *adottság*, s az adottság egyetlen olyan megjelenése, amely a szabadság határaként létezik, ami pedig azt jelenti, hogy a szabadság az adott belsejében *teszi magát létezővé*, mert saját magának tiltja meg, hogy túllépjen azon. Ezzel a tiltással pedig a szerető lény *egyszerre* szembesül megéltként, vagyis elszenvedettként – egyszóval úgy, mint egy fakticitással – és szabad beleegyezésként is. Szabadon kell tudnunk beleegyezni, mivel egy olyan szabadság felbukkanásával kell egységben lennie, amely szabadságként választja önmagát. Ugyanakkor csupán megéltnek kell lennie, hiszen egy mindig jelenlevő lehetetlenség, egy fakticitás kell legyen, amely a másik szabadságának a kellős közepéig hatol; ami pedig pszichológiai szempontból abban a követelésben fejeződik ki, hogy a szeretett lény korábban meghozott szabad döntése, az, hogy szeret engem, jelenlegi szabad elköteleződésének *belsejéig* hatoljon egyfajta elbájoló motiváció formájában.

Most már megragadhatjuk e követelés értelmét: a fakticitás, amelynek tényszerű határként kell szolgálnia a másik számára a szeretet követelésében, és amelynek arra kell kifutnia, hogy *saját* fakticitásává váljon, az *én* fakticitásom. Úgy kell transzcendenciájának határává válnom, hogy az a tárgy vagyok, amelyiket a másik juttat léthez oly módon, hogy a másik a létben felbukkanva ne egy semmítő önmagáért-való formájában tegyen meghaladhatatlanná és abszolúttá, hanem mint a világ-közegében-lévő-másikért-való-létet. Tehát, ha azt akarjuk, hogy szeressenek, azzal a másikat saját fakticitásával fertőzzük meg, arra akarjuk kényszeríteni, hogy állandóan egy olyan szabadság feltételeként teremtse újra magát, amely aláveti magát a másiknak és elköteleződik. Ez azt jelenti, hogy egyszerre akarjuk azt, hogy a szabadság alapozza meg a tényeket, és hogy a tényeknek elsőbbségük legyen a szabadsággal szemben. Ha ez elérhető lenne, az azzal a következménnyel járna, hogy *biztonságban* lennék a másik tudatában. Egyrészt azért, mert nyugtalanságomat és szégyenemet az motiválja, hogy másikért-való-létemben úgy ragadom meg és tapasztalom önmagam, mint akin mindig túl lehet lépni egy másik dolog felé, mint aki csak értékítéletek tárgya, puszta eszköz. Nyugtalanságom abból ered, hogy szükségszerűen és szabadon állítom a létet, amivé a másik abszolút szabadságában tesz: „Isten tudja, milyen vagyok neki! Isten tudja, mit gondol rólam." Ez azt jelenti: „Isten tudja, hogyan tesz létezővé" – s ez a lét kísért engem, rettegek attól, hogy egy nap az utcasarkon szembe találkozom vele, idegen számomra és mégis az *én* létem, miközben tudom, hogy minden erőfeszítésem ellenére soha nem fogok találkozni vele. Ha azonban a másik szeret engem, akkor *meghaladhatatlanná* válok, ami azt jelenti, hogy én kell legyek az abszolút cél; ebből a szempontból meg vagyok mentve az *eszközszerűségtől*; világ-közegében-létem pontos megfelelőjévé válik számomra-való-transzcendenciámnak, hiszen függetlenségem abszolút védve van. A tárgy, amivé a másiknak tenni kell, egy objektum-transzcendencia, egy olyan abszolút referenciaközpont, amely körül puszta *eszközként* rendeződik el a világ összes eszköz-dolga. Ugyanakkor, mint a szabadság abszolút határa, vagyis minden érték abszolút forrása, védett vagyok minden esetleges leértékeléstől; én vagyok az abszolút érték. S amennyiben saját másikért-való-létemet állítom, önmagamat állítom mint értéket. Amikor tehát azt akarjuk, hogy szeressenek, akkor azt akarjuk, hogy a másik által tételezett értékek teljes rendszerén túl helyezkedjünk el, minden értékelés feltételeként és minden érték objektív alapjaként. Rendszerint ez a követelés képezi tárgyát a szerelmesek között lezajló beszélgetéseknek, történjen az akár úgy, mint *A mennyország kapujá*ban,[48] hogy az, aki azt szeretné, hogy szeressék, az önmagunkon való túllépés aszketi-

[48] André Gide: A mennyország kapuja, in uő.: *Pásztorének,* ford. Gyergyai Albert, Budapest, Európa, 1970.

kus moráljával azonosul, és e túllépés ideális határát kívánja megtestesíteni, akár pedig abban a sokkal gyakoribb formában, hogy a szerető fél azt követeli, a szeretett lény cselekedeteiben áldozza fel a hagyományos erkölcsöt, és izgatottan igyekszik kideríteni, hogy a szeretett lény „elárulná-e a barátait", „lopna-e", „gyilkolna-e" érte stb. Ebből a szempontból létemnek a másik *tekintete elől* el kell tűnnie; vagy inkább egy más struktúra tekintetének tárgya kell legyen: már nem egy „ez"-ként vagyok látható a sok közül a világ hátterén, hanem a világnak kell belőlem kiindulva feltárulnia. Ha a szabadság felbukkanása idézi elő, hogy egy világ létezik, akkor – mint e felbukkanás határfeltételének – magának a világ felbukkanásának a feltételeként kell léteznem. Annak kell lennem, akinek az a funkciója, hogy a fákat, vizeket, városokat és mezőket és a többi embert létezővé tegye, hogy azokat azután a másiknak adja át, aki a világban rendelkezik velük, ugyanúgy, ahogy a matrimonikus társadalmakban az anya nem azért kapja nevét és címeit, hogy megőrizze azokat, hanem hogy azonnal átruházza gyermekeire. Bizonyos értelemben, ha szeretve kell lennem, akkor az a tárgy vagyok, amelyen keresztül a világ a másik számára létezni fog; más értelemben pedig én vagyok a világ. Ahelyett, hogy egy olyan „ez" lennék, amelyik a világ hátterén bontakozik ki, az a tárgy-háttér vagyok, amelyen a világ bontakozik ki. Így biztosítva vagyok: a másik tekintete már nem dermeszt végességbe; nem rögzíti létem abba, ami egyszerűen csak *vagyok*; nem *tekinthetnek* rám úgy, mint csúnyára, kicsire, véznára, mert ezek a jellemzők szükségszerűen létem faktikus behatárolásával járnak, és végességemet végességként gondolják el. Persze lehetőségeim továbbra is transzcendált lehetőségek, holt-lehetőségek maradnak, de minden lehetőség az enyém. A világ összes holt-lehetősége vagyok, amivel megszűnök az a lét lenni, amely más léteken vagy saját cselekedetein keresztül érti meg magát; a szeretet szemléletében, amit követelek, egy abszolút totalitásként kell adva lennem, s ennek alapján kell megérthetővé válnia minden létnek és az összes cselekedetemnek. Egy híres sztoikus megfogalmazást kissé elferdítve azt mondhatnánk, hogy „a szeretett lény háromszor is megbotolhat". A bölcs ideálja és azé, aki azt akarja, hogy szeressék, abban megfelel egymásnak, hogy mindkettő tárgy-totalitás kíván lenni, amelyet valami átfogó szemlélettel érhetnénk el, s ez a szemlélet a szeretett lény és a bölcs világbeli cselekedeteit olyan egyedi struktúrákként ragadná meg, amelyek csak a totalitás felől értelmezhetők. S ahogy a bölcsesség olyan állapotként adódik, amelyet egyfajta abszolút átváltozás révén érhetünk el, a másik szabadságának is teljesen át kell változnia ahhoz, hogy szeretett lénnyé változtasson.

Ez a leírás eddig elég pontosan megfelel az úr-szolga viszony hegeli leírásának. Ugyanaz az úr a szolgának, mint ami a szerető lény akar lenni a szeretett lény számára. Az analógia azonban ezzel ki is merül, hiszen Hegelnél az úr csak

mellékesen és úgymond implicit módon igényli a szolga szabadságát, míg a szerető *mindenekelőtt* ezt követeli. Ennek megfelelően, ha a másiknak szeretnie kell engem, akkor szabadon kell választania, hogy éppen engem szeretet. Tudjuk, hogy a szeretetre alkalmazott köznapi szóhasználatban a szeretett lényt *választottnak* nevezzük. Ez a választás azonban nem lehet relatív és esetleges: a szeretőt felingerli és leértékelve érzi magát, mihelyt azt gondolja, hogy a szeretett lény *a többi közül* választotta őt. „Tehát ha nem jöttem volna ebbe a városba, ha nem jártam volna »ezekhez«, akkor nem is ismertél volna meg, nem is engem szerettél volna?" Ez a gondolat elkeseríti a szerető felet: szeretete így csupán egy szeretet lesz a sok közül, behatárolja a szeretett fél és saját fakticitása, s találkozásuk esetleges volta: *világban lévő* szeretetté válik, tárggyá, amely feltételezi a világot, és amely mások számára is létezhet. Amit követel, azt ügyetlenül és a „tárgyisággal" beszennyezve fejezi ki; azt mondja: „Egymásnak lettünk teremtve", sőt, a „rokonlelkek" kifejezést is alkalmazza. Ám ez értelmezésre szorul: nagyon jól tudja, hogy az „egymásnak lettünk teremtve" egy eredendő választásra utal. Ez a választás lehet Istené, mint azé a lényé, aki maga abszolút választás; ám Isten itt csak a követelés végső határát képviseli. A szerető tulajdonképpen azt igényli, hogy a másik abszolút választást hajtson végre rá vonatkozóan, ami azt jelenti, hogy a szeretett lény világban-benne-létének szerető-létnek kell lennie. A szeretett lénynek ez a felbukkanása egy szerető lény szabad választásának formáját kell öltse. S mivel a másik az alapja saját objektum-létemnek, azt követelem tőle, hogy léte szabad felbukkanásának kizárólagos és abszolút célja az legyen, hogy *engem* választ, vagyis, hogy azért válassza a létet, hogy az én tárgyiságomat és fakticitásomat megalapozza. A fakticitás így „*meg van mentve*". Már nem az az elgondolhatatlan és meghaladhatatlan adottság, amely elől menekülök, hanem az, ami számára a másik szabadon létezővé teszi magát; olyan cél, amit ő ad magának. Megfertőztem a másikat fakticitásommal, de mivel csak annyiban fertőztem meg, amennyiben szabadság, visszaadja nekem visszanyert és elfogadott fakticitásként: azért alapja, hogy az alkothassa célját. E szeretet alapján tehát másképpen ragadom meg saját elidegenedésemet és fakticitásomat. Amennyiben másikért-való, már nem egy tény, hanem egy jog. Létezésem azért van, mert *meg van szólítva*. Amennyiben állítom ezt a létezést, az tiszta nagylelkűséggé válik. Azért vagyok, mert elpazarolom magam. Ezek az erek a kezemen, amiket szeretek, jóságom miatt léteznek. Azért vannak szemeim, hajam, szemöldököm, mert jó vagyok, és mert kimeríthetetlenül pazarlom azokat egy határtalan nagylelkűséggel arra a kimeríthetetlen vágyra, amellyé a másik teszi szabadon magát. Amíg nem szerettek minket, aggodalommal töltött el ez az igazolatlan és igazolhatatlan protuberancia, ami létezésünk volt; ahelyett, hogy „feleslegnek" éreznénk magunkat, azt érezzük, hogy ezt a létezést a legapróbb

részletéig is visszanyertté és akarttá teszi egy olyan abszolút szabadság, amelynek ugyanakkor e létezés a feltételét alkotja – s hogy önmagunkat saját szabadságunkon keresztül akarjuk. Ez alkotja a szeretet örömének alapját, mihelyt létezik: igazolva érezzük, hogy létezünk.

Ugyanakkor azonban, ha a szeretett lény szerethet minket, nagyon közel kerül ahhoz, hogy feloldjuk szabadságunkban: hiszen az a szeretve-lenni, amit mi óhajtunk, már a másikért-való-létünkre alkalmazott ontológiai bizonyíték. Objektív lényegünk maga után vonja a *másik* létezését, és megfordítva, a másik szabadsága alapozza meg lényegünket. Ha az egész rendszert belsővé tudnánk tenni, önmagunk alapjává válnánk.

Ez tehát a szerető lény valódi célja, amennyiben szeretete vállalkozás, vagyis saját maga ki-vetítése. Ennek a kivetítésnek konfliktust kell okoznia. A szeretett lény a szerető felet csupán egy objektum-másikként ragadja meg a sok közül, vagyis a világ hátterén észleli, transzcendálja és felhasználja. A szeretett lény *tekintet*. Nem tudja arra használni transzcendenciáját, hogy túllépéseinek végső határt szabjon, s szabadságát sem arra, hogy önmagát bilincselje meg vele. A szeretett lény tehát nem akarhat szeretni. A szerető félnek el kell csábítania a szeretett lényt; s szeretete nem különbözik e csábításra irányuló vállalkozásától. A csábításban egyáltalán nem próbálom felfedni szubjektivitásom a másik számára; ezt egyébként is csak a másikat *nézve* tudnám megtenni; a tekintettel azonban eltüntetném a másik szubjektivitását, viszont én pontosan azt akarom magamba olvasztani. Csábítani annyi, mint teljes mértékben és kockázatként állítani másik számára lévő tárgyiságomat, önmagamat az ő tekintetébe helyezni, és azzá tenni magam, akit a másik néz, vállalni a *nézve-lenni* veszélyét, hogy új kiindulópontra tegyek szert, és saját tárgyiságomban és által sajátítsam el a másikat. Nem vagyok hajlandó elhagyni azt a területet, ahol tárgyiságomat megtapasztalom; ezen a területen akarom megvívni a harcot, úgy, hogy *igéző tárggyá* válok. Könyvünk második részében az igézettséget *állapotként* határoztuk meg: azt mondtuk, hogy az igézettség annak nem-tételező tudata, hogy a lét jelenlétében *semmik* vagyunk. A csábítás a másiknál saját semmiségének tudatát szeretné a csábító tárggyal szemközt megvalósítani. A csábítással létteljességgé próbálom tenni magamat és *ilyennek ismertetem el*. Ennek eléréséhez jelentéssel bíró tárggyá teszem magam. Cselekedeteimnek két irányt is *jelezniük* kell. Egyrészt azt, amelyet hibásan szubjektivitásnak neveznek, és amely inkább a lét egyfajta objektív és rejtett mélysége; a cselekedetet nem pusztán önmagáért hajtjuk végre, hanem az valós és lehetséges cselekedetek végtelen sorát is jelzi, amelyet objektív és rejtett létem konstituensének tartok. Tehát megpróbálom irányítani azt a transzcendenciát, amely engem transzcendál, s holt-lehetőségeim végtelenére utalni, pontosan azért, hogy meghaladhatatlan legyek, s ponto-

san azért, mert az egyetlen meghaladhatatlan a végtelen. Másrészt minden egyes cselekedetem a lehetséges-világ legnagyobb sűrűségét próbálja jelezni, és a világ legátfogóbb régióihoz kapcsoltan kell megjelennie számomra – akár a szeretett lénynek *jelenítem meg* a világot, és magamat olyan közvetítővé próbálom tenni, aki elengedhetetlen a másik és a világ kapcsolatához, akár egyszerűen csak a világ fölötti kimeríthetetlenül variálható hatalmamat kívánom demonstrálni (pénz, hatalom, kapcsolatok stb.). Az első esetben végtelen mélységgé próbálom tenni magam, a második esetben azonosulni próbálok a világgal. E különböző eljárásokon keresztül meghaladhatatlanként *nyújtom* magam *[je me propose]*. Ez a propozíció nem elégedhet meg önmagával, hanem a másik körülzárását is jelenti, nem bírhat tényleges értékkel a másik szabadságának beleegyezése nélkül, amelynek csapdába kell ejtenie magát azzal, hogy semminek ismeri el önmagát abszolút létteljességemmel szemben.

Azt mondják majd, hogy önmagunk kifejezésének ezek a különböző kísérletei már *feltételezik* a nyelvet. Ezt nem vitatjuk; sőt, azt állítjuk: ezek a kifejezések *maguk* a nyelv, vagy ha jobban tetszik, együttesen a nyelv egyik alapvető módját alkotják. Hiszen, ha léteznek is olyan pszichológiai, történelmi problémák, amelyek *ennek* a bizonyos nyelvnek a létezését, elsajátítását és használatát érintik, nem létezik olyan probléma, amelyet a nyelv feltalálásának neveznek. A nyelv nem valamilyen járulékos fenoménje a másikért-való-létnek: a nyelv eredendően a másikért-való-lét, vagyis az a tény, hogy egy szubjektivitás önmagát másik számára való tárgynak tapasztalja. Egy puszta tárgyi univerzumban a nyelvet egyáltalán nem tudnánk „feltalálni", hiszen a nyelv eredendően feltételez valamilyen viszonyulást a másikhoz; a másikért-valók interszubjektív viszonyaiban pedig egyáltalán nem kell feltalálnunk, mivel az már eleve adott a másik elismerésében. Pusztán abból a tényből kifolyólag, hogy bármit is teszek, szabadon elhatározott és végrehajtott cselekedeteimnek, lehetőségeim felé való ki-vetüléseimnek csak kívül van értelmük, s ez az értelem mindig megvonja magát tőlem és pusztán csak tapasztalom, szóval pusztán ebből a tényből kifolyólag már nyelv *vagyok*. Heideggernek ebben az értelemben – és csak ebben az értelemben – igaza van, amikor kijelenti: *az vagyok, amit mondok*.[49] A nyelv nem a már kész emberi teremtmény valamilyen ösztöne, és nem is szubjektivitásunk találmánya; ám nem kell a „Dasein" tiszta „önmagán-kívül-létére" sem visszavezetni. A *condition humaine* részét alkotja, vagyis eredendően annak a tapasztalatát, hogy mit tud csinálni az önmagáért-való másikért-való-létéből,

[49] A megfogalmazás forrása A. de Waehlens: *La philosphie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, 99. Vö. Heideggernek azzal a szövegével is, amit Waehlens idéz: „Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und beiher laufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit…" (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 6.).

és ezenfelül e tapasztalat meghaladását és alkalmazását olyan lehetőségekre, amelyek az én lehetőségeim, vagyis azokra a lehetőségeimre, hogy ez vagy az legyek a másik számára. Semmiben sem különbözik tehát a másik létezésének elismerésétől. A másiknak mint tekintetnek a felbukkanása a nyelvnek mint létem feltételének felbukkanásával jár. Ez az első nyelv nem szükségszerűen a csábítás, találkozni fogunk majd más formáival is, hiszen az előzőekben már megállapítottuk, hogy semmilyen elsődleges magatartásmód nem létezik a másikkal szemben, és hogy ezek a magatartásmódok kört alkotnak, mindegyikük maga után vonja a másikat. S a csábítás sem feltételezi a nyelvnek semmilyen megelőző formáját: a csábítás teljes egészében a nyelv megvalósításával egyenlő. Ez azt jelenti, hogy a nyelv teljes valójában és egy csapásra feltárulhat a csábítás révén a kifejezés elsődleges létmódjaként. Magától értetődik, hogy a nyelv fogalmába itt a kifejezés minden fenoménjét beleértjük, nem csak az artikulált beszédet, amely csupán egy levezetett és másodlagos fenomén – ennek megjelenése már történeti vizsgálódás tárgyát alkothatja. A nyelvnek – különösen a csábításban – nem az a célja, hogy *megismerni valót nyújtson*, hanem hogy tapasztalathoz juttasson.

Ebben az igéző nyelv megtalálására irányuló elsődleges törekvésemben azonban a sötétben tapogatózom, mivel itt csupán a másik számára való tárgyiságom absztrakt és üres formájában tartom fenn magam. El sem tudom képzelni, milyen hatásai lesznek gesztusaimnak és magatartásmódjaimnak, mivel azokat mindig egy olyan szabadság kaparintja magához és alapozza meg, amely túllép rajtuk, és mivel jelentésük csak akkor lehet, ha ez a szabadság ruházza fel jelentéssel őket. Kifejezéseim „értelme" tehát mindig megvonja magát tőlem; soha nem tudom pontosan, hogy azt mondom-e, amit mondani akarok, sőt még azt sem, hogy értelmes *vagyok-e*; ehhez arra lenne szükség, hogy ugyanabban a pillanatban, hogy beszélek, a másikban is olvassak, ami eleve kizárt. S így a tudás hiányában, hogy mit is fejez ki valójában a másiknak, nyelvemet az önmagamon kívülre menekülés tökéletlen fenoménjének látom. Mihelyt megnyilatkozom, csupán feltételezni tudom az értelmet, amit kinyilvánítottam, röviden, azt az értelmet, ami vagyok, hiszen ebben a tekintetben kinyilvánítani és lenni ugyanaz. A másik mindig itt van, jelen van, és mindig úgy tapasztalom, hogy ő ruházza fel a nyelvet annak értelmével. Minden kifejezésem, minden gesztusom, minden szavam konkrét bizonyíték a másik elidegenítő valóságára. Nemcsak a pszichopata mondhatja – a hatáspszichózisok esetében például[50] –, hogy „ellopják gondolataimat". A kifejezés ténye maga egy gondolatlopás, hiszen a gon-

[50] Egyébként a hatáspszichózis, ahogy a pszichózisok általában, kitűnő tapasztalatot nyújt egy metafizikai tényről, amelyet a mítoszok is tolmácsolnak: az elidegenedés tényéről. Egy őrült nem tesz egyebet, mint hogy megvalósítja a *condition humaine*-t.

dolatnak egy elidegenítő szabadság közreműködésére van szüksége ahhoz, hogy tárggyá válhasson. Ezért a nyelvnek ez az első aspektusa – mivel én használom azt a másik számára – *szent*. A szent tárgy egy olyan tárgy a világban, amely egy világon túli transzcendenciát jelez. A nyelv számomra annak a szabadságát, vagyis transzcendenciáját tárja fel, aki engem csendben hallgat.

De a másik számára továbbra is jelentéssel bíró tárgy maradok – olyan, amilyen mindig is voltam. Nem létezik semmilyen útvonal, amely tárgyiságomból kiindulva a másikat transzcendenciámhoz vezetné. A magatartásmódok, a kifejezések, a szavak mindig csak más magatartásmódokat, más kifejezéseket, más szavakat jelezhetnek számára. A nyelv tehát egy mágikus tárgynak a tulajdonsága marad számára – ami maga is egy mágikus tárgy: egy távolból ható dolog, amelynek a másik pontosan ismeri hatását. A szó tehát *szent*, amikor én használom, és *mágikus*, amikor a másik hallgatja. A nyelvet nem ismerem jobban, mint a másik számára létező testemet. Nem tudom hallani magamat, amikor beszélek, és látni, amikor mosolygok. A nyelv problémája szigorúan párhuzamos a testek problémájával, s az egyikre érvényes leírások érvényesek a másikra is.

Ettől függetlenül azonban az igézésnek, még ha a másikban egy igézett-létet váltott is ki, a szeretetet nem sikerül minden további nélkül kiváltania. Megigézhet minket egy szónok, egy színész, egy egyensúlyozóművész: ez azonban nem jelenti azt, hogy szeretjük is. Persze nem tudjuk levenni róla a szemünket; de ettől még a világ hátteréből emelkedik ki, s az igézés a tárgyát nem a transzcendencia végső céljaként tételezi; épp ellenkezőleg, *ő* a transzcendencia. Mikor kezd tehát szeretni maga a szeretett lény is?

A válasz egyszerű: amikor arra vetül ki, hogy szeressék. Az objektum-másiknak önmagában soha nincs elegendő ereje ahhoz, hogy a szeretetet kiváltsa. Ha a szeretet ideálját a másiknak mint másiknak, vagyis mint néző szubjektivitásnak az elsajátítása jelenti, akkor ez az ideál csak a szubjektum-másikkal és nem az objektum-másikkal való találkozásom alapján vetíthető ki. A csábítás az objektum-másikat, aki engem elcsábítani próbál, csak olyan *értékes* tárggyá képes feldíszíteni, amelyet „birtokolni kell". Arra talán késztetni tud, hogy sokat kockáztassak meghódításáért, ám ezt a vágyat, mely egy világ közegében lévő tárgy elsajátítására irányul, nem szabad összekevernünk a szeretettel. A szeretet a szeretett lénynél csak abból a tapasztalatból születhet meg, amelyre elidegenedése és a másik felé való eltávolodása során tesz szert. De még ha ez megvan is, akkor is csak úgy változik szeretővé, ha arra vetül ki, hogy szeressék, vagyis, ha nem egy testet akar meghódítani, hanem a másik szubjektivitását mint olyat. Az egyetlen elképzelhető eszköz ennek az elsajátításnak a megvalósításához az, hogy megszerettesse magát. Így láthatóvá válik, hogy szeretni lényegileg annyi, mint megszerettetni magunkat. Ebből az alábbi újabb ellentmondás és konflik-

tus adódik: mindkét fél teljesen rabjává válik a másiknak, amennyiben a másik azt akarja, hogy csak őt szeresse; ugyanakkor azonban mindketten olyan szeretetet követelnek a másiktól, amely semmiképp sem redukálható arra, hogy „őt szeressék". Tulajdonképpen azt követelik, hogy a másiknak anélkül, hogy eredendően törekedne arra, hogy szeressék, szeretettségéről mint szabadsága objektív határáról, mint transzcendenciája választásáról és elkerülhetetlen alapjáról, mint a lét totalitásáról és a legfőbb értékről egyszerre kontemplatív és affektív szemlélete legyen. A másiktól ilyen formában megkövetelt szeretet nem *kérhet* semmit: puszta egyoldalú elköteleződés. Ám ez a szeretet csak a szerető követeléseként létezhet. A szerető fél egészen máshogy van rabul ejtve: saját követelése ejti rabul, pontosan azért, mert a szeretet arra irányuló követelés, hogy szeressenek minket, egy olyan szabadság, amely testet akar ölteni, amely kívülséget követel; olyan szabadság tehát, amely maga játssza el másik felé való eltávolodását, s mint szabadság saját elidegenedését követeli. A szerető szabadsága magában abban az erőfeszítésben, hogy a másik tárgyként szeresse, elidegenedik és másikért-való-testté változik, vagyis egy másik felé való eltávolodás dimenziójával együtt hozza létre önmagát; állandóan elutasítja, hogy tiszta ipszeitásként tételezze magát, mivel önmagának mint önmagának az állítása a másiknak mint tekintetnek az eltűnésével és az objektum-másik felbukkanásával járna, a dolgok olyan állapotával, amelyben még a lehetősége is eltűnne annak, hogy szeressék, mivel a másik a maga tárgyi dimenziójára redukálódna. Ez az elutasítás tehát a szabadságot függővé teszi a másiktól, a másik mint szubjektivitás pedig a másikért-való szabadságának áthághatatlan határává válik, végállomássá és végcéllá, mivel ő őrzi a szerető fél létének kulcsát. Itt újra a szeretet ideáljára lelünk: az elidegenített szeretetre. Ám itt az idegeníti el saját szabadságát, aki azt akarja, hogy szeressék, pontosan annyiban, amennyiben azt akarja. Szabadságom a másik tiszta szubjektivitásának, annak a szubjektivitásnak a jelenlétében idegenedik el, amely objektivitásomat megalapozza; az objektum-másikkal szemben egyáltalán nem tudna elidegenedni. Ebben az utóbbi formában a szeretett fél elidegenedése, amiről a szerető fél álmodik, ellentmondásos lenne, mivel eleve csak úgy tudná megalapozni a szerető fél létét, hogy a világ más tárgyai felé transzcendálná; ez a transzcendencia tehát az általa meghaladott tárgyat nem tudná egyszerre transzcendált tárgyként és minden transzcendencia határát alkotó tárggyá tenni. Egy szerelmespáron belül tehát mindkét fél az a tárgy kíván lenni, aki számára a másik szabadsága egy eredeti szemléletben elidegenedik. Ez a szemlélet azonban, amely egyszerűen a szeretet lenne, csak az önmagáért-való önmagának ellentmondó ideálja, s mindkét fél csak pontosan annyira idegenedik el, amennyire azt a másiktól is megköveteli. Mindkét fél azt akarja, hogy a másik szeresse anélkül, hogy számolnának azzal, hogy szeretni annyi, mint azt

akarni, hogy szeressenek minket, és ezért amikor azt akarják, hogy a másik szeresse őket, csupán azt akarják, hogy a másik azt akarja, hogy ők szeressék. A szerelmi viszonyok tehát egy végtelen utalásrendszert alkotnak, amely analóg a tudat puszta „reflektáló-reflektált" rendszerével – a „szeretet" *értékének* ideális jelével ellátva, ami a tudatok egyfajta fúzióját jelenti, melyben mindegyik tudat megőrzi másságát, hogy megalapozhassa a másikat. A tudatokat ezért egy felszámolhatatlan semmi választja el egymástól; azért felszámolhatatlan, mert egyszerre a két tudat kölcsönös belső tagadása és egy faktikus semmi a két belső tagadás között. A szeretet arra irányuló ellentmondásos erőfeszítés, hogy a faktikus tagadást úgy haladjuk meg, hogy közben a belső tagadást teljesen megőrizzük. Azt követelem, hogy a másik szeressen, és mindent bevetek, hogy ezt a tervemet megvalósítsam: ha azonban a másik szeret, a szeretetével magával teljesen kiábrándít, ugyanis én azt követeltem tőle, hogy kitüntetett tárgyként alapozza meg létemet, de közben tiszta szubjektivitásként tartsa fenn magát velem szemben. Mihelyt azonban szeretni kezd, szubjektumként tapasztal meg, és azonnal szubjektivitásommal szembeni objektivitásába merül el. Másikért-való-létem problémája tehát megoldatlan marad, a szerető felek mindegyike teljes szubjektivitás marad önmaga számára, semmi nem váltja fel azt a kötelességüket, hogy önmaguk számára váljanak létezővé, semmi nem emeli ki őket esetlegességükből és menti meg fakticitásuktól. Annyit azonban nyertek, hogy már nincsenek veszélyben a másik szabadságában – egészen másként azonban, mint gondolták: egyáltalán nem azért, mert a másik saját transzcendenciájának határ-tárgyává tette volna őket, hanem mert a másik szubjektivitásként tapasztalja őket és csak így akarja tapasztalni. Ez a nyereség azonban állandóan elveszíti értékét: először is azért, mert mindegyik bármikor képes arra, hogy eltépje láncait és a másikat egy csapásra *tárgyként* szemlélje. Ekkor megtörik a varázslat, a másik pusztán egy eszközzé válik a többi eszköz között, ugyan tárgy lesz a másik számára, ahogy kívánta, de eszköz-tárgy, transzcendált tárgy – az illúzió, a tükörjáték, amely a szeretet konkrét valóságát alkotja, hirtelen megtörik. Másodszor pedig azért, mert a szeretetben mindkét tudat arra törekszik, hogy saját másikért-való-létét *fedezékbe helyezze* a másik szabadságában. Ehhez az kell, hogy a másik túl legyen a világon olyan tiszta szubjektivitásként, olyan abszolútumként, amelynek köszönhetően a világ létrejön. Ám elég, ha a szerelmeseket egy harmadik *nézi*, s rögtön mindkettő nemcsak a saját tárggyá válását, hanem a másik tárggyá válását is megtapasztalja. Ebben a pillanatban a másik már nem az az abszolút transzcendencia, aki létemet megalapozza, hanem transzcendált-transzcendencia, akit nem én transzcendálok, hanem egy másik, s a hozzá fűződő eredeti viszonyulásom, vagyis az, hogy egy szerető lény szeret, holt-lehetőséggé dermed. Ez már nem az a viszony, amelyben minden transzcendencia

határ-tárgyát tapasztalja egy olyan szabadság, amely ezt a határ-tárgyat megalapozza, hanem egy szeretet-tárgy, amely teljes egészében elidegenedik egy harmadik szemlélő javára. Ez az igazi oka annak, hogy a szerelmespárok a magányt keresik. Mivel egy harmadik megjelenése, bárki is legyen az, szerelmük szétrombolását okozza. A faktikus magány azonban (egyedül vagyunk a szobámban) egyáltalán nem *de jure* magány. Még ha senki sem lát minket, akkor is *minden* tudat számára létezünk, és tudatában is vagyunk annak, hogy mindenki számára létezünk, amiből az következik, hogy a szeretetnek mint a másikért-való-lét alapvető módjának másikért-való-létezésében saját szétrombolásának forrására lelhetünk. Ezzel meghatároztuk a szeretetben rejlő három jellemzőt, amelyek lerombolhatóságát előidézik. Először is a szeretet, lényegét tekintve egyfajta csalás és egy *regressus ad infinitum*, mivel valakit szeretni annyi, mint azt akarni, hogy engem szeressenek, tehát azt akarni, hogy a másik azt akarja, hogy én szeressem. Erről a csalásról pedig a szerelmi hévben preontologikus megértéssel rendelkezünk: innen ered a szerető fél állandó elégedetlensége. Nem abból ered az elégedetlenség, ahogy gyakran állítják, hogy érdemtelennek érezzük magunkat arra, hogy szeressenek, hanem annak implicit megértéséből, hogy a szeretet szemlélete mint alapszemlélet csak egy elérhetetlen ideál. Minél jobban szeret valaki, annál jobban elveszítem *létemet*, annál jobban saját felelősségemre vagyok visszavetve, saját lenni-tudásomra. Másodszor, mindig lehetséges, hogy a másik feléledjen, egyszer csak, egyik pillanatról a másikra én is tárgyként jelenhetek meg az ő számára: innen ered a szerető fél állandó veszélyeztetettsége. Harmadszor, a szeretet olyan abszolútum, amelyet mások folyamatosan *relativizálnak*. A szeretett lénnyel egyedül kellene lennem a világban ahhoz, hogy a szerelem megőrizhesse abszolút referencia-tengely jellegét. Innen ered a szerető fél örök szégyene (vagy büszkesége – ami mögött ugyanaz húzódik meg).

Hiába próbálnék tehát beleveszni a tárgyiságba: ez az áldozatom semmire nem lenne jó; a másik igazolhatatlan szubjektivitásomra utal engem – tegye ezt akár ő maga, akár mások. Ennek belátása teljes kétségbeeséssel tölthet el minket, és egy újfajta törekvéssel járhat, amelyben a másik és önmagunk egybeolvasztását igyekszünk megvalósítani. Ennek az ideálja épp a fordítottja lenne annak, amit az imént leírtunk: ahelyett, hogy a másikat úgy próbálnám magamba olvasztani, hogy megőrizném másságát, én próbálok feloldódni a másikban, és az ő szubjektivitásában igyekszem elveszni, hogy megszabadulhassak a sajátomtól. Az ilyen vállalkozás konkrétan a *mazochista* magatartásmódban fejeződik ki: mivel a másik az alapja másikért-való-létemnek, ezért ha a másikra hárítanám a gondot, hogy magamat létezővé tegyem, már csak egy önmagában-való-lét lennék, akit viszont létében egy szabadság alapoz meg. Saját szubjektivitásomra

tehát úgy tekintek, mint ami akadály annak az elsőrendű aktusnak a végrehajtásához, amellyel a másik megalapoz létemben; mindenekelőtt saját szubjektivitásomat kell tagadnom *saját szabadságommal*. Megpróbálom tehát teljesen objektum-létemhez kötni magam, elutasítom, hogy bármivel is több legyek egy tárgynál, a másikba helyezem magam. S mivel ezt az objektum-létet a szégyenben tapasztalom meg, ezért akarom és szeretem szégyenemet mint objektivitásom legmélyebb jelét, s mivel a másik az *aktuális vágy*[51] révén ragad meg tárgyként, ezért azt akarom, hogy vágyjon rám, s egy vágy tárgyává teszem magam a szégyenben. Ez a magatartásmód eléggé hasonló lenne a szeretethez, ha a szeretetben ahelyett, hogy a másik számára transzcendenciájának határ-tárgyaként próbálnék létezni, arra törekednék, hogy csupán egy tárgynak kezeljen a többi közül, egy használati tárgynak – ám itt *saját* transzcendenciámat tagadom és nem az övét. Nem azért vetülök ki, hogy a másik szabadságát megkaparintsam, épp ellenkezőleg, azt kívánom, hogy a másik szabadsága teljesen szabad legyen és szabad akarjon lenni. Tehát minél inkább úgy érzem, hogy túllépek saját magamon más célok felé, annál jobban élvezem a transzcendenciámról való lemondást. Határesetben már csak annyi a szándékom, hogy kizárólag egy *tárgy* legyek, vagyis egy *önmagában-való*. Amennyiben azonban a szabadság, amely az enyémet feloldja, ennek az önmagában-valónak az alapjává válik, létem újra saját maga alapja lesz. A mazochizmus, ahogy a szadizmus is,[52] a bűnös lét magunkra öltése. Bűnös vagyok pusztán azért, mert tárgy vagyok. Bűnös vagyok önmagammal szemben, mivel elfogadom abszolút elidegenedésemet, és a másik szemében teszem ezt, mivel alkalmat teremtek számára, hogy bűnös legyen, mert szabadságomat mint olyat teljesen átengedem neki. A mazochizmusban nem arra törekszem, hogy a másikat megigézzem objektivitásommal, hanem hogy önmagamat igézzem meg másikért-való-objektivitásommal, vagyis, hogy elérjem, hogy a másik ugyanúgy tegyen tárggyá, ahogy én saját szubjektivitásomat nem tételezett módon *semmiként* ragadom meg, amikor annak az önmagában-valónak a jelenlétében vagyok, amit én képviselek a másik szemében. A mazochizmus olyan, mint a szédülés: nem az a szédülés, amit a hegyek szakadékai előtt, hanem amit a másik szubjektivitásának mélysége előtt érzek.

A mazochizmus azonban kudarc és annak is kell lennie: hogy önmagamat saját objektum-énemmel igézzem meg, ahhoz erről a tárgyról azt az intuitív megértést kellene tudnom létrehozni, amellyel a *másik* rendelkezik róla, s ez eleve kizárt. Az elidegenített én tehát eleve megragadhatatlan marad, már azelőtt, hogy egyáltalán hozzá bírnék fogni, hogy megigézzem magam általa.

[51] Vö. a következő fejezettel.
[52] Vö. a következő fejezettel.

A mazochista térden csúszhat, nevetséges pózokban mutathatja magát, elérheti, hogy élettelen tárgyként használják, de mindig csak a *másik számára* lesz obszcén vagy egyszerűen tehetetlen, a másik számára *szenvedi el* ezeket a megalázó pozitúrákat; mindörökre arra van ítélve, hogy *ő maga nyújtsa* ezeket a másik számára. Saját transzcendenciájában, és az által alakítja magát transzcendálandó létté, s minél inkább objektivitását próbálja érezni, annál inkább szubjektivitásának tudata árasztja el egészen a szorongásig terjedően. Különösen az a mazochista kezeli eszközként partnerét, aki fizet a nőnek, hogy megvesszőzze, s így önmagát a transzcendenciába helyezi partneréhez képest. Ily módon a mazochista végül tárgyként kezeli a másikat, és saját objektivitása felé transzcendálja. Emlékszünk például Sacher Masoch szenvedéseire, aki ahhoz, hogy önmagát megvethesse, kínozhassa, megalázó helyzetbe kényszeríthesse, azt a nagy szerelmet volt kénytelen felhasználni, amelyet a nők iránta éreztek, vagyis annak alapján kellett hatnia rájuk, ahogy azok tárgyként tapasztalták magukat hozzá képest. A mazochista objektivitása tehát mindenképpen megvonja magát tőle, sőt még az is megtörténhet, és az esetek többségében meg is történik, hogy miközben saját objektivitásának megragadására törekszik, a másik objektivitására talál rá, ez pedig szándéka ellenére szubjektivitását szabadítja fel. A mazochizmus tehát eleve bukásra van ítélve. S ezen nincs is semmi csodálkoznivaló, ha arra gondolunk, hogy a mazochizmus egy „bűn", s hogy a bűn eleve a bukás szeretetét jelenti. Itt azonban nem feladatunk a bűnre jellemző struktúrák leírása. Elegendő annyit megállapítanunk, hogy a mazochizmus szakadatlan törekvés arra, hogy a szubjektum szubjektivitását úgy semmisítsük meg, hogy a másikkal újra asszimiláltatjuk azt, s hogy ezt a törekvést a bukás fárasztó és édes tudata kíséri, egészen addig terjedően, hogy a szubjektum végül ezt a bukást tartja végcéljának.[53]

II.
A második magatartásmód a másikkal szemben: a közömbösség, a vágy, a gyűlölet, a szadizmus

A másikkal szembeni első magatartásmód kudarca alkalmat nyújthat arra, hogy átlépjek a második típusú magatartásba. Valójában azonban egyik sem első vagy második: mindkettő alapvető reakció a másikért-való-létre mint eredendő szituációra. Megtörténhet tehát, hogy annak lehetetlen volta, hogy magamba olvasszam a másik tudatát számára való objektivitásom közvetítésével, afelé terel,

[53] E leírás értelmében az exhibicionizmus legalább egy formáját is a mazochista magatartásmódok közé kell sorolnunk, azt, amikor például Rousseau a mosónők számára „nem obszcén tárgynak, hanem nevetséges tárgynak" mutatkozik. Vö. *Vallomások,* III. fejezet.

hogy tudatosan a másik felé forduljak és én *nézzem* őt. Ekkor a másik tekintetét nézni annyi, mint saját magamat az ő szabadságában tételezni, és e szabadság alapján megpróbálni szembeszállni a másik szabadságával. A konfliktus értelme tehát az lenne, hogy egyértelművé tegyem két egymással szembenálló szabadság harcát. Ennek a szándéknak azonban rögtön zátonyra kell futnia, mivel pusztán azért, mert a másikkal szemben saját szabadságomba zárkózom, már transzcendált-transzcendenciát csinálok belőle, vagyis tárgyat. Ennek a kudarcnak a történetét próbáljuk most felvázolni. Alapvető sémája könnyen megragadható: a másikkal, aki engem néz, szembeszegezem saját tekintetem. Egy tekintetet azonban nem lehet nézni: mihelyt a tekintetre tekintek, rögtön eltűnik, és már csak szemeket látok. Ebben a pillanatban a másik olyan létté válik, akit birtoklok, és aki elismeri szabadságomat. Úgy tűnik, elértem célomat, mihelyt birtokába jutok annak a létnek, amelynél tárgyiságom kulcsa található, s most már ezernyi módon el tudom érni, hogy szabadságomat megtapasztalja. Valójában azonban az egész vállalkozásom kudarcba fulladt, mivel a lét, amelyet a kezemben tartok, csak egy objektum-másik. Ez az objektum-másik pedig már elveszítette tárgyiságom kulcsát, csak egy puszta és egyszerű képpel rendelkezik rólam, amely csak objektív affekciói egyike, ami már nem érint engem; emellett pedig, ha szabadságom hatásait meg is tapasztalja, ha létére ezernyi módon hatni is tudok és minden lehetőségemmel transzcendálni tudom lehetőségeit, ezt akkor is csak úgy tudom megtenni, ha a másik egy dolog a világban, s mint ilyen már nincs abban az állapotban, hogy elismerhesse szabadságomat. Teljesen kiábrándulok, mert a másik szabadságának elsajátítására törekszem, de hirtelen észreveszem, hogy csak akkor tudok hatni a másikra, ha ez a szabadság már eltűnt előlem. A kiábrándulás lesz a mozgatórugója végső törekvéseimnek, hogy szabadságára azon a tárgyon *keresztül* próbáljak rálelni, ami a másik számomra, és hogy olyan kitüntetett magatartásmódokat találjak, amelyek ezt a szabadságot a másik testének teljeskörű elsajátításán keresztül sajátítják el. Ezek a törekvések kétségtelenül eleve kudarcra vannak ítélve.

Az is megtörténhet azonban, hogy a „tekintetet nézni" a saját másikért-valólétemre való eredendő reagálás, ami azt jelenti, hogy világban való felbukkanásomban úgy is választhatom magam, mint aki a másik tekintetét nézi, s hogy saját szubjektivitásomat a másik szubjektivitásának eltűnésére is építhetem. Ezt a magatartásmódot *a másikkal szembeni közömbösségnek* fogjuk nevezni. Valamifajta másokkal szembeni *vakságról* van itt tehát szó. A „vakság" kifejezésnek azonban nem szabad tévútra vezetnie minket: ezt az „vakságot" nem elszenvedem, ahogy az állapotokat; a másikkal szembeni saját vakságom *vagyok*, s ez a vakság a másikért-való-lét implicit megértését foglalja magában, vagyis a másik mint tekintet transzcendenciájának megértését. Ez a megértés egyszerűen

csak annyit jelent, hogy önmagamat álcázásra determinálom. Egy faktikus szolipszizmust teremtek ekkor; a többiek az alakokat jelentik számomra, akik az utcán mennek, a mágikus tárgyakat, amelyek gyaníthatóan távolra is hatni tudnak, és amelyekre meghatározott magatartásmódokon keresztül én is hatni tudok. Alig foglalkozom velük, úgy teszek, mintha egyedül lennék a világon, csak érintem „az embereket", ahogy a falat érintem, ha véletlenül nekimegyek és falas lesz a kabátom, úgy kerülöm ki őket, ahogy az akadályokat kerülöm ki, objektív szabadságuk csupán „ellenségességi együttható" számomra. Eszembe sem jut, hogy ők is *nézni* tudnának engem. Persze van némi ismeretük rólam, ez az ismeret azonban nem érint meg: létük puszta modifikációiról van szó, amelyek nem jutnak el hozzám, és amelyeket beszennyez az, amit „elszenvedett szubjektivitásnak" vagy „objektív szubjektivitásnak" nevezünk, vagyis azt fejezik ki, amik ők, és nem azt, ami én vagyok, hanem csupán cselekedetem rájuk gyakorolt hatásait jelentik. Ezek az „emberek" funkciók: az ellenőr csupán az ellenőrzés funkciója; a pincér csupán a vendégek kiszolgálásának funkciója. Így tudom saját érdekeim szerint leginkább felhasználhatóvá tenni őket, amennyiben megismerem használatuk *kulcsát* és azokat az „utasításokat", amelyekkel működésbe hozhatók. Ebből ered az a „moralista" pszichológia, amellyel a francia 17. század szolgált számunkra; ebből erednek azok a 18. századi értekezések: Beroalde de Verville *Moyen de parvenir*je, Laclos *Veszedelmes viszonyok*ja, Hérault de Séchelles *Traité de l'ambition*ja, amelyek *gyakorlati* ismeretekkel szolgálnak a másikról és arról a művészetről, ahogy a másikra hatni tudunk. A vakságnak ebben az állapotában céltudatosan eltekintek a másik abszolút szabadságától – mint önmagában-való-létem és másikért-való-létem, és különösen mint „másik számára való testem" alapjától. Bizonyos értelemben megnyugszom; „arcátlan" vagyok, vagyis semmilyen tudattal nem rendelkezem arról, hogy a másik rögzíteni képes lehetőségeimet és testemet; éppen az ellenkezője vagyok annak, amit *félénkségnek* neveztünk. Könnyedséget érzek, nem zavar saját magam, mert nem vagyok *kívül*, nem érzem, hogy el lennék idegenítve. A vakságnak ez az állapota sokáig fenn tud maradni, elemi rosszhiszeműségem gyökerébe fészkelve be magát, állandó meghosszabbításokkal több évre is kiterjedhet, sőt egy egész életre is: vannak emberek, akik anélkül halnak meg, hogy – néhány rövid és szörnyű megvilágosodástól eltekintve – egyáltalán gyanítanák, hogy mi a *másik*. Ám még ha teljesen bele is merülünk ebbe a vakságba, akkor is mindig érzünk valami elégedetlenséget. S mint minden rosszhiszeműség esetében, itt is a rosszhiszeműség maga nyújtja számunkra azokat a motivációkat, amelyekkel kiléphetünk belőle: mert a másikkal szembeni vakság egyben *objektivitásom* minden eleven megértését is megszünteti. A másik mint szabadság és objektivitásom mint elidegenedett-én mégis *itt vannak*, ész-

lelhetetlenek, tematizálatlanok, ám a világ és saját világban-benne-létem megértésében magában mégis adottak. A kalauz, még ha puszta funkcióként tekintem is, funkciójával mégis egy kívül-létre utal engem, akkor is, ha ezt a kívül-létet nem ragadom meg és nem is megragadható. Ebből egy állandó hiányérzet és nyugtalanságérzet keletkezik. A másik felé irányuló alapvető kivetülésem – bármilyen magatartásmódot vegyek is fel – ezért kettős természetű: egyrészt védem magam azzal a veszéllyel szemben, amit a másik-szabadságában-való-kívül-létemmel megteremtek, másrészt arra használom a másikat, hogy totalizáljam azt a detotalizált totalitást, ami vagyok, hogy bezárjam a nyitott kört, s végül elérjem, hogy én legyek saját magam alapja. A másik mint tekintet eltűnése azonban egyrészt igazolhatatlan szubjektivitásomra vet vissza és létemet a megragadhatatlan önmagában-valóra irányuló törekvő-törekvésre redukálja: a másik nélkül a maga teljességében és pőreségében ragadom meg a szabad létnek azt a szörnyű szükségszerűségét, ami osztályrészem, vagyis azt a tényt, hogy csak önmagamra háríthatom a gondot, hogy önmagamat létezővé tegyem, még akkor is, ha nem én választottam azt, hogy legyek, és hogy *megszülessek*. Másrészt azonban, a másikkal szembeni *vakság* ugyan megszabadít a félelemtől, hogy a másik szabadságában veszélyben legyek, mégis magában foglalja e szabadság implicit megértését. Az objektivitás végső fokába helyez tehát éppen abban a pillanatban, amikor azt gondolhatnám magamról, hogy kizárólag és abszolút módon csak szubjektivitás vagyok, mert anélkül látnak, hogy tapasztalni tudnám, hogy néznek, és hogy meg tudnám védeni magam „nézett-létem" tapasztalatától. Úgy birtokolnak, hogy képes lennék afelé fordulni, aki birtokol. A másik tekintetként való közvetlen tapasztalásában megvédem magam, amennyiben tapasztalom a másikat, és megmarad az a lehetőségem, hogy tárggyá tegyem a másikat. Ha azonban a másik már tárgy a számomra, *miközben néz*, akkor veszélyben vagyok anélkül, hogy tudnék róla. *Vakságom* tehát nyugtalanság, mert egy olyan megragadhatatlan és „pásztázó tekintet" kíséri, amelyben benne rejlik a kockázat, hogy anélkül idegenít el, hogy egyáltalán tudnék róla. Ennek a nyugtalanságnak egy újfajta törekvést kell kiváltania bennem, amellyel szintén a másik szabadságát próbálom megkaparintani, ami azt jelenti, hogy visszafordulok az objektum-másikhoz, akit csak érintek, mint egy tárgyat, és megpróbálom eszközként használni, hogy szabadságát elérjem. Csakhogy éppen azért, mert a „másikra" mint *tárgyra* irányulok, nem követelhetem tőle transzcendenciáját, sőt mivel magam is a másik objektiválásának síkján helyezkedem el, még csak el sem tudom gondolni, hogy mit akarok elsajátítani. Ezért egy ingerült és ellentmondásos magatartásmódot veszek fel a tárggyal szemben: nemcsak nem vagyok képes megszerezni tőle, amit akarok, hanem e törekvésem ráadásul még annak a tudásnak az eltűnésével is jár, amely felvilágosítana arról,

hogy mit akarok; a másik szabadságának reménytelen keresésére vállalkozom, s a végrehajtás során egy olyan kutatásnak *elkötelezve találom magam*, amely már eleve értelmetlen; minden arra irányuló erőfeszítésem, hogy visszaadjam az értelmét ennek a kutatásnak, csak azzal a hatással jár, hogy még jobban eltünteti azt, s csak fokozza csodálkozásom és nyugtalanságom, pontosan úgy, mint amikor egy álmomra akarok visszaemlékezni, de az kifolyik kezeim közül, s csak egy teljes, de tartalom nélküli tudás homályos és nyugtalanító benyomását hagyja maga után, pontosan úgy, mint amikor megpróbálok tisztázni valamit, amire rosszul emlékszem, s éppen ez az utólagos magyarázat teszi homályossá a dolgot.

Azt az eredendő törekvésemet, amellyel a másik szabad szubjektivitását számomra-való-objektivitásán keresztül akarom megragadni, *szexuális vágynak* nevezzük. Talán csodálkozni fognak, hogy az elsődleges magatartásmódok szintjén, melyek egyszerűen azt az eredendő módot mutatják meg, ahogy a másikért-való-létet megvalósítjuk, egy olyan fenomén említésével találkoznak, amelyet rendszerint a „pszicho-fiziológiai reakciók" közé sorolunk. A vágy mint tudati tény a pszichológusok többsége számára szoros korrelációban áll nemi szerveink természetével, s szerintük csak a nemi szervek mélyebb vizsgálatán keresztül érthetjük meg a vágyat. Mivel a különböző testi struktúrák (emlősök, elevenszülők stb.), és a nemi szervek egyes struktúrái (méh, méhkürt, petefészek stb.) abszolút esetlegesek és egyáltalán nem tartoznak a „tudat" vagy a „Dasein" ontológiájába, ezért úgy tűnik, hogy a szexuális vággyal is ugyanez a helyzet. Ahogy a nemi szervek csak esetleges és részleges információt nyújtanak testünkről, a nekik megfelelő vágy is csak pszichikai életünk esetleges modalitása, vagyis csak a biológiára támaszkodó empirikus pszichológia szintjén írhatjuk le. Ezt nagyon jól mutatja a *szexuális ösztön* kifejezés, amelyet a vágy és minden ahhoz kötődő pszichikus struktúra számára tartunk fenn. Az ösztön fogalma mindig a pszichikai élet esetleges formációira vonatkozik, amelyekre az a kettősség jellemző, hogy azonos kiterjedésűek az élettartammal – vagy legalábbis egyáltalán nem a „történetünkből" származnak –, ugyanakkor azonban nem vezethetők le a pszichikum lényegéből. Az egzisztencialista filozófiák ezért gondolták azt, hogy nem kell behatóan foglalkozniuk a szexualitással. Különösen Heidegger, aki egyetlen apró utalást sem tesz a szexualitásra egzisztenciális analitikájában, ezért az ő „Dasein"-ja aszexuálisként jelenik meg előttünk. Persze tekinthetjük úgy, hogy csupán egy esetlegesség az „emberi valóság" számára, hogy éppen „maszkulin" vagy „feminin", mondhatjuk, hogy a szexuális különbség problémájának semmi köze az *egzisztencia (Existenz)* problémájához, hiszen a férfi ugyanannyira „létezik", mint a nő, se jobban, se kevésbé.

Ezek az érvek azonban nem teljesen meggyőzőek. Azt minden további nélkül elfogadjuk, hogy a szexuális különbség a fakticitás területéhez tartozik. Ám ennek feltétlenül azt kell jelentenie, hogy az „önmagáért-való" csak „véletlenül" szexuális lény annak az esetlegességnek köszönhetően, hogy *ilyen* teste van? El tudjuk vajon fogadni, hogy az a mérhetetlenül fontos dolog, amit a szexuális élet jelent, csak ráadásként járul a *condition humaine*-hez? Már első pillantásra is feltűnik, hogy a szexuális vágy, és ellentéte, a szexuális irtózás a másikért-valólét alapvető struktúrái. Nyilvánvaló, hogy ha a szexualitás lényege a *nemi szervben* mint az ember fiziológiai és esetleges meghatározottságában rejlene, nem lenne feltétlenül szükséges a másikért-való létéhez. Ám nincs-e jogunk feltenni a kérdést, hogy vajon a probléma véletlenül nem ugyanabból származik-e, mint az, amellyel az érzetekkel és az érzékszervekkel kapcsolatban találkoztunk? Az ember, állítják, azért szexuális lény, mert nemi szervekkel rendelkezik. És ha fordítva van? Mi van, ha a nemi szerv csak eszköz és az alapvető szexualitás *képe*; mi van, ha az ember csak azért rendelkezik nemi szervvel, mert eredendően és alapvetően szexuális lény, amennyiben olyan lény, amely a világban más emberekkel való kapcsolatban létezik? A gyermeki szexualitás megelőzi a nemi szervek fiziológiai érettségének állapotát; az eunuchok továbbra is vágyakoznak. Ahogy sok idős ember is. Az a tény, hogy nemi szervvel *rendelkezünk*, amely alkalmas a megtermékenyítésre és az örömszerzésre, csak egy fázisát és egy aspektusát képviseli szexuális életünknek. A szexualitásnak van egy olyan módja, amely a „kielégülés lehetőségével" jár, és a kifejlődött nemi szerv ezt a lehetőséget képviseli és konkretizálja. De léteznek más módjai is a szexualitásnak, amelyek nem járnak kielégüléssel, s ha ezekre a módokra is figyelemmel vagyunk, rá kell jönnünk, hogy a szexualitás a születés pillanatában jelenik meg és csak a halál pillanatában tűnik el. Egyébként a pénisz megduzzadása vagy más fiziológiai jelenségek soha nem tudják megmagyarázni vagy előidézni a szexuális vágyat – ugyanúgy, ahogy az erek összehúzódása vagy a pupilla beszűkülése (és e fiziológiai elváltozások egyszerű tudata) sem képes megmagyarázni és kiváltani a félelmet. A testnek mindkét esetben fontos szerep jut, de ahhoz, hogy pontosan megértsük a jelenséget, a világban-benne-létről és a másikért-való-létről kell beszélnünk: egy emberi lényre vágyom és nem egy rovarra vagy egy puhatestűre, és annyiban vágyom rá, amennyiben van, és amennyiben én magam szituációban vagyok a világban, s ő egy másik számomra és én is egy *másik* vagyok számára. A szexualitás alapvető problémája tehát így fogalmazható meg: vajon a szexualitás a fiziológiai természetünkből adódó esetleges véletlen-e, vagy az önmagáért-másikért-való-lét egy szükségszerű struktúrája? Pusztán abból a tényből kifolyólag, hogy a kérdés ebben a formában vetődik fel, eldöntése már az ontológia hatáskörébe esik. Az ontológia pedig csak akkor képes megtenni

ezt, ha előbb pontosan meghatározza és rögzíti a másikért való szexuális létezés jelentését. Szexuális lénynek lenni valójában azt jelenti, a test leírásánál használt kifejezéssel élve, mint szexuálisan létezni egy olyan másik számára, aki számomra ugyancsak szexuálisan létezik, és persze úgy, hogy a másik *számomra,* ahogy én is az ő számára, se nem szükségszerűen, se nem elsősorban *heteroszexuális* létező, csupán egy szexuális lény általában. Az önmagáért-való nézőpontjából tekintve a másik szexualitásának ez a megragadása nem lehet a másik elsődleges vagy másodlagos nemi jellegeinek puszta érdektelen kontemplációja. A másik *elsősorban* nem azért szexuális lény számomra, mert szőrzetének helyéből, kezeinek vaskosságából, hangjának mélységéből, testi erejéből arra következtetek, hogy hímnemű. Ezek már levezetett következtetések, amelyek egy előzetes állapotra utalnak. A másik szexualitásának eredendő megértése, ahogy azt megéljük és elszenvedjük, csak a *vágy* lehet; a másik szexuális létét a másikra vágyakozva fedezem fel (esetleg önmagamról felfedezve, hogy képtelen vagyok vágyni rá), vagy a rám irányuló vágyát ragadom meg. A vágy pedig egyszerre fedi fel előttem az *én* szexuális létemet és az *ő* szexuális létét, az *én* testemet mint nemi szervet és az *ő* testét. A nemiség ontológiai rangjának és természetének eldöntésében tehát a vágy vizsgálatára vagyunk utalva. Mi tehát a vágy?

S először is *mire irányul* a vágy?

Itt rögtön vissza kell utasítanunk a felfogást, hogy a vágy a gyönyörre vagy a szenvedés megszüntetésére irányuló vágyakozás lenne. Nem látjuk ugyanis, hogy ebből az immanens állapotból hogyan tudna kilépni a szubjektum, hogy vágyát egy tárgyhoz „kapcsolja". Minden szubjektivista és immanencia párti elmélet kudarcot vall annak megmagyarázásában, hogy egy *nőre* vágyunk, nem egyszerűen saját kielégülésünkre. Jobb lesz tehát, ha a vágyat transzcendens tárgya alapján határozzuk meg. Ettől függetlenül azonban teljesen hibás lenne azt állítani, hogy a vágy a vágyott tárgy „fizikai birtoklására" irányul, ha itt birtoklás alatt azt értjük: szeretkezni valakivel. A szexuális aktus persze megszabadít egy időre a vágytól, és az is megtörténhet, hogy bizonyos esetekben kifejezetten a vágy elérendő eredményének tartjuk – amikor a vágy például fájdalmas és terhes számunkra. Ám ekkor magának a vágynak tárggyá kell válnia, amelyet úgy tételezünk, mint amin „túl kell jutni", és ez csak a reflexív tudat segítségével történhet. Márpedig a vágy önmagában reflektálatlan; önmagát nem tudja olyan tárgynak tételezni, amelyen túl kell jutnunk. Csak egy romlott ember jeleníti meg magának saját vágyát, csak ő kezeli tárgyként, gerjeszti fel, csillapítja le, különíti el a kielégüléstől stb. S meg kell jegyezni, hogy itt a vágy válik vágyottá. A hiba abból ered, hogy azt tanultuk, a szexuális aktus túljuttat minket a vágyon. Egyrészt tehát valamilyen ismeretet kapcsolunk magához a vágyhoz, másrészt a vágy lényegét nem érintő, külsőleges indokokkal (gyer-

meknemzés, az anyaság szentségként való kezelése, az ejakuláció által kiváltott élvezet különleges ereje, a szexuális aktus szimbolikus értéke) kívülről kapcsoljuk hozzá azt a gyönyört, amely normális esetben a vágy kielégítését okozza. Az átlagember sem képes elképzelni más célt vágya számára, szellemi lustaságából és konformizmusából eredően, mint az ejakulációt. Ezért szokták a vágyat ösztönnek felfogni, amelynek eredete és célja szigorúan fiziológiai, hiszen – állítják – az embernél például a vágy oka az erekció, megszüntetője pedig az ejakuláció. A vágy azonban önmagában egyáltalán nem implikálja a szexuális aktust, nem tételezi azt tematikus módon, még csak nem is törekszik rá, ahogy az látható is, ha nagyon fiatal gyerekekről van szó, vagy olyan felnőttekről, akik nem ismerik a szerelem „technikáját". S a vágy nem irányul semmilyen speciális szeretkezési módra sem; ezt igen jól bizonyítja a szeretkezési módok sokrétűsége, melyek társadalmi osztályok szerint változnak. Általánosabban, a vágy nem *cselekvésre* irányuló vágy. A „cselekvés" csak később bukkan fel, kívülről csatlakozik a vágyhoz, és egyfajta gyakorlottságot tesz szükségessé: létezik egyfajta szerelmi technika, amelynek saját eszközei és céljai vannak. Mivel tehát a vágy sem saját elfojtását nem képes végső céljaként tételezni, sem egy meghatározott cselekedetet nem képes választani végső céljául, ezért pusztán és egyszerűen csak egy transzcendens tárgyra irányuló vágy. Itt újra azzal az affektív intencionalitással találkozhatunk, amelyről az előző fejezetben beszéltünk, és amelyet Scheler és Husserl írtak le. De miféle tárgyra vágyunk? Mondjuk azt, hogy a vágy egy *testre* való vágyakozás? Bizonyos értelemben ez tagadhatatlan. De pontosan kell érteni mindezt. Persze a test gerjeszti fel a vágyat: egy kar, egy lopva megpillantott kebel, egy láb – talán. De először is világosan látni kell, hogy a lábra vagy a felfedett kebelre mindig csak az egész test mint organikus totalitás jelenlétének alapján vágyunk. Maga a test mint totalitás el lehet takarva, láthatok csupán egy meztelen kart is. Ám az egész test ott van, mindig az alapján ragadom meg a kart karként, s ugyanúgy jelen van, ugyanúgy kötődik a karhoz, amit látok, ahogy a szőnyeg mintái, amelyeket lábam eltakar, kötődnek hozzá és jelen vannak azoknál a mintáknál, amelyeket látok. S vágyam nem téved: nem fiziológiai összetevők halmazához járul, hanem egy teljes emberalakhoz; sőt, egy *szituációban lévő* alakhoz. A viselkedés, ahogy majd később látni fogjuk, sokban hozzájárul a vágy felélesztéséhez. Márpedig a viselkedéssel együtt a környezet is adott, és végső soron a világ is. Ezzel pedig hirtelen az egyszerű fiziológiai késztetés ellenpólusánál találjuk magunkat: a vágy a világot tételezi és a testre a világból kiindulva vágyik, a kézre az egész testből. Pontosan azt az utat követi, amelyet az előző fejezetben leírtunk, s amelynek során a másik testét a világban elfoglalt szituációjából kiindulva ragadtuk meg. Ebben egyébként nincs is semmi különös, hiszen a vágy nem más, mint azon alapvető formák egyike, ame-

lyeket a másik testének feltárulása magára ölthet. Ám pontosan ezért a testre nem mint puszta materiális tárgyra vágyunk: a puszta materiális tárgy valójában nincs *szituációban*. Így tehát az az organikus totalitás, amely közvetlenül jelen van a vágy számára, csak annyiban lehet a vágy tárgya, amennyiben nemcsak az életet, hanem ezenfelül még a hozzá kapcsolódó tudatot is feltárja. Ahogy azonban látni fogjuk, a másiknak az a fajta szituációban-léte, amit a vágy feltár, teljesen önálló típust képvisel. A szóban forgó tudat egyáltalán nem a vágyott tárgy egy *tulajdonsága*, vagyis nem más, mint a világ tárgyainak lefolyását összefogó értelem, pontosan annyiban, amennyiben ezt a lefolyást az *én* világom veszi körül, lokalizálja, és a lefolyás annak képezi részét. Persze vágyhatunk egy olyan nőre is, aki alszik, de csak annyiban, ha ez az alvás a tudat hátterén jelenik meg. A tudat tehát mindig a vágyott test horizontján marad: ő alkotja annak *értelmét* és egységét. Egy eleven test mint organikus totalitás, amely a horizonton szituációba lép a tudattal: ez az a tárgy, amelyre vágyam *irányul*. S mit akar a vágy ettől a tárgytól? Erre addig nem tudunk válaszolni, míg nem válaszolunk meg egy előzetes kérdést: *ki* vágyik?

Aki vágyik, minden kétséget kizáróan *én* vagyok, s a vágy szubjektivitásom egyedi módozatát alkotja. A vágy tudat, mivel vágy csak önmaga nem pozicionális tudataként létezhet. Mégsem kell azt hinnünk, hogy a vágyakozó tudat a gondolkodó tudattól például csak tárgya természetét illetően különbözik. Az önmagáért-valónak az, hogy önmagát vágyként választja, nem azt jelenti, hogy létrehoz egy vágyat, ám eközben maga közömbös és változatlan marad, ahhoz hasonlóan, ahogy a sztoikus ok hozza létre okozatát: ezzel a létezésnek olyan síkjára lépnénk, amelynek semmi köze az önmagáért-való létsíkjához, aki önmagát metafizikai létként választja. Mint láthattuk, minden tudat fenntart egy bizonyos kapcsolatot saját fakticitásával. Ez a kapcsolat azonban az egyik tudatmódról a másikra áttérve változhat. A fájás tudatának fakticitása például egy állandó menekülésként feltárt fakticitás. Ugyanez azonban nem érvényes a vágy fakticitására. A vágyakozó ember sajátos módon *létezik* saját testeként, és ezzel a létezés önálló szintjére helyezi magát. A kettő megegyezik abban, hogy a vágy sem csupán *kívánás*, egy tiszta és átlátszó *kívánás*, amely testünkön keresztül céloz meg egy bizonyos tárgyat. A vágy *zavaros*. S ez a kifejezés segítségünkre lehet abban, hogy pontosabban meghatározzuk a vágy természetét: szembe szoktuk állítani a zavaros vizet és a tiszta vizet; a zavaros tekintetet a tiszta tekintettel. A zavaros víz még mindig víz; megőrzi annak folyékonyságát és alapvető tulajdonságait; ám átlátszóságát „megzavarja" egy megragadhatatlan jelenlét, amely egyesül vele, amely mindenhol ott van, és mégsincs ott sehol, amitől úgy tűnik, mintha a víz önmagától besűrűsödött volna. Persze mindezt meg lehet magyarázni apró részecskék jelenlétével, amelyek a folyadékban megkö-

tődtek: ez a magyarázat azonban a *tudós* magyarázata. Mi eredendően úgy ragadjuk meg, mint amit egy láthatatlan *valami* jelenléte változtatott meg, ami nem különbözik a víztől magától és puszta faktikus ellenállásként mutatkozik meg. A vágyakozó tudat azért *zavaros*, mert analógiát mutat a zavaros vízzel. Ennek az analógiának a pontosításához megéri a szexuális vágyat a vágy más formáival összehasonlítani, például az éhségével. Az éhség, ahogy a szexuális vágy is, a test egy bizonyos állapotát feltételezi, amit úgy határozhatunk meg, mint a vér tápanyagszegénységét, fokozott nyálelválasztást, a gyomor összehúzódását stb. Ezek a különböző fenomének a másik nézőpontjából vannak leírva és osztályozva. Az önmagáért-valónak puszta fakticitásként jelennek meg. Ez a fakticitás azonban *nem veszélyezteti* az önmagáért-való természetét magát, mert az önmagáért-való közvetlenül elmenekül előle lehetőségei felé, vagyis az éhségkielégítés egy olyan állapota felé, amelyről a második részben megállapítottuk, hogy az éhség önmagában-önmagáért-valóját alkotja. Az éhség tehát a testi fakticitás puszta meghaladása, s amennyiben az önmagáért-való nem tételezett formában tudatot alkot erről a fakticitásról, közvetlenül meghaladott fakticitás formájában lesz tudatában. A test itt a *múlt*, a *meghaladott*. Persze a szexuális vágyban is megtalálhatjuk ezt a minden étvágyban közös struktúrát: egy testi állapotot. A másik különböző fiziológiai elváltozásokat képes nyugtázni (a pénisz erekcióját, a mellbimbók megkeményedését, a keringési rendszer módosulásait, a testhőmérséklet emelkedését stb.). S e fakticitás a vágyakozó tudatként létezik. A vágyott test *ennek alapján* – vagy szívesen mondanánk: *ezen keresztül* – jelenik meg kívánatosnak. Ha azonban beérnénk ezzel a leírással, akkor a szexuális vágy *pőre* és *tiszta* vágyként jelenne meg, amely az ivás vagy az evés iránti vágyhoz lenne hasonlítható. A fakticitástól való puszta menekülést jelentene más lehetőségek felé. Márpedig mindenki tudja, hogy mély szakadék választja el a szexuális vágyat a többi vágytól. Ismerjük ezt a túlságosan is híres mondást: „Szeretkezz egy csinos nővel, amikor csak kedved tartja, ahogy egy pohár vizet szoktál inni, amikor szomjas vagy", és mindenki tudja azt is, mennyire nem kielégítő, sőt megbotránkoztató mindez a szellem számára. Mert nem úgy kívánunk meg egy nőt, hogy teljes egészében a vágyon kívül maradunk; a vágy *behálóz* minket; a vágyamnak cinkosa vagyok. Vagy inkább a vágy teljes mértékben a testtel való cinkosságba veti magát. Mindenki csak saját tapasztalatához fordulhat ez ügyben: tudjuk, hogy a szexuális vágyba belegabalyodik a tudat, mintha hagyná, hogy a fakticitás elárassza, már nem menekül előle, és a vágyba való passzív beleegyezésben rögzül. Más pillanatokban úgy tűnik, hogy a fakticitás magában a menekülésben árasztja el a tudatot, és homályossá teszi önmaga előtt. *Ténnyé* sűrűsödik. A vágy megnevezésére használt kifejezések is elég jól érzékeltetik ezt a sajátosságot. Azt mondjuk, hogy a vágy *megragad*

minket, *eláraszt minket*, *átjár minket*. El tudjuk képzelni, hogy ugyanezeket a szavakat az éhség megjelölésére használjuk? Az éhségről vajon az az elképzelésünk, hogy „eláraszt" minket? Ennek kizárólag akkor lenne értelme, ha csak az elgyengüléssel kapcsolatos benyomásainkra koncentrálnánk. Ezzel szemben már a legkisebb vágy is eláraszt minket. Nem tudjuk távol tartani magunktól, mint az éhséget, és „más dologra gondolni", miközben a test-háttér jeleként megőriznénk a nem tételező tudat egyfajta semleges hangoltságát. *A vágy a vágyba való beleegyezés.* Az elnehezült és elalélt tudat az álomhoz hasonló bágyadtságba rögzül. Mindenki megfigyelhette a másiknál a vágynak ezt a megjelenésmódját: a vágyakozó embert hirtelen nehézkes nyugalom tölti el, ami pedig ijedséggel tölt el minket; szemei mozdulatlanná válnak és félig lecsukódnak, gesztusait nehézkes és sűrű nyugalom járja át; sokan mintha elaludnának. S amikor „harcolunk a vággyal", pontosan ennek a bágyadtságnak állunk ellen. Ha sikerül ellenállnunk, a vágy, mielőtt eltűnne, teljesen pőrévé és tisztává válik – az éhséghez hasonlóan; s azután jön a „felébredés"; tisztának érezzük tudatunkat, de a fejünk nehéz és szívünk még sebesen ver. Persze ezek a leírások nem megfelelőek: inkább csak azt a módot jelölik, ahogyan a vágyat interpretáljuk. Mindeközben azonban jelzik a vágy elsődleges tényét: a vágyban a tudat egy másik síkon választja azt, hogy saját fakticitásaként létezzen. Már nem menekül attól, hanem megpróbál alárendelődni saját esetlegességének, amikor egy másik testet – vagyis egy másik esetlegességet – kívánatosnak érez. Ebben az értelemben a vágy nemcsak a másik testének, hanem az én saját testemnek a feltárulását is jelenti. S nem abban a formában, hogy ez a test *eszköz* vagy *nézőpont*, hanem hogy puszta fakticitás, vagyis esetlegességem szükségszerűségének puszta esetleges formája. *Érzem* a bőrömet, az izmaimat és a lélegzetemet, és nem azért érzem őket, hogy valami *felé* transzcendáljam, ahogy az emóciókban vagy az étvágyban teszem, hanem mint egy eleven és tehetetlen adottságot, nem a világra irányuló cselekvésem rugalmas és önálló eszközét, hanem mint *szenvedélyt*, amelyhez kötve vagyok, és amelynek köszönhetően veszélynek vagyok kitéve a világban. Az önmagáért-való *nem* ez az esetlegesség: bár továbbra is akként létezik, de saját testének mámorát elszenvedi, vagy ha jobban tetszik, ez a mámor pontosan az a mód, ahogyan saját testeként létezik. A nem tételező tudat engedi, hogy testté váljon, test *szeretne lenni*, és csak a teste. A vágyban a test ahelyett, hogy pusztán az az esetlegesség lenne, amely elől az önmagáért-való saját lehetőségei felé menekül, az önmagáért-való legközvetlenebb lehetőségévé válik. A vágy nem egyszerűen a másik testére irányuló vágy, ugyanazon cselekedet egységében a nem tételezetten megélt ki-vetülés elmerül saját testében is. A vágy végső szintje tehát az eszméletvesztés lehetne, mint a testbe való beleegyezés utolsó foka. Ebben az értelemben azt állíthatjuk, hogy a vágy egy test vágya egy másik

testre. Valójában olyan vágyódás, amely a másik teste *felé* irányul, de amelyet az önmagáért-való saját testével kapcsolatos mámorként él meg: s a lét, amely vágyik, az *önmagát testté tevő* tudat.

Ha viszont igaz, hogy a vágy egy olyan tudat, amely testté teszi magát, hogy elsajátítsa a másik testét, amelyet a tudattal a horizonton szituációban lévő organikus totalitásként ragad meg, akkor mit is jelent valójában a vágy? Avagy miért teszi magát a tudat testté – illetve törekszik hiábavalóan erre –, és mit vár vágya tárgyától? Könnyű válaszolni a kérdésre, ha meggondoljuk, hogy a vágyban *a másik jelenlétében* teszem magam eleven testté azért, *hogy a másik eleven testét sajátítsam el*. Ez annyit jelent, hogy nem csupán a másik vállait vagy csípőjét ragadom meg, nem csupán egy előttem álló testet vonok magamhoz: hanem a másikat azzal a különös eszközzel ragadom meg, amit a testem jelent, amennyiben a tudat épp teljesen átitatja. Ebben az értelemben, amikor megfogom a másik vállait, nem csupán azt mondhatom, hogy testem egy eszköz, amely a vállak megérintésére szolgál, hanem hogy a másik vállai is eszközök számomra, hogy felfedezzem saját testemet mint fakticitásom, vagyis eleven testem megigéző feltárulását. A vágy tehát egy test elsajátításának vágya, amennyiben ez az elsajátítás saját testemet eleven testként tárja fel számomra. Azt a testet azonban, amit el akarok sajátítani, *húsként* akarom elsajátítani. Márpedig az eleven test elsősorban nem az én számomra van: a másik teste aktualitásban lévő szintetikus formaként jelenik meg. Mint láthattuk, a másik testét nem tudjuk tiszta húsként észlelni, vagyis olyan elkülönült tárgyként, amely a többi *ez*-zel pusztán külsődleges viszonyban áll. A másik teste eredendően szituációban lévő test; a hús ezzel szemben *a jelenlét tiszta esetlegességeként* jelenik meg. Általában elrejtik a smink, a ruhák stb.; sőt, elrejtik a *mozdulatok* is; semmi sem kevésbé „hússzerű", mint egy táncosnő, legyen akár meztelen is. A vágy arra való törekvés, hogy kivetkőztessük a testet mozgásaiból, ahogy a ruháiból szoktuk, és tiszta húsként tegyük létezővé. A vágy a másik testének *megtestesülésére* való törekvés. A simogatás ebben az értelemben jelenti a másik testének elsajátítását: nyilvánvaló, hogy ha a simogatásnak csak gyöngéd érintésnek, végigsimításnak kellene lennie, nem állhatna kapcsolatban azzal a törekvő vággyal, amelyet kielégíteni igyekszik; csak a felszínen maradna, mint a tekintet, és simogatással nem tudnám *elsajátítani* a másikat. Tudjuk, mennyire kiábrándító ez a közismert mondás: „Két bőrfelület érintkezése." A simogatás nem akar puszta *érintkezés* lenni; úgy tűnik, csak az ember képes érintkezéssé redukálni a simogatást, és ekkor el is veszíti sajátos értelmét. Mert a simogatás nem puszta érintés, hanem *megformálás*. Amikor simogatom a másikat, a simogatással ujjaim alatt a másik húsa születik meg. A simogatás azoknak a szertartásoknak az együttese, amelyek révén a másik *megtestesül*. Azonban, vetik majd fel, nem testesült-e már

meg eleve a másik? Tulajdonképpen *nem*. A másik húsa számomra eddig explicit módon nem létezett, mivel eddig a másik szituációban lévő testét ragadtam meg; és számára sem létezett, mivel transzcendálta lehetőségei és a tárgyak felé. A simogatásból a másik számomra való és önmaga számára való húsként születik meg. S húson itt nem a test egy *részét* értjük, mint amilyen a hámréteg, a kötőszövet, vagy éppen a bőrfelület, s természetesen nem is a „nyugalomban lévő" vagy elszunnyadt testről van itt szó, még ha gyakran ekkor tárul is fel számunkra a másik húsa. A simogatás a húst úgy tárja fel, hogy kivetkőzteti a testet a cselekvésből, elszakítja azoktól a lehetőségektől, amelyek körülveszik: a simogatás arra született, hogy a cselekedet alatt felfedje a tehetetlenség szövedékét – vagyis a tiszta „itt-létet" –, amely a cselekedetet fenntartja. Például a másik kezét *megfogva* és *megsimogatva* a *megfogás* alatt, amit *először* ez a kéz jelent, feltárom a hús és a csontok kiterjedését, ami a megfogható; s tekintetem is simogat, amikor a kavargás alatt, amit a táncos lábai először jelentenek nekem, felfedi a combok holdfehér felületének kiterjedését. A simogatás tehát semmiben nem különbözik a vágytól: szemeinkkel simogatni, illetve vágyni ugyanazt jelenti; *a vágy úgy fejeződik ki a simogatásban, ahogy a gondolkodás a nyelvben*. S a simogatás pontosan úgy tárja fel a másik húsát, mint nekem *és a másiknak* létező húst. Ám nagyon sajátos módon teszi ezt: amikor a másikat megfogom, akkor persze feltárul számára transzcendált-transzcendenciájának tehetetlensége és passzivitása; ez azonban nem a simogatás. A simogatásban nem a cselekvésben lévő szintetikus formaként létező testem simogatja a másikat, hanem a húsként létező testem idézi elő a másik húsának megszületését. A simogatás arra születik, hogy az élvezettel a másik – számomra és számára adott – teste szülessen meg, mint *megérintett* passzivitás, amennyiben saját testem azért teszi magát hússá, hogy passzivitásán keresztül érintse meg a másik testét, vagyis úgy, hogy inkább önmagát simogassa, mint a másik testét. A szerelmes mozdulatoknak ezért van egyfajta bágyadtságuk, amit majdhogynem tanultnak nevezhetnénk: nem annyira a másik teste egy *részének megfogásáról* van szó, hanem saját testünknek a másikéhoz való *hozzáigazításáról*. Nem annyira a másik megérintéséről, a szó aktív értelmében, hanem *mellé helyezéséről*. Mintha élettelen tárgyként hordoznám saját karomat, s csak a nő csípőjére *helyezném*; mintha ujjaim, amelyekkel *végigsimítom* karját, tehetetlen dolgokként lennének kezem végéhez csatolva. A másik húsának feltárulása tehát saját húsomon keresztül jön létre. Azért testesülök meg a vágyban és a simogatásban, amelyek a másik húsát kifejezik, hogy a másik megtestesülését valósítsam meg; s a simogatás a másik inkarnációját *megvalósítva* saját inkarnációmat is felfedi számomra; vagyis azért teszem hússá magam, hogy hozzásegítsem a másikat, hogy *önmaga számára* és *számomra* megvalósíthassa saját húsát, s a simogatásban megszülető húsom a másik szá-

mára való *hús, amely a másikat húsként teszi megszületővé*. Lehetővé teszem, hogy húsával érezze húsomat, hogy ezzel kényszerítsem arra, hogy húsnak érezze magát. A *birtoklás* így valójában *kettős és kölcsönös inkarnációként* jelenik meg. A vágyban tehát azért törekszünk a tudat inkarnációjának megvalósítására (ez az, amit az imént a tudat besűrűsödésének, zavaros tudatnak stb. neveztünk), hogy ezzel megvalósítsuk a másik inkarnációját.

Már csak a vágy *indítékát*, vagy ha jobban tetszik, értelmét kell meghatároznunk. Hiszen aki követte a leírásokat, amelyekkel itt megpróbálkoztunk, annak már régóta világossá kellett válnia, hogy az önmagáért-valónak létezni annyit jelent, mint itt-léte abszolút esetlegessége alapján megválasztani saját létmódját. A vágy tehát egyáltalán nem pusztán *megesik* a tudattal, ahogy a felforrósodás esik meg a vasdarabbal, amelyet a láng felé közelítek. A tudat vágynak választja magát. Ehhez persze nem árt, ha van motivációja: nem vágyom akármire, akármikor. Viszont a könyv első részében már rámutattunk, hogy motiváció mindig a múlt felől támad, s hogy a tudat ruházza fel azt súlyával és értékével, *visszafordulva* felé. Semmi különbség tehát a vágy motivációjának megválasztása és egy olyan felbukkanás értelme között – mégpedig a tartam három ek-sztatikus dimenziójában –, amit egy önmagát vágyakozóvá tevő tudat hajt végre. Ez a vágy, ahogy az emóciók vagy a képzelet vagy általában az önmagáért-való minden magatartásmódja, jelentéssel bír, amely létrehozza és meg is haladja azt. Az általunk felvázolt leírásnak semmi különösebb érdekessége nem lenne, ha nem oda vezetne, hogy az alábbi kérdést kelljen feltennünk: *miért* semmíti magát a tudat vágy formájában?

Egy vagy két előzetes megjegyzés segítséget nyújthat e kérdés megválaszolásában. Először is meg kell jegyeznünk, hogy a vágyakozó tudat nem egy változatlan világ hátterén vágyik a maga tárgyára. Másként fogalmazva, nem arról van szó, hogy a vágyott dolgot egy bizonyos „ez" formájában jelenítjük meg egy olyan világ hátterén, amely megtartja eszközszerű viszonyait és eszközösszefüggésekké szerveződését. Ugyanaz a helyzet a vággyal is, mint az emóciókkal: más helyütt[54] megállapítottuk, hogy az emóció nem egy emocionális tárgy megragadását jelenti egy változatlanul maradó világban: hanem mivel az érzelem a tudat és a tudat világhoz való viszonyulásainak teljes megváltozásával jár, ezért a világ radikális megváltozásában fejeződik ki. A vágy hasonlóképpen az önmagáért-való radikális megváltozását jelenti, mivel a vágyban az önmagáért-való teljesen más létsíkon teszi magát létezővé, testét másként determinálja létezésre, saját fakticitásával itatja át önmagát. S ennek megfelelően a világnak is újfajta módon kell létrejönnie számára: a vágynak saját világa van. Ha a testemet már

[54] Vö. *Egy emóció-elmélet vázlata*.

nem olyan eszköznek érzem, amelyet semmilyen más eszköz nem képes használni, vagyis nem a világbeli cselekedeteim szintetikus szerveződésének, ha húsként élem meg, akkor a világ tárgyait húsomra való utalásként ragadom meg. Ez azt jelenti, hogy passzívvá teszem magam e tárgyakhoz képest, és a tárgyak e passzivitás nézőpontjában és által tárulnak fel számomra (mivel a passzivitás a test és a test továbbra is nézőpont). A tárgyak ekkor azt a transzcendens összességet alkotják, amely saját inkarnációmat tárja fel. Az érintkezés *simogatássá* válik, vagyis észlelésemet már nem a tárgy *használata* és a jelen meghaladása alkotja egy bizonyos cél felé. A vágyakozó magatartásban egy tárgyat észlelni annyi, mint önmagamat simogatni általa. Tehát nem annyira egy tárgy formájában, hanem annak eszközszerűségében, anyagában vagyok érzéki (szilárd, sima, langyos, csúszós, érdes stb.), vágyakozó észlelésemben pedig a dolgok *húsát* fedezem fel. Ingem dörzsöli a bőrömet és én érzem ezt: az ing, amely általában a legtávolabbi tárgy a számomra, közvetlen érzéki dologgá válik, a levegő forrósága, a szél, a napsugarak stb., mind egy bizonyos módon vannak jelen számomra, távolság nélkül helyeződnek rám, és húsomat saját húsukkal fedik fel nekem. Ebből a nézőpontból a vágy nem csupán a tudat besűrűsödése saját fakticitása által, hanem ezzel párhuzamosan a vágyon keresztül a világ magához köti a testet; a világ a vágyban *magához köt*; a tudat elmerül egy testben, amelyik elmerül a világban.[55] Itt tehát az ideál a világ-közegében-lét; az önmagáért-való egy világ-közegében-létet próbál megvalósítani, ami világban-benne-létének végső ki-vetülését alkotja. A kéjt ezért kapcsolják össze olyan gyakran a halállal – a halál szintén egyfajta metamorfózis vagy „világ-közegében-létté" válás. Mindenki ismeri például a „tetszhalál" témáját, amelyet minden irodalomban nagyon gazdagon kiaknáztak.

A vágy azonban elsősorban és túlnyomó részt nem a világhoz való viszonyulás. A világ itt csak a *másikhoz* való viszonyulások hátttereként jelenik meg. A világ általában csak a másik *jelenlétének* alkalmával tárul fel a vágy világaként. Mellékesen feltárulhat *ennek* a másiknak a *távollétében* is, sőt *mindenki más távollétében* is. De már megállapítottuk, hogy a távollét a másik hozzám való konkrét egzisztenciális viszonyulását jelenti, s a másikért-való-lét eredeti hátterén jelenik meg. Persze, amikor a testemet magányosan fedezem fel, akkor is képes vagyok hirtelen húsnak érezni magam, „fuldokolni" a vágyban, és a világot „fullasztónak" érezni. Ez a magányos vágy azonban *egy bizonyos* másikra vagy egy meghatározatlan másik jelenlétére való felhívás. Arra vágyom, hogy önma-

[55] Persze itt is, mint mindenhol máshol, számolni kell a dolgok ellenségességi együtthatójával. A szóban forgó tárgyak nem pusztán „simogatóak". A simogatás általános perspektívájában „simogatásellenesként" is megjelenhetnek, vagy valamilyen durvaság, rossz hangzás, keménység formájában, amely – pontosan azért, mert a vágy állapotában vagyunk – elviselhetetlen fájdalmat okoz.

gamat egy másik hús révén vagy számára tárjam fel húsként. Megpróbálom megbűvölni és jelenlevővé tenni a másikat; a vágy világa üresen jelzi a *másikat*, akit hívok. A vágy tehát egyáltalán nem egy véletlen fiziológiai esemény, testünk valamiféle viszketegsége, amely véletlenségből a másik húsához köt minket. Épp ellenkezőleg, ahhoz, hogy a saját húsom és a másik húsa *legyen*, a tudatnak előzőleg a vágy öntőformájába kell beletöltenie magát. A vágy a másikkal való viszonyaink egy eredendő módja, amely a másikat a vágy világának hátterén vágyott hússá teszi.

Most már kibonthatjuk a vágy mélyebb értelmét. A másik tekintetére adott primordiális reakciómban magamat tekintetté teszem. Amikor azonban a tekintetet nézem, ahhoz, hogy megvédhessem magam a másik szabadságától és azt szabadságként transzcendálni tudjam, a másik szabadságának és tekintetének el kell tűnnie: a *szemeket* látom, egy világ-közegében-létet látok. Innentől kezdve a másik megvonja magát tőlem: hatni szeretnék szabadságára, sajátommá akarom tenni, vagy legalábbis magamat el akarom ismertetni vele mint szabadságot. Ez a szabadság azonban már halott, már egyáltalán nem abban a *világban* van, ahol az objektum-másikkal találkozom, hiszen éppen hogy transzcendens a világhoz képest. Persze meg tudom ragadni a másikat, meg tudom fogni, meg tudom lökni; ha rendelkezem a szükséges hatalommal, kényszeríteni tudom erre vagy arra a cselekedetre, ilyen vagy olyan mondatok kimondására: ám mindez csak olyan, mint amikor nyakon próbálok csípni valakit, de csak a kabátja marad a kezemben, ő maga pedig elszalad. A kabátot, a levedlett bőrét birtoklom csupán. Csak egy testet tudok megkaparintani, egy pszichikai tárgyat, amely a világ közegében létezik, s bár e test minden cselekedetét értelmezni tudom a szabadság terminusaival, már teljesen elveszítettem ennek az értelmezésnek a kulcsát: csak egy fakticitásra tudok hatni. Ha meg is őrzöm a másik transzcendens szabadságáról való *tudásomat*, ez a tudás csak irritál engem, mivel egy olyan valóságra utal, amely eleve elérhetetlen számomra, és mindig csak azt tárja fel, hogy *híján vagyok* a másiknak, hogy mindent csak „vakon" teszek, minden máshonnan nyeri értelmét, egy olyan létezés szférájából, amelyből eleve ki vagyok zárva. Kegyelemért kiálthatok vagy bocsánatot kérhetek, de soha nem fogom tudni, hogy ez a behódolás mit jelent a másik szabadságán belül és számára. Egyébként ezzel együtt a *tudásom* is megváltozik: elveszítem a *nézvelenni* pontos értelmét, ami – mint tudjuk – az egyetlen mód a másik szabadságának megtapasztalására. Egy olyan vállalkozásnak kötelezem el tehát magam, amely fölött egészen értelméig terjedően elveszítettem a kontrollt. Elveszett vagyok a másikkal szemben, akit nézek és megérintek, de nem tudok vele mit kezdeni. Olyan ez, mint amikor valamilyen *túlnan* üres emlékét őrzöm arról, amit éppen látok és tapintok, egy túliét, amelyről tudom, hogy éppen azt aka-

rom birtokolni. Ilyenkor *teszem magam vággyá*. A vágy egy igéző magatartás. Mivel a másikat csak objektív fakticitásában tudom megragadni, szabadságát ebbe a fakticitásba dermesztem: azt kell elérnem, hogy „megkössön" – ahogy egy krémről mondjuk, hogy megköt –, oly módon, hogy a másik önmagáért-valója testének felszínére bukkanjon, egész testén szétterjedjen, s amikor testét érintem meg, ezzel végül szabad szubjektivitását érinthessem meg. Ez a *birtoklás* szó valódi értelme. Nyilvánvaló, hogy a másik testét *birtokolni* akarom, de úgy akarom birtokolni, hogy az már „birtokolt" legyen, vagyis, hogy a másik tudata már azonossá váljon vele. Ez a vágy elérhetetlen ideálja: a másik transzcendenciáját tiszta transzcendenciaként birtokolni, és mégis *testként*, a másikat puszta *fakticitására* redukálni, mert így világom közegében lesz, ám közben elérni, hogy ez a fakticitás a másik semmítő transzcendenciájának folyamatos apprezentációjává váljon.

Valójában azonban a másik fakticitása (puszta itt-léte) az én saját-létem mély módosulása nélkül nem adódhat szemléletem számára. Amíg személyes fakticitásomon túllépek saját lehetőségeim felé, amíg fakticitásomként a menekülés lendületében létezem, addig a másik fakticitásán is túllépek, akárcsak *a dolgok puszta létezésén*. Felbukkanásomban magában eszközszerű létezésként hozom felszínre a dolgokat, puszta és egyszerű létüket mindig elfedi a jelölő utalásoknak az a komplexitása, amely *kezelhetőségüket* és *eszközszerűségüket* alkotja. Amikor kezembe veszek egy tollat, már túl is léptem itt-létemen az írás lehetősége felé, ám ezzel a tollon mint egyszerű létezőn is túlléptem potencialitása felé, és ezen megint csak bizonyos jövőbeli létezők felé, amelyek a „leírás-előtt-álló-szavak", s végső soron a „megírás-előtt-álló-könyv". A létezők létét ezért általában elfedi funkciójuk. Ugyanez a helyzet a másik létével is: amikor a másik úgy jelenik meg számomra, mint egy bejárónő, egy alkalmazott, egy hivatalnok, vagy egyszerűen csak mint az a járókelő, akit ki kell kerülnöm, vagy az a hang, amelyet a szomszéd szobából hallok és *megérteni* igyekszem (vagy épp ellenkezőleg, amelyre nem akarok odafigyelni, mert „nem tudok elaludni tőle"), akkor a másiknak nem pusztán kivételes transzcendenciája vonja meg magát tőlem, hanem „itt-léte" is – mint a világ közegében való puszta esetleges létezésé. Ez azért van, mert ha bejárónőnek vagy irodai alkalmazottnak kezelem, akkor már magával azzal a kivetüléssel is túllépek rajta potencialitásai felé (transzcendált transzcendencia, holt lehetőségek), amellyel saját fakticitásomon túllépek és semmítem azt. Ha vissza akarok térni puszta jelenlétéhez és azt *jelenlétnek* akarom érezni, saját magamat kell megpróbálnom saját puszta jelenlétemre redukálni. Az itt-létemen való minden túllépés a másik itt-létén való túllépés is. S ha a világ az a szituáció, amelyen saját magam felé lépek túl, akkor a másikat is az *ő szituációja* alapján ragadom meg, vagyis eleve referenciaközpontként. S

persze a vágyott másikat is egy szituációban kell megragadnom. Akire vágyok, az egy nő *a világban*, aki *az asztalnál* áll, meztelenül fekszik *az ágyon*, vagy *mellettem* ül. A vágy azonban – a szituációból kiindulva – azért érkezik meg ahhoz a léthez, aki a szituációban van, hogy feloldja a szituációt és felbontsa a másik világbeli viszonyait: a vágy mozgása, amely a „környezettől" a vágyott személy felé halad, egyfajta izoláló mozgás, amely szétrombolja a környezetet és bekeríti a személyt, hogy tiszta fakticitásába való visszatérésére kényszerítse. De ez tulajdonképpen csak akkor lehetséges, ha minden személyre utaló tárgy, amellett, hogy számomra jelzi ezt a személyt, tiszta esetlegességében rögzül, s így ez a mozgás, amely a másik létéhez tér vissza, hozzám mint tiszta itt-léthez való visszatérést jelent. Szétrombolom lehetőségeimet, hogy szétrombolhassam a világ lehetőségeit, és a világot a „vágy világává" tehessem, vagyis egy olyan destrukturált világ formájában, amely elvesztette értelmét, és amelyből a dolgok puszta anyagtöredékek, nyers minőségek formájában emelkednek ki. S mivel az önmagáért-való választás, mindez csak akkor lehetséges, ha egy újfajta lehetőségre vetülök ki: arra, hogy „testem úgy szívjon magába, ahogy az itatóspapír szívja magába a tintát", arra, hogy puszta itt-létem legyek. Ezt a kivetülést, mivel nem pusztán elgondolt és tematikus módon tételezett, hanem megélt, vagyis mivel megvalósítása nem különbözik elgondolásától, zavarnak nevezzük. Az előző leírásokat nem úgy kell értenünk, mintha szándékosan zavarba akarnám hozni magam a másik tiszta „itt-létéhez" való visszatalálás szándékán keresztül. A vágy egy megélt ki-vetülés, amely semmilyen megelőző szándékot nem feltételez, csak önmagában hordozza saját értelmét és értelmezését. Mihelyt a másik fakticitása felé vetülök ki, mihelyt el akarom téríteni cselekedeteit és funkcióit, hogy húsában érhessem el, saját magam inkarnációját idézem elő, mivel sem akarni, sem egyáltalán elgondolni nem tudom a másik inkarnációját, ha ez nem az én saját inkarnációmban és által történik. S már a vágy üres előképe is (mint amikor „tekintetünkkel csak úgy levetkőztetünk egy nőt") a zavar üres előképe, mivel csak zavarommal együtt vágyódom, csak úgy vetkőztetem le a másikat, hogy magamat is levetkőztetem, a másik húsát csak úgy körvonalazom és vázolom fel, hogy a saját húsommal is ezt teszem.

Megtestesülésem azonban nem csak annak előzetes feltétele, hogy a másik *az én szememben* húsként jelenhessen meg. A célom az, hogy megtestesülését úgy idézzem elő, hogy *a saját szemében* is húsként jelenjen meg, s ehhez a tiszta fakticitás területére kell vonnom, azt kell elérnem, hogy ő maga is kizárólag húsnak tekintse magát. Így biztosítom magam egy olyan transzcendencia állandó lehetőségeivel szemben, amely engem minden pillanatban minden részemben képes transzcendálni: *már csak ez lesz*, egy tárgy határain belülre zárva marad. De ugyanezen okból kifolyólag képes leszek megérinteni, megtapintani,

birtokolni. Inkarnációm – vagyis zavarom – másik értelme az, hogy egyfajta igéző nyelv. Azért teszem magam hússá, hogy megigézzem a másikat meztelenségemmel, s hogy felébresszem benne a saját húsom iránti vágyat, pontosan azért, mert ez a vágy a másikban ugyanolyan inkarnáció lesz, mint az enyém. A vágy tehát a vágyra való felhívás. Csak a húsom tud a másik húsához vezető útra rálelni, s azért helyezem húsomat a másik húsa mellé, hogy azt húsként élesszem fel. Amikor a simogatás során mozdulatlan kezemet lassan végighúzom a másik csípőjén, akkor valójában vele érintetem meg az én testemet, s ezt ő csak úgy tudja megtenni, ha mozdulatlan marad. Az élvezettől való borzongás, amely ekkor átjárja, pontosan a húsáról való tudatának feléledését jelenti. Ha ujjaimat kifeszítem, ha a kezemet felemelem vagy visszahúzom, akkor újra *in actu* testté válok, ezzel azonban eltüntetem a kezem mint húst. Ha hagyom, hogy érzéketlenül testem mellett lógjon, ha egy nyugodt, majdnem érzéketlen érintésre redukálom, puszta létezésre, egy kissé selymes, kissé érdes anyaggá csupán, ezzel megvonom tőle, hogy saját maga számára az a lét legyen, ami a támpontokat kijelöli és a távolságokat kibontja, s ezzel puszta nyálkahártyává válik. Ebben a pillanatban megteremtődik a közös vágy: amikor megtestesült, mindkét tudat a másik megtestesítését valósította meg, minden zavar a másik zavarának születését idézte elő, s ezzel maga is fokozódott. Minden simogatással saját húsomat érzem, és saját húsomon keresztül a másik húsát, s tudatában vagyok, hogy a hús, amelyet érzek, és amelyet saját húsommal magamévá teszek, egy másik-által-érzett-hús. Nem véletlen, hogy a vágy, amely a másik egész testét célozza meg, azt főleg a legkevésbé differenciált, az idegszálakkal legkevésbé behálózott, a spontán mozgásra legkevésbé képes testrészek tömegén keresztül éri el, a mellen, a fenéken, a combokon, a hason keresztül: ezek a testrészek a tiszta fakticitás képmásai. Az is ebből következik, hogy a valódi simogatást két test leginkább hússzerű részeinek érintkezése jelenti, a hasak és a mellkasok érintkezése: a kéz hiába simogat, mindenképpen túl ügyes, túl közel van egy tökéletes eszközhöz. S a vágy igazi célja a két hús kölcsönös, vagy az egyiknek a másik általi kibontakoztatása.

A vágy mégis eleve kudarcra van ítélve. Láthattuk, hogy a koitusz, amellyel rendesen végződni szokott, nem tekinthető a vágy saját céljának. Persze nemi szerveink több összetevője is a vágy természetének szükségszerű kifejezéséről tanúskodik. Különösen a pénisz és a klitorisz erekciója. Ez az erekció valójában nem más, mint a hús hús általi igenlése. Abszolút szükségszerű tehát, hogy ne *akaratilag* jöjjön létre, vagyis ne tudjuk úgy használni, mint egy eszközt, hanem éppen ellenkezőleg, egy olyan biológiai és autonóm fenomén legyen, amelynek önálló és akaratlan kibontakozását a tudatnak a testben való elmerülése kísérje, és ez a kettő végső soron ugyanazt is jelenti. Azt kell világosan megértenünk,

hogy semmilyen ügyes, fogásra képes és a harántcsíkolt izmokhoz kötött szerv nem lehet nemi szerv, nem lehet a *nemiség*; a nemiség, ha szervként kellene megjelennie, csak a vegetatív élet megmutatkozása lehetne. Az esetlegesség azonban újra megjelenik, ha belegondolunk, hogy nemek *vannak*, és éppen *ilyen nemek* vannak. A hímnemű lénynek a nőneműbe való behatolása, amely bár összhangban van azzal a radikális megtestesüléssel, amely a vágy lenni kíván (és bár megállapítják, hogy a „nemiség" a koituszban passzív: az egész test közelít és távolodik, az egész test *tolja* előre és húzza vissza a nemi szervet; a kezek segítik a pénisz bevezetését; a pénisz maga olyan eszköz, amelyet kezelünk, amelyet betolunk és kihúzunk, amelyet használunk, s a vagina nyitottsága és nedvesedése sem kényszeríthető ki akaratilag), mégis szexuális életünk teljességgel esetleges módozata marad. Éppolyan tiszta esetlegesség, amilyen a szó szoros értelmében vett szexuális gyönyör. Igazság szerint teljesen normális, hogy a tudat testbe való beleragadásának megvan a maga eredménye, egy sajátos extázis, amelyben a tudat már csak a test(nek a) tudata, s így a testiség*nek a* reflexív tudata lesz. Az élvezet – mint egy túl intenzív fájás – egy reflexív tudat megjelenését motiválja, „*az élvezetre való odafigyelést*". Csakhogy az élvezet a vágy halála és bukása. Azért a vágy halála, mert nemcsak beteljesítése, hanem bevégzése és végcélja is. Mindez egyébként csak egy szervi esetlegesség: egyszerűen úgy *történik*, hogy a megtestesülés az erekcióban mutatkozik meg, és hogy az erekció megszűnik az ejakulációval. Az élvezet azonban ezenkívül a vágy berekesztése is, mivel vele együtt mindig megjelenik az élvezet*nek a* reflexív tudata is, amelynek az élvezet tárgyává válik, vagyis ez a tudat a *reflektált önmagáért-való megtestesülésére való odafigyeléssel*, s ezzel egyidejűleg a másik megtestesüléséről való megfeledkezéssel egyenlő. Ez pedig már nem az esetlegesség területe. Kétségtelenül továbbra is esetleges marad, hogy a megigézett reflexióra való áttérést a megtestesülésnek éppen az a módja váltja ki, amit az élvezet jelent – mivel számtalan olyan mód is van, amellyel a reflexív szintre az élvezet közbelépése nélkül térhetünk át –, ám a vágyat a megtestesülésre való törekvésében állandóan fenyegeti a veszély, hogy miközben a tudat megtestesül, elveszíti a másik megtestesüléséről birtokolt nézőpontját, és annyira elnyeli saját megtestesülése, hogy az végső céljává válik. Ebben az esetben a simogatás élvezete annak élvezetévé változik, hogy minket simogatnak, az önmagáért-való azt követeli, hogy egészen az undorig terjedően saját testében bontakozzon ki. Az érintkezés hirtelen megszakad, és a vágynak már nem lesz célja. Gyakran az is előfordul, hogy a vágynak ezt a kudarcát a mazochizmusba való menekülés követi, vagyis a tudat – önmagát saját fakticitásában megragadva – azt követeli a másik tudatától, hogy másikért-való-testként ragadja meg és transzcendálja:

ebben az esetben eltűnik az objektum-másik és helyette a tekintet-másik jelenik meg, és a tudatom saját húsába ájult tudattá válik a másik tekintete előtt.

Fordított irányból nézve azonban éppen a vágy jelenti saját bukásának eredetét, mivel *megragadásra* és *elsajátításra* irányuló vágy. Valójában nem elegendő annyi, hogy a zavar előidézze a másik megtestesülését: a vágy ezen megtestesült tudat elsajátításának vágyát is jelenti. Ekkor természetesen már nem a *simogatás* révén bontakozik ki, hanem a megfogás és a behatolás aktusaiban. A simogatásnak csak az volt a célja, hogy a másik testét tudattal és szabadsággal itassa át. Most azonban ezt a telített testet meg kell fognia, meg kell ragadnia, bele kell lépnie abba. Viszont pusztán azért, mert most megragadni, vonszolni, megmarkolni, marcangolni próbálok, testem megszűnik hús lenni, újra azzá a szintetikus eszközzé válik, *ami vagyok*; s ugyanebben a pillanatban a *másik* is megszűnik megtestesülés lenni: újra eszközzé válik a világ közegében, amelyet szituációja alapján ragadok meg. Tudata, amely húsa felszínére bukkant és amelyet saját húsommal próbáltam *megízlelni,*[56] eltűnik szemem elől: már csak egy *tárgy* marad tárgy-képekkel a belsejében. Ugyanakkor saját zavarom is eltűnik: ez nem azt jelenti, hogy megszűnök vágyni, ám a vágy elvesztette anyagát, *absztrakttá* vált, már a dolgok kezelésének vagy megragadásának vágyát jelenti: makacsul megragadni igyekszem, ám maga ez a makacsság tünteti el inkarnációmat. Újra túllépek testemen saját lehetőségeim felé (itt a megragadás lehetősége felé), s a másik teste, amelyen szintén túllépek potencialitásai felé, a *hús* rangjáról hasonlóképpen a puszta tárgyak rangjára esik vissza. Ez a szituáció az inkarnáció kölcsönösségének megszakadását vonja maga után, amely a vágy saját célját alkotta: a másik zavaros maradhat, önmaga számára maradhat *hús*, s én ezt még meg is érthetem – ám ez már egy olyan hús, amely csak egy objektum-másik *tulajdonsága*, nem pedig egy tudat-másik inkarnációja. Tehát *test* vagyok (szituációban lévő szintetikus totalitás) egy *hússal* szemben. Újra majdnem ugyanolyan szituációban találom magam, mint amelyből éppen a vágy segítségével próbáltam kilépni, vagyis az objektum-másikat arra próbálom használni, hogy tőle követeljem, hogy számot vessen saját transzcendenciájával, de éppen azért, mert *teljesen* tárgyi, *teljes egészében* megvonja tőlem transzcendenciáját. Én magam is újra elveszítettem az arra vonatkozó megértést, hogy pontosan mit is keresek, de mégis el vagyok kötelezve a keresésére. Megragadok valamit és önmagamat is felfedem e megragadás közben, ám amit kezemmel megragadok, az *más dolog*, mint amit meg akartam fogni. Érzem mindezt és szenvedek tőle, de ettől még továbbra sem tudom megmondani, mit akarok megragadni, hiszen zavarommal együtt vágyam megértése is eltávolodott tőlem.

[56] Vö. Doña Prouhèze (*Soulier de Satin, IIe journée*): „Soha nem fogja megismerni az ízemet."

Egy alvóhoz hasonlítok, aki felébredés után észreveszi, hogy az ágy peremét markolja, de nem emlékszik a rémálomra, amely ezt kiváltotta. Ebből a szituációból ered a *szadizmus*.

A szadizmus szenvedély: hidegség és túlfűtöttség. Túlfűtöttség, mert egy olyan önmagáért-való állapota, amely úgy ragadja meg magát elkötelezettnek, hogy nem tudja, *mire* van elkötelezve, és aki anélkül tart ki elkötelezettsége mellett, hogy világosan tudatában lenne annak a célnak, amelyet önmagának adott, vagy hogy pontos emléke lenne arról az értékről, amelyet elkötelezettségéhez fűzött. Hidegség, mert akkor jelenik meg, amikor a vágyból eltűnik zavarossága. A szadista újra szintetikus totalitásként és a cselekedet középpontjaként ragadja meg testét, visszahelyezi magát a fakticitásától való folyamatos menekülésbe, a másikkal szemben tiszta transzcendenciának tapasztalja magát. *Számára* a test attól való rettegés, hogy zavarossá válik, úgy tekint rá, mint egy megalázó állapotra, sőt, az is előfordulhat, hogy testét egyszerűen nem képes *valóságossá tenni*. Mivel hidegséggé hevül, amelyben egyszerre van hidegség és túlfűtöttség, a szadista szenvedélyes. Célja az, ami a vágy célja, hogy a másikat ne pusztán objektum-másikként ragadja meg és igázza le, hanem tiszta megtestesült transzcendenciaként. A szadizmusban azonban a hangsúly a megtestesültmásik eszközszerű elsajátítására helyeződik. A szadizmusnak ez az „összetevője" a szexualitásban akkor jelentkezik, amikor a megtestesült önmagáért-való túllép saját megtestesülésén, hogy a másik megtestesülését sajátítsa el. A szadizmus egyszerre a megtestesülés elutasítása és a fakticitás teljességétől való menekülés, illetve arra való törekvés, hogy a másik fakticitását megkaparintsuk. Mivel azonban a másik megtestesülését nem is tudja és nem is akarja saját megtestesülésével megvalósítani, és mivel ezért más forrás nem áll rendelkezésére, mint az, hogy a másikat eszköz-tárgynak kezelje, a másik testét próbálja eszközként használni arra, hogy a másik számára biztosítsa megtestesült létezésének megvalósítását. A szadizmus arra irányuló törekvés, hogy a másikat erőszakkal testesítsük meg, és ez az „erőszakos" megtestesítés a másik elsajátításának és használásának formáját kell öltse. A szadista – a vágyhoz hasonlóan – megpróbálja kivetkőztetni a másikat azokból a cselekedeteiből, amelyek eltakarják előlünk. Megpróbálja felfedezni a húst a cselekvés mögött. Ám míg a vágy önmagáértvalója elvész saját húsában, hogy húsként tárja fel magát a másik előtt, a szadista rögtön visszautasítja saját húsát, mihelyt rendelkezésére állnak azok az eszközök, amelyekkel azt erőszakkal fedheti fel a másik előtt. A szadizmus közvetlen elsajátítás, viszont kétértelmű dolog, mivel a szadista nem csupán a másik húsát élvezi, hanem ezzel a hússal közvetlenül összekapcsolva saját nem-megtestesülését is. *Akarja* a szexuális viszonyok egyoldalúságát, élvezi, hogy az elsajátítás hatalmával rendelkezik, és hogy szabad a hús által foglyul ejtett szabadsággal

szemben. A szadizmus ezért *másként* akarja megjeleníteni a húst a másik tudatában: úgy akarja megjeleníteni, hogy a másikat eszközként kezeli. A fájdalom segítségével jeleníti meg. A fájdalomban a tudatot elárasztja a fakticitás, és a reflektáló tudatot végül teljesen megigézi a reflektálatlan tudat fakticitása. Létezik tehát egyfajta fájdalmon keresztüli inkarnáció is. Ugyanakkor azonban a fájdalmat *eszközök* okozzák. A kínzó önmagáért-való teste csupán fájdalmat adó eszköz. Így az önmagáért-való kezdettől fogva abba az illúzióba ringathatja magát, hogy eszközszerűségében képes megkaparintani a másik szabadságát, vagyis ezt a szabadságot úgy tudja hússá átformálni, hogy közben ő maga *idézi elő*, tartja kezében, ragadja meg stb. a dolgokat.

A szadizmus a megtestesülésnek azt a típusát szeretné megvalósítani, amelyet *obszcénnek* nevezünk. Az obszcén a másikért-való-létnek az a *faja*, amely a kellemtelen *nemébe* tartozik. Ám nem minden kellemtelen obszcén. A *kellemben* a test szituációban lévő pszichikumként jelenik meg. Transzcendenciáját mindenekelőtt transzcendált-transzcendenciaként tárja fel, aktualitásban van, és önmagát a szituáció és az elérni kívánt cél alapján érti meg. Minden mozgás egy észleleti folyamaton belül kerül megragadásra, amely a jövő felől a jelen felé halad. Ebben a tekintetben a kellemdús aktus egyrészt a jól illeszkedő gépezet pontosságának jellemzőjével rendelkezik, másrészt azonban a pszichikai tökéletes kiszámíthatatlanságával is, hiszen, mint láthattuk, a pszichikum a másik számára maga a *kiszámíthatatlan tárgy*. A kellemdús aktus tehát minden pillanatban teljesen érthető, ha csak azt tekintjük, ami benne *zajlik*. Sőt, az aktusnak ezt a lezajló részét egy bizonyos fajta esztétikai szükségszerűség is támogatja, amely abból ered, hogy a kellemdús aktus mindenhez tökéletesen illeszkedik. Ugyanakkor az el-jövendő cél az aktust a maga teljességében megvilágítja, viszont ettől még az aktus egész jövőbeli része kiszámíthatatlan marad, még akkor is, ha magán az aktusban lévő testen érezzük, hogy a jövőbeli rész szükségszerű és jól illeszkedő lesz, mihelyt megjelenik. Röviden, a szükségszerűségnek és a szabadságnak (mint az objektum-másik tulajdonságának) ez a mozgó képe alkotja magát a kellemet. Bergson nagyon jó leírással szolgált róla. A kellemben a test az az eszköz, amely megmutatja a szabadságot. A kellemdús aktus, amennyiben a testet precíziós eszközként tárja fel, minden pillanatban biztosítja számára létezésének igazolását: a kéz azért van, *hogy* fogjon, s elsősorban fogásravaló-létét mutatja meg számunkra. Amennyiben egy olyan szituáció alapján ragadjuk meg, amely a fogást követeli meg, létében maga is *megköveteltként* jelenik meg, valamiféle *hívott* dolog lesz. Amennyiben pedig tette kiszámíthatatlanságával megmutatja szabadságát, saját létének eredeteként jelenik meg: úgy tűnik, mintha a szituáció igazoló hívása mögött önmagát hozná létre. A kellem tehát egy olyan lét objektív képét alakítja ki, amely *önmaga alapja*

valamire. A kellem felöltözteti és elfedi a fakticitást: a hús meztelensége teljes egészében jelen van, mégsem *látjuk*. Olyannyira, hogy a kellem legnagyobb kacérsága és legnagyobb kihívása az, hogy a kellemen kívül semmi mással nem ruházza fel, nem leplezi el előlünk a feltárt testet. A legkellemdúsabb test a meztelen test, amelynek cselekedetei láthatatlan ruházatként borítják be teljesen kibontott húsát, bár a hús teljesen jelen van a megfigyelők előtt. A kellemtelen ellenben akkor jelenik meg, ha a kellem valamely összetevője ellenáll a megvalósulásnak. A mozgás *mechanikussá* válhat. Ebben az esetben a test mindig egy olyan egész részét alkotja, amely igazolja ugyan, de csak puszta eszközként. Transzcendált-transzcendenciája eltűnik, és ezzel együtt eltűnik a *szituáció* is, amely itt az *én* univerzumom eszköz-tárgyainak mellékes kifejezését jelenti. Az is megtörténhet, hogy a cselekedetek sértőek vagy erőszakosak lesznek: ilyenkor olyan szituációhoz alkalmazkodtunk, amelyik már elvesztette érvényét, megmarad ugyan, de ürességgé, hiátussá dermed önmaga és a szituációban lévő *másik* között. A másik szabad marad, de ezt a szabadságot csupán *kiszámíthatatlanságként* ragadjuk meg, és az epikureus atomok *klinamen*jéhez válik hasonlatossá, röviden, egyfajta meghatározatlansággá válik. Ugyanakkor azonban a célt továbbra is tételezzük, s a másik gesztusait a jövő felől észleljük. Az alkalmazkodás hiánya azonban azzal a következménnyel jár, hogy a jövő felőli észleleti interpretáció mindig túl tág vagy túl szűk lesz: mindig csak *hozzávetőleges* interpretáció. Következésképpen a másik gesztusának és létének igazolása tökéletlen módon valósul meg. Határesetben a hiba kimutathatatlan, a másik egész fakticitása, mely a szituációban volt elkötelezve, feloldódik, visszaáramlik belé. Az ügyetlen ember akaratlanul is felszabadítja és hirtelen szemünk elé tárja fakticitását: ahol azt vártuk, hogy a szituáció kulcsát ragadjuk meg, amely a szituációból magából spontán módon áramlik ki, hirtelen egy alkalmazkodni képtelen jelenlét igazolhatatlan esetlegességével találkozunk, egy létező létezésével találjuk szemben magunkat. Ha a test teljes egészében aktualitásban van, ettől még a fakticitás nem válik hússá. Az *obszcén* akkor jelenik meg, amikor a test azokhoz a testhelyzetekhez alkalmazkodik, amelyek teljesen kivetkőztetik cselekedeteiből és feltárják húsának tehetetlenségét. Ha egy meztelen testet, egy meztelen hátat látunk, az nem obszcén. Ám a fenék bizonyos akaratlan riszálása már az. Ekkor a gyalogló embernél kizárólag a lábak vannak aktualitásban, s a fenekek külön párnának tűnnek, amelyeket a lábak magukkal hordoznak csupán, s amelyek egyensúlya csak a nehézkedés törvényének való engedelmességtől függ. A szituáció nem igazolhatja, mivel teljesen ellentmond az egész szituációnak, mert a fenék csupán a dolgok passzivitásával rendelkezik és dologként viteti magát a lábakkal. Hirtelen igazolhatatlan fakticitásként tárul fel, „*felesleges*", mint minden esetleges lét. Elkülönül a testen belül, melynek jelen-

legi értelme a járás, meztelen, még akkor is, ha valamilyen ruhadarab takarja el előlünk, hiszen már nem vesz részt az aktualitásban lévő test transzcendáltranszcendenciájában. Egyensúlyozó mozgása nem az el-jövendő felől értelmeződik, hanem csak a múlt felől értelmezhető és fogható fel, fizikai tényként. Ezek a megjegyzések természetesen azokra az esetekre is alkalmazhatók, amikor az egész test válik hússá, történjen ez mozdulatai túlzott lágyságának köszönhetően, amely nem értelmezhető a szituáció alapján, vagy struktúrájának deformációja miatt (például a zsírsejtek elburjánzásával), amely egy túlzott fakticitást állít elénk ahhoz az effektív jelenléthez képest, amit a szituáció megkövetel. S ez a feltárt hús különösen akkor obszcén, amikor olyan valaki számára fedi fel magát, aki éppen nincs a vágyakozás állapotában, s *akinek nem kelti fel a vágyát*. Az alkalmazkodás hiánya, amely a hús tehetetlen kibontakozását a vékonyka ruházat alatti nyers megjelenés formájában nyújtja számomra, miközben ehhez a húshoz képest nem a vágyakozás állapotában vagyok: ez az, amit obszcénnek nevezünk.

Most már láthatjuk a szadista követelésének értelmét: a kellem a szabadságot az objektum-másik tulajdonságaként tárja fel, ahogy az érzéki világ ellentmondásos elemei teszik a platonikus anamnészisz esetében, és homályosan egy transzcendens túlnanra utal, amelyről csak zavaros emlékkel rendelkezünk, s amelyet csak létünk radikális megváltoztatásával tudunk elérni, vagyis azzal, hogy határozottan állítjuk másikért-való-létünket. Ugyanakkor azonban felfedi és elfedi a másik húsát, vagy ha jobban tetszik, azért fedi fel, hogy azonnal el is fedje: a kellemben a hús az elérhetetlen másik. A szadista a kellem lerombolására törekszik, hogy *valóságosan* létrehozhassa a másik egy másfajta szintézisét: meg akarja jeleníteni a másik húsát. A hús megjelenésével magával rombolóvá válik a kellemre nézve, a fakticitás pedig bekebelezi a másik objektív szabadságát. Ez a bekebelezés nem megsemmisítés: a szadista számára a *szabad-másik* mutatkozik meg húsként, az *objektum-másik* identitása nem törlődik el ezekkel az átalakulásokkal, a húsnak a szabadsághoz való viszonyulásai azonban megfordulnak: a kellemben a szabadság tartalmazta és fedte el a fakticitást, az újonnan létrejövő szintézisben azonban a fakticitás tartalmazza és álcázza el előlünk a szabadságot. A szadista tehát arra törekszik, hogy a hús hirtelen és kényszer hatására jelenjen meg, vagyis nem húsának, hanem testének mint eszköznek a segítségével. Arra törekszik, hogy a másik olyan magatartásformákat és helyzeteket vegyen fel, amelyekben teste *obszcénnak* mutatkozik, így az eszközszerű elsajátítás síkján marad, mivel a hús megszületését úgy idézi elő, hogy erőszakkal hat a másikra és a másik eszköz marad a kezében. A szadista *kezeli* a másik testét, vállaira nehezedik, hogy a földre nyomja és térdre kényszerítse stb. Másrészt ennek az eszközszerű használásnak a célja magában a használásban van:

a szadista azért kezeli eszközként a másikat, hogy a másik húsát tegye megjelenővé. Szadista az, aki a másikat olyan eszköznek fogja fel, amelynek a funkciója megtestesülésében áll. A szadista ideálja tehát annak a pillanatnak az elérése, amelyben a másik már hús, ám még mindig eszköz, vagyis olyan hús, amelyik a hús megszületésének előidézésére szolgál. Mint amikor például a combok már obszcén passzivitásban adódnak és bontakoznak ki, ám még mindig eszközök, amelyeket kezelünk, megváltoztatunk és meghajlítunk, hogy a fenék jobban kidomborodjon, és az is megtestesüljön. S ebben nem is tévedünk: amit a szadista ilyen szenvedélyesen keres, amit kezeivel alakítani és markával összegyűrni akar, az a másik szabadsága. A szabadság ott van, a húsban, maga ez a hús, mivel a másik faktikus. A szadista tehát ezt akarja elsajátítani. A szadista erőfeszítései arra irányulnak, hogy a másikat az erőszak és a fájdalom révén húsához kösse, arra törekszik, hogy a másik testét úgy sajátítsa el, hogy olyan húsnak kezeli, amelynek egy másik hús megszületését kell előidéznie. Ez az elsajátítás azonban túllép azon a testen, amelyet elsajátít, mivel csak annyiban akarja birtokolni, amennyiben a másik szabadsága van megkötve benne. A szadista ezért akar nyilvánvaló bizonyítékokat szerezni arról, hogy a másik szabadságát leigázta a hús: azt akarja, hogy kegyelemért könyörögjenek, kínzással és fenyegetéssel arra kényszeríti a másikat, hogy megalázkodjon, és hogy a számára legkedvesebb dologról mondjon le. Sokan azt állították, hogy ez a hatalom akarása miatt van így, mert szeretünk másokon uralkodni. Ám ez gyenge vagy értelmetlen magyarázat. Először ugyanis meg kellene magyaráznunk, miért szeretünk másokon uralkodni. S ez a szeretet éppen hogy nem előzheti meg a szadizmust annak alapjaként, mivel ahhoz hasonlóan és ugyanazon a síkon ő is a másikkal szemben érzett nyugtalanságból születik. A szadistának hasonló okból tetszik, hogy kínzással lemondást kényszerít ki, mint amivel a *szeretet* értelmét magyaráztuk. Láttuk, hogy a szeretet nem a másik szabadságának eltörlését követeli, hanem hogy szabadságként, vagyis önmagától hódoljon be. Hasonlóképpen, a szadista sem arra törekszik, hogy elnyomja a megkínzott szabadságát, hanem hogy ezt a szabadságot arra kényszerítse, hogy önként azonosuljon a kínzott hússal. A hóhér számára az öröm pillanata ezért az a pillanat, amikor az áldozat elveszti minden reményét, vagy amikor megalázkodik. Valójában bármilyen nyomás nehezedjen is az áldozatra, a reményről való lemondás akkor is *szabad* marad, a lemondás spontán aktusa, a szituációra adott válasz, mely az emberi-valóságot mutatja meg. Bármilyen erős volt is az áldozat ellenállása, és bármilyen hosszú ideig várt, mielőtt kegyelemért kiáltott volna, még mindig várhatott volna tíz percig, egy percig, egy másodpercig. *Eldöntötte*, hogy a fájdalom melyik pillanatban vált elviselhetetlenné. S erre az a bizonyíték, hogy lemondását lelkiismeret-furdalással és szégyennel éli meg. Vagyis teljesen neki tulajdonítható. Más-

részt azonban a szadista önmagára e lemondás okaként tekint. Ha az áldozat ellenáll és megtagadja, hogy kegyelemért kiáltson, az csak még élvezetesebbé teszi a játékot: még egy forgatás a keréken, még valamilyen kínzás, és az ellenállás meg fog törni. A szadista úgy viselkedik, mint aki „teljesen ráér". Nyugodt, ő nem siet, az eszközeivel úgy bánik, mint egy mesterember, próbálgatja egyiket a másik után, ahogy a lakatos próbál bele különböző kulcsokat a lakatba. Élvezi ezt a kettős és ellentmondásos szituációt: egyrészt ő az, aki az univerzális determinizmus kellős közepén türelmesen válogat az eszközök között egy olyan cél elérése érdekében, amely *automatikusan* elérésre kerül majd – ahogy a lakat is automatikusan ki fog nyílni, ha a lakatos megtalálja a „megfelelő" kulcsot –, másrészt ez a meghatározott cél csak szabadon és a másik teljes beleegyezésével valósulhat meg. A cél tehát – egészen elérése pillanatáig – egyszerre előrelátható és előre láthatatlan marad. S a létrejövő tárgy a szadista számára kettős, ellentmondásos és ingatag valami, mivel egyszerre szigorúan a determinizmus technikai kihasználásának hatása, és ugyanakkor egy feltétlen szabadság megmutatkozása. A szadista előtt álló akadály pedig egy olyan szabadság akadálya, amely a hús kibontakozása ellen harcol, s amely végül szabadon választja, hogy elárasztja magát a hússal. A megtagadás pillanatában elértük a kívánt eredményt: a test teljes egészében vonagló és obszcén hússá vált, azt a pozíciót veszi fel, amelyet kínzói adtak neki, nem pedig azt, amelyet ő maga vett volna fel; a kötelek, amelyek lefogják, tehetetlen dologként tartják fenn, még csak nem is egy önmagától mozgó tárgy. A szabadság pedig azt választja, hogy a megtagadásban pontosan ezzel a testtel-itt azonosuljon, ez a formátlanná tett és ziháló test a megtört és megalázott szabadság képe.

Ezzel a néhány utalással nem kívánjuk kimeríteni a szadizmus problémáját. Egyszerűen azt kívántuk megmutatni, hogy a szadizmus magának a vágynak a gyökerénél található – a szadizmus a vágy kudarca: valójában, mihelyt megpróbálom *megragadni* a másik testét, amelyet saját inkarnációmmal bírtam megtestesülésre, ezzel máris szétrombolom a megtestesülés kölcsönösségét, túllépek testemen saját lehetőségei felé, és a szadizmus felé indulok el. A szadizmus és a mazochizmus tehát a vágy két zátonya: vagy zavaromon lépek túl a másik húsának elsajátítása felé, vagy saját zavaromtól megrészegülve már csak saját húsomra figyelek, s már nem várok semmit a másiktól, esetleg csak annyit, hogy az a tekintet legyen, amelyik saját húsom megvalósításában segítségemre lehet. A vágynak ez az inkonzisztenciája és e két említett zátony közötti folyamatos oszcilláció az oka annak, hogy a „normális" szexualitást „szado-mazochista" szexualitásnak szokták nevezni.

Maga a szadizmus, ahogy a vak közömbösség és a vágy is, magában rejti saját kudarcának okát. Először is mélységesen összeegyeztethetetlen a test húsként

való felfogása és eszközszerű használata. Ha eszközt csinálok a húsból, akkor az más eszközökre és potencialitásokra utal engem, röviden egy jövőre. *Itt-létére* részben igazolást nyújt az a szituáció, amelyet körülötte teremtek, ahogy a szegek és a falra felszegelni kívánt gyékény jelenléte igazolja a kalapács létezését. Hússzerű természete, vagyis használatra alkalmatlan fakticitása hirtelen helyet talál az eszköz-dolgok között. Az „eszköz-hús" együttes, amelynek megteremtésére a szadista törekszik, hirtelen felbomlik. Ezt a felbomlást el lehet rejteni addig, míg a hús arra szolgáló tárgy, hogy egy húst tárjon fel, mert ezzel egy immanens célt szolgáló eszközt hoztam létre. Mihelyt azonban az inkarnáció befejeződik, mihelyt egy ziháló test áll előttem, már nem tudom, hogyan *használjam* ezt a húst: semmilyen céllal nem lehet már felruházni, mivel éppen abszolút esetlegességét tettem láthatóvá. „*Itt van*", és „*semmiért*" van itt. Nem tudom tehát húsként hatalmamba keríteni anélkül, nem tudom egy eszközegyüttesbe integrálni, hogy hússzerű materialitása és „testisége" azonnal meg ne vonja magát tőlem. Csak eltiltva tudok lenni tőle, a kontemplatív csodálkozás állapotában, vagy esetleg én magam inkarnálódhatok és engedhetem, hogy a zavar magával ragadjon, hogy valahogy eljussak arra a területre, ahol a hús a maga teljes testiségében fedi fel magát egy másik húsnak. Tehát a szadizmus, abban a pillanatban, hogy elérte célját, átadja helyét a vágynak. A szadizmus a vágy kudarca, a vágy pedig a szadizmus kudarca. Csak a kielégüléssel és az úgynevezett „fizikai birtoklással" tudunk kilépni a körből. Ebből pedig a szadizmus és a vágy egy újfajta szintézise adódik: a nemi szervek megduzzadása az inkarnációt mutatja meg, a „belépés" vagy „behatolás" ténye pedig szimbolikusan megvalósítja a szadisztikus és mazochisztikus elsajátítási törekvést. Az élvezet azonban csak azért biztosítja a körből való kilépést, mert megöli a vágyat és a szadisztikus szenvedélyt is, de nem elégíti ki őket.

Ugyanakkor azonban, és egy másik síkon, a szadizmus a kudarc egy újabb okát rejti magában. A szadista az áldozat transzcendens szabadságát akarja elsajátítani. Ám éppen ez a szabadság marad elérhetetlen számára. S minél makacsabbul igyekszik eszközként kezelni a másikat, ez a szabadság annál jobban eltávolodik tőle. A szabadságra csak mint az objektum-másik objektív tulajdonságára képes hatni. Vagyis a világ közegében lévő szabadságra, amely holt-lehetőségeivel együtt létezik. Éppen ezért eleve elérhetetlen a célja, másikért-valólétének visszaszerzése, mivel az egyetlen másik, akivel dolga lehet, a világban lévő másik, aki a szadistáról csak „fejében lévő képekkel" rendelkezik.

A szadista rögtön rádöbben erre a hibára, mihelyt áldozata *ránéz*, vagyis mihelyt megtapasztalja, hogy léte a másik szabadságában abszolút elidegenedik: ekkor nem csupán azt ismeri fel, hogy nem kaparintotta meg a másik „kívüllétét", hanem azt is, hogy az a mód, amellyel azt megkaparintani igyekszik,

a holt-lehetőségekkel együtt maga is transzcendálódik és rögzül a „szadizmus" *habitusává* és tulajdonságává, s hogy ez az átalakulás annak a másiknak a révén és számára következik be, akit ő le akar igázni. Ekkor rájön, hogy nem képes hatni a másik szabadságára, még azzal sem, hogy arra kényszeríti, alázkodjon meg és könyörögjön kegyelemért, mivel éppen a másik abszolút szabadságában és által jön létre az a világ, amelyben szadista ember és kínzóeszközök létezhetnek, továbbá százféle ürügy a megalázkodásra és a végső megtagadásra. Senki nem adta vissza olyan jól, milyen hatalma van az áldozat tekintetének hóhéra felett, mint Faulkner a *Megszületik augusztusban* utolsó lapjain. A „jófiúk" földre döntötték a néger Christmast, és kiherélték. Christmas szenved:

> A földön fekvő férfi azonban nem mozdult. Csak feküdt, tágra nyílt szemmel, amelyben az öntudaton kívül semmi sem tükröződött; szája körül is látszott valami: talán csak árnyék. Egy hosszú pillanatra megbékélt, kifürkészhetetlen és elviselhetetlen tekintettel nézett fel rájuk, majd arca, teste, mindene szinte összeesett, szinte elemeire hullott; a csípő és az ágyék körül felszakított ruhadarabok közül úgy buggyant fel a felgyülemlett vér, mint a kitörő sóhaj, úgy tört fel sápadt testéből, mint egy magasba röppenő rakétából kihulló szikrazuhatag; mintha Christmas ezen a fekete robbanáson repült volna be az emlékezetükbe, hogy ott maradjon örökkön örökké. Nem homályosodik el onnan soha; bárhol élnek majd, akár egy békés völgyben, akár az öregkor szelíd és nyugalmat hozó áradatában, akár gyermekeik arcában, amelyekben tükörként szemlélik majd a régi tragédiák és friss remények fényét. *Csendesen, állhatatosan, el nem halványulva, de nem különösebben fenyegetően, inkább a maga diadala felett érzett derűben él majd emlékezetükben Christmas képe*. A város felől, a házfalak miatt már valamivel tompábban, ismét beszűrődött a sziréna elképzelhetetlen crescendóba csapó és a hallás birodalmának határát túlszárnyaló üvöltése.[57]

A másik tekintetének a szadista világába való behatolása felszámolja a szadizmus értelmét és célját. Ugyanakkor a szadista felfedezi, hogy ő *ezt a szabadságot* kívánta leigázni, s ugyanakkor rájön arra is, mennyire hiábavalóak voltak erőfeszítései. Ezzel a *néző-létből* újra a *nézett-léthez* jutottunk, de még mindig nem léptünk ki a körből.

E néhány megjegyzéssel nem kívántuk kimeríteni a szexualitás kérdését, a másikra irányuló magatartásmódjainkat pedig még ennyire sem. Csak azt akartuk megállapítani, hogy a szexualitás a másikkal szembeni alapvető beállítódás. Mondanunk sem kell, hogy ez a beállítódás szükségszerűen magában

[57] William Faulkner: *Megszületik augusztusban,* ford. Déri György, Budapest, Európa, 1961, 360–361.

foglalja a másikért-való-lét és saját fakticitásunk eredendő esetlegességét. Azt azonban nem tudjuk elfogadni, hogy egy fiziológiai és empirikus konstitúció alá rendelhető. Mihelyt test és *másik* egyáltalán „van", már a *vággyal*, a *szeretettel* és azokkal az egyéb származtatott magatartásmódokkal reagálunk mindenre, amelyeket korábban említettünk. Fiziológiai struktúránk csupán szimbolikus módon és az abszolút esetlegesség területén fejezi ki azt az állandó lehetőségünket – aminek formájában vagyunk –, hogy ezt vagy azt a magatartásformát öltsük magunkra. Azt mondhatjuk tehát, hogy az önmagáért-való a másikkal szemben már felbukkanásában magában is szexuális, s hogy a szexualitás általa jön világra.

Ezzel persze nem azt akarjuk állítani, hogy a másikra irányuló magatartásmódjainkat azokra a szexuális magatartásmódokra redukálhatnánk, amelyeket az imént leírtunk. Két okból tértünk ki rájuk bővebben: egyrészt azért, mert alapvetőnek tekinthetőek, másrészt pedig azért, mert az emberek egymással szembeni minden összetettebb magatartása csupán ennek a két eredendő magatartásmódnak a gazdagítását jelenti (és egy harmadikét, a gyűlöletét, amelyet nemsokára leírunk). A konkrét magatartásmódokat (együttműködés, harc, versengés, vetélkedés, elköteleződés, engedelmeskedés[58] stb.) kétségtelenül sokkal finomabban kell leírni, mert ezek a történeti szituációtól és az önmagáért-való másikhoz fűződő viszonyának minden egyéb összetevőjétől is függenek. Ám valamennyinek mintegy a csontvázát a szexuális viszonyok alkotják. S ez nem csupán egy bizonyos „*libido*" létezése miatt van így, amely mindenbe beférkőzne, hanem egyszerűen azért, mert a leírt magatartásmódok jelentik az alapvető kivetüléseket, amelyekkel az önmagáért-való saját másikért-való-létét *megvalósítja*, és ezt a faktikus szituációt transzcendálni próbálja. Itt nincs hely arra, hogy megmutassuk, mit jelent a sajnálat, a csodálat, a nemtetszés, a kedv, a hála stb. Mindenki meg tudja ezt határozni egyedül is, ha saját tapasztalatát vagy ezeknek a lényegeknek az eidetikus szemléletét segítségül hívja. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy ezek a különböző magatartásmódok csupán a szexualitás álruhái lennének. Ám meg kell értenünk, hogy a szexualitás az alapjuk, és hogy úgy foglalják magukba és lépnek túl azon, ahogy a kör fogalma foglalja magába és lép túl az egyik végpontja körül megforgatott szakasz fogalmán. Ezek az alapmagatartás-módok elfedettek maradhatnak, ahogy a csontvázat is elfedheti a hús, amely beburkolja, s ez általában így is történik. A testek esetlegessége, az eredendő kivetülés struktúrája, ami én vagyok, az a történelem, amit történetivé teszek, a szexuális magatartásmódot arra determinálhatják, hogy implicit maradjon, s az összetettebb magatartásmódok belsejében rejtőz-

[58] Gondolhatunk még az anyai szeretetre, a sajnálatra, a jóságra stb.

zön: ritkán fordul elő például, hogy tudatosan „azonos nemű" másokra vágyjunk. Ám a társadalom tabui és erkölcsi tiltásai mögött a vágy eredendő struktúrája ettől még ugyanúgy megmarad, legalább a zavar azon sajátos formájában, amit szexuális utálatnak nevezünk. A szexuális kivetülésnek ezt az állandó voltát nem úgy kell értenünk, mintha annak tudattalanul „bennünk" kellene maradnia. Az önmagáért-való valamely kivetülése csak tudatos formában lehetséges. Egyszerűen csak egy olyan egyedi struktúrába integrálódva létezik, amelyben feloldódik. Ezt érezték meg a pszichoanalitikusok, amikor a szexuális affektivitással kapcsolatban „tabula rasát" hajtottak végre, s minden meghatározottságot az egyén saját történetéből vezettek le. Csakhogy nem kell azt gondolnunk, hogy a szexualitás valamilyen *meghatározatlan* eredetként szolgál: mihelyt az önmagáért-való egy olyan világban bukkan fel, amelyben mások „vannak", a szexualitás már magában hordozza minden meghatározottságát. Ami meghatározatlan, és amit mindenkinek a saját története kell rögzítsen, az a másikkal való kapcsolat típusa, amelyben a szexuális magatartás (vágy, szeretet, mazochizmus-szadizmus) a maga explicit formájában mutatkozik majd meg.

A másikkal való kapcsolatok *körkörösségének* megmutatására éppen azért választottuk ezeket a magatartásmódokat, mert eredendőek. Mivel *mindenki* mással való viszonyunkban megtalálhatók, körkörösségükbe bevonják a másikkal szembeni magatartásmódjaink összességét. Ahogy a szeretet kudarca önmagában rejlik, és ahogy a vágy a szeretet halálából bukkan fel, hogy azután maga is feloldódjon és újra átadja helyét a szeretetnek, ugyanúgy minden objektum-másikra irányuló magatartásmódunk is hallgatólagosan és elfedetten egy szubjektum-másikra vonatkozik, és ez a vonatkozás a magatartásmódok halálát jelenti. Az objektum-másikkal szembeni magatartásmódunk halálából egy új magatartásmód bukkan fel, amely a szubjektum-másikat akarja megragadni, de ez is feltárja saját inkonzisztenciáját és ugyanúgy feloldódik, hogy átadja helyét a vele ellentétes magatartásmódnak. Az objektum-másikról tehát állandóan a szubjektum-másikra utalódunk és megfordítva, a folyamat soha nem áll meg, s ez a folyamat alkotja, hirtelen irányváltásaival együtt, a másikhoz való viszonyulásunk egészét. Egy óvatlan pillanatban az egyik vagy a másik magatartásmódban találjuk magunkat – elégedetlenül mindkettővel. Több-kevesebb ideig meg tudunk maradni a felvett magatartásmódban, rosszhiszeműségünk vagy történetünk sajátos körülményeinek köszönhetően, ám az adott magatartásmód soha nem elegendő önmagának, homályosan mindig a másikra mutat. Ezért csak akkor tudnánk valamilyen állandó magatartásmódot kialakítani a másikkal szemben, ha az *egyszerre* szubjektum és objektum, transzcendáló-transzcendencia és transzcendált-transzcendencia lehetne számunkra, ami eleve lehetetlen. Tehát egy pillanatra sem szűnünk meg a néző-lét és a nézett-lét között hányódni, az

egyikből a másikba esünk egymást követő körmozgások révén, a másikhoz képest mindig a bizonytalanság állapotában vagyunk, bármilyen magatartásmódot is vegyünk fel. Szabadsága és objektivitása egyidejű elsajátításának ideálját kergetjük. Hogy Jean Wahl kifejezését használjuk, a másikkal szemben egyszer a transz-deszcendencia állapotában vagyunk (amikor tárgynak tekintjük és a világba foglaljuk bele), máskor a transz-aszcendencia állapotában (amikor transzcendenciaként tapasztaljuk, amely transzcendál minket). Ám egyik állapot sem elégséges önmaga számára, és soha nem tudunk valamilyen egyensúlyi helyzetet felvenni, vagyis olyan helyzetet, amelyben a másik szabadságának elismerése maga után vonná, hogy a másik is elismerje a mi szabadságunkat. A másik eleve megragadhatatlan: elmenekül előlem, amikor keresem, és akkor vagyok birtokában, amikor menekülök előle. Még ha a kanti erkölcs előírásai alapján úgy is próbálnék cselekedni, hogy a másik szabadságát feltétlen célnak tekinteném, ez a szabadság akkor is transzcendált-transzcendenciává válna – pusztán azért, mert saját célommá tettem. Másrészt az ő javára csak úgy tudnék cselekedni, ha az objektum-másikat eszközként használnám ennek a szabadságnak a megvalósításához. Ehhez pedig az kellene, hogy a másikat szituációban ragadjam meg, mint eszköz-tárgyat, s hatalmam csupán arra terjedne ki, hogy vagy a szituációt módosítsam a másikhoz képest, vagy a másikat a szituációhoz képest. Így ahhoz a paradoxonhoz jutunk, amelyik minden liberális politika rákfenéje, és amelyet J.-J. Rousseau egy szóval úgy határozott meg: „kényszerítenem" kell a másikat, hogy szabad legyen. Ha ez a kényszer nem mindig és nem is az esetek túlnyomó többségében történik erőszak formájában, attól még semmivel sem kevésbé szabályozza az emberek egymás közötti kapcsolatait. Ha vigasztalok, ha megnyugtatok valakit, azt azért teszem, hogy megszabadítsam a másik szabadságát azoktól a félelmektől és fájdalmaktól, amelyek elhomályosítják. A vigasztalás vagy a megnyugtatás azonban egy eszközrendszer megszervezését jelenti egy célra való tekintettel, amellyel a másikra *hatni* tudok, és ebből következően, amellyel a másikat eszköz-dologként ebbe a rendszerbe bele tudom integrálni. Sőt, a vigasztaló ember szándékosan különbséget tesz a szabadság között, amelyet azonosít az értelem használatával és a jó keresésével, illetve a lehangoltság között, amely számára egy pszichikai determinizmus eredményeként jelenik meg. Arra törekszik tehát, hogy elválassza a szabadságot a lehangoltságtól, ahogy egy kémiai vegyületben választjuk el egymástól annak két alkotóelemét. Pusztán azzal, hogy a szabadságot úgy tekinti, mint amit el lehet választani más dolgoktól, már transzcendálja is és erőszakot tesz rajta, s azon a területen, amelyre helyezkedik, már nem képes megragadni azt az igazságot, hogy maga a szabadság *teszi magát* lehangoltsággá, következésképpen, ha a szabadságot fel akarjuk szabadítani a lehangoltság alól, akkor a szabadság ellenében hatunk.

Ne gondoljuk azonban, hogy a „laisser-faire" és a tolerancia morálja jobban tiszteletben tartja a másik szabadságát: mihelyt létezem, faktikus határt vonok a másik szabadságának, ez a határ *vagyok*, és a másik körül minden egyes kivetülésem kijelöli ezt a határt. A jóindulat, a laisser-faire, a tolerancia – és minden tartózkodó magatartásmód – saját magam kivetítése, amely elkötelez, és amely a másikat is elkötelezi azzal, hogy beleegyezik. A másikkal szemben toleránsnak lenni annyit jelent, mint elérni, hogy a másik erőszakkal egy toleráns világba legyen vetve. Eleve meg van vonva tőle a bátor ellenállás, az állhatatosság, az önaffirmáció szabad lehetősége, amelyek létrehozására egy intoleráns világban alkalom kínálkozott volna számára. Ez még nyilvánvalóbb akkor, ha a nevelés problémáját nézzük: a szigorú nevelés a gyereket eszközként kezeli, mivel olyan értékeket próbál ráerőszakolni, amelyeket nem fogadott el, a liberális gondolkodás azonban, hogy más eljárásokat használjon, nem kevésbé választ *a priori* elveket vagy értékeket, amelyek nevében aztán a gyerekekkel bánik. Ha a gyerekkel meggyőzéssel és jóságosan bánunk, attól semmivel sem kényszerítjük kevésbé. A másik szabadságának tiszteletben tartása tehát haszontalan dolog: még ha képesek is lennénk e szabadság tiszteletben tartására, akkor is minden olyan magatartásmóddal, amit a másikkal szemben felvennénk, erőszakot követnénk el azon a szabadságon, amelyet tiszteletben akarunk tartani. Az a szélsőséges magatartásmód szintén nem lenne megoldás, hogy a másikkal szemben teljesen közömbösek maradjunk: eleve a világba vagyunk vetve, a másikkal szemben vagyunk, már felbukkanásunk is szabad behatárolása szabadságának, és semmi, még az öngyilkosság sem változtat ezen az eredendő szituáción. Bármit is cselekedjünk, azt abban a világban tesszük, amelyben már ott van a másik, és amelyben én *felesleges* vagyok hozzá képest.

Úgy tűnik, hogy a bűnösség és a bűn ebből a sajátos szituációból nyeri eredetét. *Bűnös* a másikkal szemben vagyok. Először is azért, mert tekintetében elidegenedésemet és pőreségemet egyfajta bukásnak tapasztalom, amelyet vállalnom kell – ezt jelenti az Írás híres sora: „észrevevék, hogy mezítelenek". Azonkívül azért, mert én is látom a másikat, mert saját magam állításával tárggyá és eszközzé teszem őt, és én is ugyanilyen elidegenedéshez juttatom, amit majd neki is vállalnia kell. Az eredendő bűn tehát egy olyan világban való felbukkanásomat jelenti, amelyben a másik már eleve benne van, és ahol később, bármilyen viszonyokat is vegyek fel vele szemben, azok csak bűnösségem eredeti témájának variációi lesznek.

Ezt a bűnösséget azonban tehetetlenség kíséri anélkül, hogy ez a tehetetlenség megtisztítana bűnösségemtől. Mint láthattuk, bármit is teszek a másik szabadsága *érdekében*, erőfeszítéseim mindig arra redukálódnak, hogy a másikat eszközként kezeljem és szabadságát transzcendált-transzcendenciaként tételez-

zem. Másrészt azonban, bármilyen kényszerítő erővel rendelkezzem is, a másikat mindig csak tárgy-létében fogom elérni. Szabadságának csak alkalmakat tudok nyújtani a megmutatkozásra anélkül, hogy bármikor is sikerülne gyarapítanom vagy csökkentenem, irányítanom vagy megkaparintanom ezt a szabadságot. Létemben magában vagyok tehát bűnös a másikkal szemben, mivel létem felbukkanása, akarata ellenére új létdimenzióval látja el a másikat, másrészt pedig mindig képtelen vagyok hasznot húzni vétkemből vagy orvosolni azt.

Az önmagáért-való, aki önmagát történetivé téve átesik e különböző átalakulásokon, megelőző erőfeszítései hiábavalóságának teljes tudatában úgy is határozhat, hogy a másik életére tör. Ezt a szabad elhatározást gyűlöletnek nevezzük. Az elhatározás egy alapvető beletörődést von maga után: az önmagáért-való lemond arról a szándékáról, hogy a másikkal való egység megvalósítására törekedjen, lemond arról, hogy a másikat eszközként használja, hogy annak önmagában-való-létét nyerje vissza. Csupán egy faktikus, határok nélküli szabadságra akar rátalálni, vagyis meg akar szabadulni megragadhatatlan másikért-való-tárgy-lététől, és meg akarja szüntetni elidegenedettségének dimenzióját. Ez egyenlő azzal, hogy egy olyan világ megvalósítására vetül ki, amelyben a másik nem létezik. A gyűlölő önmagáért-való elfogadja, hogy már kizárólag önmagáért-való legyen, s a lehetetlenségről szerzett különböző tapasztalataitól hajtva, melyekre másikért-való-létének használatával kapcsolatban tett szert, inkább azt választja, hogy csak saját létének szabad semmítése legyen, egy detotalizált totalitás, olyan törekvés, amely saját maga szabja meg céljait. Aki gyűlöl, az arra vetül ki, hogy többé egyáltalán ne legyen tárgy, s a gyűlölet az önmagáért-való szabadságának a másikkal szembeni abszolút tételezéseként jelenik meg. Ezért nem alacsonyítja le a gyűlölet a gyűlölt tárgyat. Mert a vitát a maga igazi területére helyezi: a másikban nem egy fiziognómiai jelleget gyűlölök, egy fogyatékosságot, egy egyedi cselekedetet. Hanem létezését mint transzcendáltt-ranszcendenciát általában. A gyűlölet ezért a másik szabadságának elismerése. Csakhogy ez az elismerés elvont és negatív: a gyűlölet csak az objektum-másikat ismeri, és ehhez a tárgyhoz kapcsolódik. Ezt a tárgyat akarja szétrombolni, hogy túllépjen a transzcendencián, amely kísérti. Erről a transzcendenciáról csak sejtése van, mint egy elérhetetlen túlnanról, mint a gyűlölő önmagáért-való elidegenedésének állandó lehetőségéről. Soha nem *önmagáért ragadja meg*: egyébként nem is tudná anélkül megragadni, hogy ő maga ne válna tárggyá, viszont a tárgy-másiktól állandóan menekülőnek tapasztalja meg, mint egy „nem-adott", „nem-faktikus" aspektusát a leginkább elérhető empirikus minőségeinek, mint egyfajta állandó figyelmeztetést, amely arról értesíti, hogy „nem ez a kérdés". Ezért tehát mindig a feltárult pszichikumon *keresztül* gyűlölünk, nem pedig magát ezt a pszichikumot gyűlöljük. Ezért van az is, hogy egyáltalán

nem érdekel minket, hogy a másik transzcendenciáját azon keresztül gyűlöljük-e, amit hibáinak vagy amit erényeinek nevezünk. A pszichikai-totalitást gyűlölöm a maga teljességében, amennyiben az a másik transzcendenciájára utal engem: nem alacsonyodom le addig, hogy ezt vagy azt az egyedi objektív részletét gyűlöljem. Ez a különbség a gyűlölet és a megvetés között. S a gyűlöletnek nem is valamilyen elszenvedett rossz kapcsán kell megjelennie. Épp ellenkezőleg, ott születik meg, ahol elismerést várnánk, vagyis a jótett alkalmával: a gyűlöletet kiváltó alkalom a másik olyan cselekedete, amely abba az állapotba hozott, hogy szabadságát *elszenvedjem*. Ez a cselekedet önmagában is megalázó: megalázó, amennyiben konkrétan a másik szabadságával szembeni eszközszerű tárgyiságomat tárja fel. Ez a feltárulás azonnal elhomályosodik, a múltba merül bele, átlátszatlanná válik. Ám maga után hagyja azt az érzést, hogy van „valami", amit le kell rombolnom, hogy szabaddá váljak. Ezért van egyébként, hogy a hála *[reconnaissance]* olyan közel áll a gyűlölethez: amikor egy jótettért hálásak vagyunk, ez annak elismerését *[reconnaître]* jelenti, hogy a másik teljesen szabadon cselekedte, amit cselekedett. Semmilyen kényszer nem determinálta annak megtételére, még a kötelességé sem. Teljesen felelős tettéért és azokért az értékekért, amelyek végrehajtásában vezérelték. Én magam csak ürügy voltam, az anyag, amelyre cselekedete irányult. Ezen felismerés alapján az önmagáért-való saját választása szerint képes szeretetet vagy gyűlöletet kivetíteni, de már nem tud nem tudomást venni a másikról.

E megjegyzések második következménye az, hogy a gyűlölet mindenki más iránti gyűlölet egyetlen személybe sűrítve. Szimbolikusan a másik létezésének általános elvéig akarok elérni egy bizonyos másik halálát kívánva. Az általam gyűlölt másik valójában *mindenki mást* reprezentál. Meghaladására irányuló kivetülésem pedig általában a másik meghaladására irányuló kivetülés, vagyis arra, hogy önmagáért-való-létem nem-szubsztanciális szabadságát visszahódítsam. A gyűlöletben azt értem meg, hogy elidegenedett létdimenzióm *valós* alávetettség, amely másoktól ered. Ennek az alávetettségnek a megsemmisítésére vetülök ki. A gyűlölet ezért *sötét* érzés, vagyis olyan érzés, amelyik egy másik ember megsemmisítését célozza meg, és kivetülésként tudatosan mások el nem fogadására vetül ki. A gyűlöletet, amelyet egy másik ember másokkal szemben táplál, nem fogadom el, zavar engem és megpróbálom megszüntetni, mert bár kifejezetten rám nem irányul, de tudom, hogy engem is érint, és ellenemben valósul meg. S nem azért törekszik az én megsemmisítésemre, mert engem akar megsemmisíteni, hanem mert eleve azt követeli, hogy ne fogadjam el, hogy tovább tudjon lépni máshova. A gyűlölet azt követeli, hogy gyűlöljék, amennyiben a gyűlölet gyűlölése a gyűlölő szabadságának nyugtalan elismerését jelenti.

Viszont a gyűlölet szintén kudarc. Elsődlegesen arra vetül ki, hogy megsemmisítsen minden más tudatot. Ám még ha ez sikerül is neki, vagyis ha most éppen el tudja tüntetni a másikat, azt nem tudja elérni, hogy a másik ne lett légyen. Sőt, ahhoz, hogy a másik eltűnését a gyűlölet győzelmének éljük meg, annak explicit elismerése szükséges, hogy a másik *létezett*. Ettől kezdve másikért-való-létem, amely belerögzül a múltba, felszámolhatatlan dimenziómmá válik. Az, aminek az „az voltam" módján lennem kell. Nem tudok megszabadulni tőle. Viszont, vetik majd fel, legalább a jelenben és a jövőben megszabadulok tőle – de nem. Aki egyszer már a másik számára lett, az élete végéig érintett marad tőle létében, még akkor is, ha teljesen megsemmisítette a másikat: ezután már másikért-való-létének dimenzióját mindig léte állandó lehetőségeként fogja megragadni. Nem tudja visszahódítani, amit egyszer elidegenített, sőt, még a reményét is elveszíti, hogy erre az elidegenedésre hatni tudjon és saját hasznára fordíthassa, mivel az elpusztított másik az elidegenedés kulcsát magával vitte sírjába. Ami a másik számára voltam, az a másik halálával rögzült, és mindig az leszek a múltban, s a jelenben is ugyanúgy az leszek, ha fenntartom azt a magatartásmódot, azokat a kivetüléseket és azt az életmódot, amelyről a másik ítéletet alkotott. A másik halála mindörökre tárggyá tesz, pontosan úgy, ahogy saját halálom. A gyűlölet győzelme tehát már felbukkanásában magában is kudarccá változik. A gyűlölet nem enged kilépni a körkörösségből. Csak reprezentálja ezt a végső törekvést, ezt a reménytelen erőfeszítést. E törekvés kudarcba fulladása után az önmagáért-valónak már csak annyi marad, hogy visszatérjen a körkörösségbe, és hagyja, hogy a két alapvető magatartásmód között hányódjon.[59]

III.
Az „együtt-lét" *(Mit-Sein)* és a „mi"

Nyilvánvalóan felhívják majd a figyelmünket arra, hogy leírásaink hiányosak, mivel nem biztosítanak helyet néhány olyan konkrét tapasztalatunknak, amelyekben nem a másikkal való konfliktusban, hanem a másikkal való közösségben találjuk magunkat. S valóban, nagyon gyakran szoktunk úgy fogalmazni, hogy „*mi*". Ennek a grammatikai formának a használata és egyáltalán a létezése szükségszerűen a *Mitsein* valós tapasztalatára utal. A „mi" lehet szubjektum, és ebben a formájában azonosítható az „én" többes számával. Persze a grammatika és gondolkodás közötti párhuzam az esetek jó részében több mint kétséges: talán

[59] Ezek a megfontolások nem zárják ki a megszabadulás és üdvözülés moráljának lehetőségét. De ez csak egy radikális fordulattal érhető el, amelyre itt nincs alkalmunk kitérni.

teljesen új formában kellene felvetnünk a nyelv és a gondolkodás viszonyának vizsgálatát és kérdését. Az sem kevésbé igaz, hogy a szubjektum „mi" csak akkor tűnik felfoghatónak, ha a szubjektumok olyan sokaságára vonatkozik, akik egy időben önmagukat és egymást is szubjektivitásként ragadják meg, vagyis transzcendáló-transzcendenciának és nem transzcendált-transzcendenciának. Amennyiben a „mi" szó nem puszta *flatus vocis*, akkor egy olyan fogalmat kell jelöljön, amely lehetséges tapasztalatok végtelen sokaságát foglalja magában. Ezek a tapasztalatok pedig *a priori* ellentmondani látszanak másikért való objektum-létem bizonyítékának, illetve annak a tapasztalatnak, hogy a másik tárgy számomra. A szubjektum „mi"-ben senki nem tárgy. A *mi* olyan szubjektivitások sokaságát foglalja magában, akik szubjektivitásnak ismerik el egymást. Ez az elismerés azonban nem egy explicit tételezés: explicit formában egy közös cselekvés vagy egy közös észlelés tételeződik. „Mi" ellenállunk, „mi" rohamra indulunk, „mi" elítéljük a bűnöst, „mi" nézzük ezt vagy azt a dolgot. A szubjektumok elismerése tehát ez esetben analóg azzal, ahogy a nem-tételező tudat önmagát ismeri fel és el; sőt, ennek a felismerése csak *mellékesen*, egy olyan nem-tételező tudat révén jön létre, amelynek tételezett tárgya a világnak ez vagy az a látványa. A *mi*-re a legjobb példával a színházi előadás nézője szolgálhat, akinek tudata kizárólag abban merül ki, hogy megragadja a képzeletbeli látványt, hogy az előre utaló jelek alapján megsejti a következő eseményeket, hogy olyan képzeletbeli lényeket tételez, mint a hős, az áruló, a rab stb., és aki azzal, hogy a látvány*nak a* tudatává válik, nem-tételezetten a látvány egyik *nézőjé(nek a*) tudatává is válik. Mindenki ismeri a be nem vallott zavarodottságot, amely egy félig üres nézőtéren tölt el minket, vagy épp ellenkezőleg, a lelkesültséget, amely egy teli és izgatott nézőtéren felszabadul és egyre erősödik bennünk. Egyébként a szubjektum-mi tapasztalata bármilyen körülmények között megmutatkozhat. Egy kávéház teraszán ülök: figyelem a többi vendéget és érzem, hogy ők is figyelnek. Itt a másikkal szembeni leghétköznapibb konfliktus talaján maradunk (a másik tárgy számomra és én tárgy vagyok az ő számára). Ám hirtelen baleset történik az utcán: például egy taxi és egy árukihordó tricikli összekoccan. Abban a pillanatban, amikor a baleset nézőjévé válok, nem-tételezetten azonnal egy *mi*-ben elkötelezve tapasztalom magam. A rivalizálások, a korábbi finom konfliktusok eltűnnek, és az összes vendég tudata a mi anyagává válik: *mi* nézzük az eseményeket, *mi* vagyunk része annak. Ez egyfajta „összehangoltságot" jelent, amit Jules Romains a *Vie unanime*-ban vagy a *Vin blanc de la Villette*-ben próbált leírni. Visszatértünk tehát Heidegger *Mitsein*-jához. Hiábavaló lett volna tehát fenti kritikánk?[60]

[60] Vö. Harmadik rész, I. fejezet.

Itt csak annyit szeretnénk megjegyezni, hogy nem állt szándékunkban kétségbe vonni a mi *tapasztalatát*. Csupán annak megmutatására törekedtünk a fentiekben, hogy ez a tapasztalat nem lehet alapja a másikról való tudatunknak. Világos, hogy ez a tapasztalat nem lehet az emberi-valóság egyik ontológiai struktúrája: megmutattuk, hogy az önmagáért-való mások közegében való létezése eredetileg csupán egy metafizikai és esetleges tény. Azonkívül világos, hogy a *mi* nem interszubjektív tudat, és nem is egy újfajta lét, amely meghaladná és valamilyen szintetikus egésszé kerekítené ki önnön részeit, mint amilyen a szociológusok „kollektív tudat" fogalma. A *mi*-t egy önálló tudatban tapasztaljuk meg; ahhoz, hogy én úgy tapasztaljam meg magam, mint aki velük együtt egy *mi*-ben van elkötelezve, nem szükségszerű, hogy a terasz *minden* vendége *mi*-tudattal rendelkezzen. Ismerjük ezt a hétköznapi párbeszéd-sémát: „*Mi* nagyon elégedetlenek vagyunk." – „Nem, kedvesem, beszéljen csak a maga nevében." Mindez azt mutatja, hogy a mi-ről hamis tudattal rendelkezhetünk – amitől egyébként az még tökéletesen normális tudatnak számít. Ha pedig ez így van, akkor ahhoz, hogy egy tudat tudatában legyen, hogy el van köteleződve egy mi-ben, a vele közösségre lépő többi tudatnak valamilyen más módon már előzetesen adottnak kell lennie számára; vagyis vagy transzcendáló-transzcendenciaként, vagy transzcendált-transzcendenciaként. A mi egy egyedi tudat, amely – megfelelő körülmények fennállása esetén – az általános másikért-való-lét alapján jön létre. A másikért-való-lét megelőzi és alapját alkotja a másik*kal-létnek*.

A filozófusnak, aki a mi-t kívánja vizsgálni, előzetes óvintézkedéseket kell tennie, és tudnia kell, hogy miről is beszél egyáltalán. Nem csupán szubjektum-mi van ugyanis: a nyelvtanból megtanulhatjuk, hogy létezik egy állítmányt kiegészítő mi, vagyis egy objektum-mi is. Márpedig azok után, amiket eddig elmondtunk, nem nehéz belátni, hogy a „Mi nézzük őket" mi-je nem lehet ugyanazon az ontológiai síkon, mint az „Ők néznek minket" mi-je. Az utóbbi esetben nem lehet szó szubjektivitásokról *qua* szubjektivitásokról. Abban a mondatban, hogy „Ők *engem* néznek", azt akarom jelezni, hogy másikért-való tárgyként tapasztalom magam, mint elidegenített ént, mint transzcendált-transzcendenciát.[61] Ha az „Ők minket néznek" valamilyen valós tapasztalatot kell jelezzen, akkor ebben a tapasztalatban azt kell megtapasztalnom, hogy másokkal együtt az elidegenített „én"-ek transzcendált-transzcendenciáinak közösségében vagyok elkötelezve. A *mi* itt a *közös objektum-lét* tapasztalatára utal. Két egymástól radikálisan eltérő tapasztalata van tehát a *mi*-nek, és ez a két

[61] Az utóbbi példamondatot azért idézi Sartre, mert az előző mondatpár esetében a francia nyelv ugyanazt a szót alkalmazza („*nous* les regardons" – „ils *nous* regardent"), az „ils *me* regardent" mondatban azonban már grammatikailag is jelezve van a két viszonyulásmód különbsége – (A ford. megj.)

forma pontosan megfelel a néző-létnek és a nézett-létnek, amelyek az önmagáért-való másikkal szembeni alapvető viszonyait alkotják. Most a *mi*-nek ezt a két formáját fogjuk megvizsgálni.

A) Az objektum-mi

A második tapasztalat vizsgálatával fogjuk kezdeni: ennek könnyebb megragadni az értelmét, s talán a másik vizsgálatához is utakat nyit majd számunkra. Először is meg kell jegyezni, hogy az objektum-mi a világba vet minket; a szégyen mint közös elidegenedés révén tapasztaljuk meg. Ezt jól mutatja az a sokatmondó jelenet, amelyben a gályarabokat szétveti a düh és a szégyen, mert egy elegáns, gyönyörű nő látogatja meg a hajójukat, hogy megnézze rongyaikat, kegyetlen munkájukat és szenvedésüket. Itt nyilvánvalóan egy közös szégyenről és közös elidegenedésről van szó. Hogyan vagyunk képesek tehát önmagunkat másokkal közösen tárgyként tapasztalni? Ahhoz, hogy ezt megtudhassuk, vissza kell térnünk másikért-való-létünk alapvető jellemzőihez.

Eddig csak azt az egyszerű esetet vettük szemügyre, amelyben egyedül vagyok egy egyedüli másikkal szemben. Ebben az esetben vagy én nézem őt, vagy ő néz engem, vagy én próbálom meg transzcendálni transzcendenciáját, vagy a sajátomat tapasztalom transzcendáltnak s érzem lehetőségeimet holt-lehetőségekké válni. Egy *párt* alkotunk, és mindketten *szituációban* vagyunk a másikhoz képest. Ám ez a szituáció csak az egyikünk vagy a másikunk számára rendelkezik objektív létezéssel. Kölcsönös viszonyunknak a maga egészében nem létezik *iránya*. Csakhogy leírásunkban nem számoltunk azzal a ténnyel, hogy a másikhoz fűződő viszonyom azon a végtelen háttéren jelenik meg, amelyben én is és ő is az *összes többi másikhoz* viszonyulunk. Vagyis a tudatok kvázi-totalitásának hátterén. S pusztán ebből eredően az *ehhez* a másikhoz fűződő viszonyom, amelyet másikért-való-létem alapjaként tapasztalok meg, vagy a másik hozzám fűződő viszonya külső motivációk hatására hirtelen *mások számára való tárgyként* válik megtapasztalhatóvá. Ez világosan megmutatkozik egy *harmadik* megjelenésekor. Tegyük fel például, hogy a másik néz engem. Ebben a pillanatban teljesen *elidegenedettnek* tapasztalom és ilyennek is vállalom magam. Felbukkan a harmadik. Ha engem néz, őket együttesen mint „őket" (szubjektumők) tapasztalom elidegenedésemen keresztül. Ez az „ők", mint tudjuk, az *akárki* irányába mutat. Semmit nem változtat azon a tényen, hogy néznek engem, nem fokozza – vagy csak alig – eredeti elidegenedettségemet. Ha azonban a harmadik azt a másikat nézi, aki engem néz, a probléma kissé bonyolultabbá válik. A harmadikat ekkor *nem közvetlenül* tudom megragadni, csupán a másí-

kon keresztül, aki (a harmadik által) nézett-másikká válik. A harmadik transzcendencia tehát transzcendálja azt a transzcendenciát, amely engem transzcendál, és ezzel hozzájárul annak meggyengüléséhez. Egy metastabil állapot keletkezik, amely nemsokára felbomlik, vagy úgy, hogy csatlakozom a harmadikhoz, hogy együtt nézzük a másikat, aki ezzel a *mi* tárgyunkká alakul – és ekkor a szubjektum-miről szerzek tapasztalatot, amelyről majd később beszélünk –, vagy elkezdem a harmadikat nézni, és így azt a harmadik transzcendenciát transzcendálom, amelyik a másikat transzcendálja. Ebben az esetben a harmadik univerzumomon belüli tárggyá válik, lehetőségei pedig holt-lehetőségekké, már nem tud megszabadítani a másiktól. Mégis nézi a másikat, aki engem néz. Egy olyan szituáció keletkezik ebből, amelyet meghatározatlan és kötöttségek nélküli szituációnak fogunk nevezni, mert ekkor egy olyan másik számára vagyok tárgy, aki tárgy egy harmadik számára, aki pedig számomra tárgy. Csak a szabadság képes struktúrát nyújtani ennek a szituációnak, az egyik vagy a másik viszonyulás alapján.

Az is megtörténhet azonban, hogy a harmadik azt a másikat nézi, *akit én nézek*. Ebben az esetben mindkettőjüket nézni tudom, s ezáltal lefegyverezhetem a harmadik tekintetét. A harmadik és a másik ekkor „objektum-ők"-ként fognak megjelenni. A harmadik tekintetét a másikon is meg tudom ragadni, ha anélkül, hogy a harmadikat nézném, a másik magatartásából észreveszem, hogy tudja, hogy nézik. Ebben az esetben a *másikon és a másik kapcsán* tapasztalom meg a harmadik transzcendáló-transzcendenciáját. Ő ezt a másik radikális és abszolút elidegenedésének tapasztalja. Elmenekül az én világomból, nem hozzám tartozik többé, már egy másik transzcendencia számára tárgy. Nem veszíti el tárgy jellegét, de megosztottá válik, nem saját transzcendenciája révén vonja meg magát tőlem, hanem a harmadik transzcendenciája révén. Most éppen hiába tudok akármit is megragadni rajta és belőle, mindig *másik* marad, és annyiszor válik másmilyenné, ahányszor mások észlelik és elgondolják. Hogy újra elsajátítsam a másikat, a harmadikat kell néznem, s a harmadikat kell objektivitással felruháznom. Ez egyrészt nem mindig lehetséges, másrészt pedig a harmadikat magát is nézhetik más harmadikak, vagyis a harmadik olyan meghatározatlan másik is lehet, akit nem látok. Ebből az objektum-másik eredendő inkonzisztenciája adódik, és az objektivitást újra elsajátítani kívánó önmagáért-való a végtelenbe fut. A szerelmespárok, mint láthattuk, ezért különülnek el a többiektől. Miközben a másikat nézem, úgy tapasztalhatom, hogy egy harmadik néz engem. Ebben az esetben ugyanabban a pillanatban nem-tételezetten megtapasztalom saját elidegenedésemet is, miközben a másik elidegenedését tételezem. A másik eszközként használására irányuló lehetőségeimet holt-lehetőségeknek tapasztalom, s transzcendenciám, amely arra készül, hogy

a másikat saját céljaim felé transzcendálja, a transzcendált-transzcendencia szintjére zuhan vissza. Lazítok a fogáson. A másik ettől nem válik szubjektummá, de már magamról sem gondolom, hogy tárgyi minőséggel ruházhatom fel őt. *Semlegessé* válik; valamivé, ami pusztán és egyszerűen csak itt van, és amivel nem kezdek semmit. Ez történik például, amikor valaki rajtakap azon, hogy egy gyengébbet ütlegelek és megalázok. A harmadik megjelenése „megakaszt", a gyengébb már se nem „megverendő", se nem „megalázandó", már csak puszta létezés, semmi, még csak nem is egy „gyengébb", vagy ha újra azzá válik, az a harmadik segítségével történik, *a harmadiktól fogom megtudni*, hogy ő egy gyengébb *volt* („Nem szégyelled magad, hogy egy gyengébbre támadsz rá?" stb.), a harmadik ruházza fel szememben a gyengeség minőségével. Már nem az *én* világomnak alkotja részét, hanem egy olyan univerzumnak, amelyben a gyengébbel együtt a harmadik számára vagyok.

Ez végül ahhoz az esethez vezet, amelyből kiindultunk: a másikkal való konfliktusban vagyok elkötelezve. A harmadik váratlanul megérkezik és tekintetével mindkettőnket megzavar. Egyszerre tapasztalom meg elidegenedésemet és tárgyiságomat. Kívül vagyok, a másik számára egy tárgy vagyok egy olyan világ közegében, amely nem az „enyém". A másik azonban, akit néztem, vagy aki engem nézett, ugyanezen a módosuláson esik át, és ezt a módosulást a sajátommal egy időben fedezem fel. A másik is tárgy a harmadik világának közegében. Ez a tárgyiság egyébként létének nem egyszerű módosulása, amely *párhuzamos* lenne azzal, amelyen én keresztülmegyek, ez a két tárgyiság hozzám és a másikhoz annak a *szituációnak* a teljes módosulásaként érkezik, amelyben benne vagyok, és amelyben a másik is benne találja magát. A harmadik tekintetének megjelenése előtt létezett egy szituáció, amelyet a másik lehetőségei rajzoltak ki, és amelyben én eszközként léteztem, és egy ezzel ellentétes szituáció, amelyet az én lehetőségeim rajzoltak ki, és amely a másikat is magában foglalta. Ezen szituációk mindegyike a másik halálát jelentette, s az egyiket csak úgy lehetett megragadni, ha a másikat eltárgyiasítottuk. A harmadik megjelenésekor azonban egyszerre tapasztalom meg, hogy lehetőségeim elidegenedtek, és fedezem fel, hogy a másik lehetőségei holt-lehetőségek. A szituáció ettől még nem tűnt el, csak kimenekült az én világomból és a másik világából is, és most egy harmadik világ közegében tárggyá válik: ebben a harmadik világban látható, megítélhető, transzcendálható, felhasználható, ám ugyanakkor nivellálja a két egymáshoz képest fordított szituációt: nem létezik már olyan prioritás-struktúra, amely felőlem a másik felé, vagy a másik felől felém haladna, mivel lehetőségeink a *harmadik számára* egyaránt holt-lehetőségek. Ez annyit jelent, hogy a harmadik világban való létezését hirtelen egy olyan objektív szituációforma révén tapasztalom meg, amelyben a másik és én *egyenértékű* és egymással *szoli-*

dáris struktúrákat alkot. A konfliktus ebben az objektív szituációban nem transzcendenciánk szabad felbukkanásával jön létre, hanem egy harmadik konstatálja és transzcendálja azt olyan faktikus adottságként, amely meghatároz és egymáshoz láncol minket. A lehetőség, hogy a másik megüthet engem és én védekezhetek, már nem kizárólag az egyikünk és másikunk lehetősége, hanem a harmadik számára egymást kiegészítő holt-lehetőségek, amelyek egymást okozzák és implikálják, és pont ezt tapasztalom meg nem tételezetten, s anélkül, hogy *ismerettel* rendelkeznék róla. Egy olyan kívül-létet tapasztalok meg tehát, amelyben a másikkal együtt egy feloldhatatlan és objektív egész szerves részét alkotom, egy olyan egészét, amelyben *már nem különbözöm* eredendően a másiktól, hanem a másikkal együttműködve járulok hozzá annak létrejöttéhez. S amennyiben egy harmadik számára való kívül-létemet vállalom, a másik kívüllétét is vállalom, vagyis az egyenlőségben való osztozást, amelynek révén egy formához kötötten létezem, amelynek létrejöttéhez ugyanannyira járulok hozzá, mint a másik. Egyszóval magamat úgy vállalom, hogy *kívül*, a másikban vagyok elkötelezve, a másikat pedig úgy, mint aki szintén *kívül*, bennem van elkötelezve. S az elköteleződésnek ez az alapvető vállalása, amelyet anélkül hordozok magam előtt, hogy megragadnám azt, szabad elismerése annak, hogy felelősségem magában foglalja a másik felelősségét is – ez alkotja az objektum-*mi* tapasztalatát. Az objektum-mi-t tehát soha nem *ismerjük* abban az értelemben, ahogy például a reflexió saját énünk ismeretével szolgálhat, soha nem *érezzük* abban az értelemben, ahogy egy érzés egy konkrét tárgyat antipatikusnak, gyűlöletesnek, zavarónak stb. mutathat számunkra. Nem is egyszerűen *tapasztalt*, mert itt csupán a másikkal való szolidaritás szituációját tapasztaljuk. Az objektum-mit csak az fedi fel, hogy ezt a szituációt vállalom, vagyis, hogy abban a szükségszerűségben létezem, hogy szabadságom vállalásán belül a másikat *szintén* vállalnom kell – a szituáció belső kölcsönössége miatt. A harmadik távollétében tehát mondhatom azt, hogy „rátámadok a másikra". Mihelyt azonban megjelenik a harmadik – mivel az én lehetőségeim és a másik lehetőségei is holt-lehetőségekké nivellálódnak –, a viszony kölcsönössé válik, és helyette azt kell tapasztalnom, hogy „egymásra támadunk". Az a megfogalmazás, hogy „én rátámadok *és* ő rám támad" egyáltalán nem is lenne kielégítő: azért támadok rá, mert ő rám támad, és megfordítva; a támadás ugyanúgy az ő lelkében gyökerezik, ahogy az enyémben is, s a harmadik számára a kettő *egyetlen* kivetüléssé egyesül, azzal az „*objektum-ők*"-kel együtt, amelyet tekintetével átfog, és amely ennek az „ők"-nek az egyesítő szintézisét alkotja. Úgy kell tehát vállalnom magam, ahogy a harmadik az „ők" integráns részeként felfog. S ebből az „ők"-ből, amit egy szubjektivitás saját másikért-való-értelmeként vállal, alakul ki azután a mi. A reflexív tudat nem tudná megragadni ezt a mi-t. Ellenkezőleg, a reflexió

megjelenése a mi eltűnésével jár, az önmagáért-való elkülönül, és *másokkal* szemben tételezi saját ipszeitását. Meg kell értenünk, hogy az objektum-mi megjelenését eredendően az önmagáért-való még radikálisabb elidegenedésének érezzük, mivel itt az önmagáért-való már nemcsak arra kényszerül, hogy azt vállalja, ahogy a másik számára van, hanem egy olyan totalitást is vállalnia kell, amelyik nem ő, bármennyire is integráns része annak. Ebben az értelemben a „mi" nyers tapasztalat arról a *condition humaine*-ről, hogy el vagyunk kötelezve másoknak, amennyiben mindez objektív módon konstatált *tényként* adódik. Bár az objektum-mit egy konkrét szolidaritás alkalmával és e szolidaritás köré szerveződve tapasztaljuk (azért szégyenkezem, mert *minket* leptek meg, miközben *mi* verekedtünk), értelme mégis túllép azokon az egyedi körülményeken, amelyekben megtapasztaltuk, és tárgyi odatartozásomat megpróbálja a szintén tárgyként megragadott emberi totalitás egészére kiterjeszteni (a harmadikról való tudat nélkül). A megalázottság és tehetetlenség tapasztalatának felel meg tehát: aki azt tapasztalja magáról, hogy a többi emberrel együtt egy *mi*-t alkot, az úgy érzi, hogy végtelen számú idegen létezőhöz van kötve, radikálisan el van idegenítve magától, és ezt már nem lehet visszafordítani.

Úgy tűnik, bizonyos szituációk alkalmasabbak a „mi" tapasztalatának előidézéséhez, mint mások. Különösen a közösen végzett munka ilyen: több személy úgy tapasztalja, hogy egy harmadik határozza meg őket, mialatt egymással együttműködve ugyanazon a tárgyon dolgoznak, s a megmunkált tárgy értelme a dolgozó közösségre utal, akik egy „mi"-t alkotnak. A mozdulatnak, amit teszek, és amit a végrehajtandó összeszerelés miatt kell tennem, csak akkor van értelme, ha a mellettem dolgozó ember egy másik mozdulata előzi meg, és egy másik munkásnak egy másik mozdulata követi. Ebből a „mi" egy sokkal könnyebben elérhető formája alakul ki, mert itt magának a tárgynak és potencialitásainak a kényszere mint ellenségességi együttható utal a munkások objektum-mijére. Egy „előállítandó" materiális tárgyon *keresztül* tapasztaljuk, hogy önmagunkat „mi"-ként ragadjuk meg. A materialitás rányomja bélyegét együttműködő közösségünkre, s úgy jelenünk meg *önmagunk* előtt, mint egyfajta instrumentális és technikai ráhangoltság az eszközökre, amelyek mindegyike egy bizonyos cél szerint leli meg a maga helyét. Ám annak ellenére, hogy bizonyos szituációk empirikusan alkalmasabbnak tűnnek a „mi" felbukkanására, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy *minden* emberi szituációt, minthogy mindegyik elköteleződés mások irányában, azonnal „mi"-ként tapasztalunk meg, mihelyt a harmadik megjelenik. Ha megyek az utcán egy ember után, akinek csak a hátát látom, vele kapcsolatban a technikai és gyakorlati viszonyulásoknak csak azzal a minimumával rendelkezem, ami egyáltalán még elgondolható. Ám elég, ha egy *harmadik* néz engem, nézi az utcát, nézi őt, és rögtön a „mi" szolidaritása köt össze vele:

egymás mögött haladunk a Blomet utcán, egy júliusi reggelen. Mindig létezik olyan nézőpont, amelyből a különböző önmagáért-valókat egy tekintet „mi"-vé egyesítheti. S megfordítva, ahogy a tekintet csak a másik számára létezésem eredendő tényének konkrét megmutatkozása, tehát ahogy magamat úgy tapasztalom másik számára létezőnek, hogy annak semmi köze egyetlen egyedi tekintet megjelenéséhez sem, ugyanúgy ahhoz, hogy egy konkrét tekintet rögzítsen minket és hatoljon át rajtunk, szintén nem szükséges, hogy önmagunkat kívül egy „mi"-vé szerveződve tudjuk tapasztalni. Ahhoz, hogy az individuumok valamilyen sokasága már „*mi*"-ként tapasztalja önmagát az emberek összességéhez vagy egy részéhez képest, elég, hogy az „emberiség" detotalizált totalitása létezzék, akár jelen vannak ezek az emberek „hús-vér" valójukban, akár valóságosak, de *távollévők*. Így tehát a harmadik jelenlétében vagy távollétében is mindig képes vagyok önmagamat akár tiszta ipszeitásként, akár egy „mi"-be foglaltként megragadni. Ez néhány sajátos „mi"-hez vezet minket, különösen ahhoz, amit „osztálytudatnak" nevezünk. Az osztálytudat nyilvánvalóan egy sajátos „mi" felvállalása, amelyet a szokásosnál világosabban körvonalazott kollektív szituáció teremt meg. Számunkra most kevésbé érdekes ennek a szituációnak a meghatározása: csupán a felvállalt *mi* természete érdekel minket. Ha egy társadalom gazdasági vagy politikai berendezkedéséből fakadóan elnyomott és elnyomó osztályokra különül el, akkor az elnyomó osztályok helyzete az elnyomott osztályok számára egy változatlan harmadik képében adódik, amelyre az elnyomottak szabadságukon keresztül tekintenek és szabadságukon keresztül transzcendálják azt. Egyáltalán nem a munka keménysége, az életszínvonal alacsony volta, vagy az elviselt szenvedések alakítják osztállyá az elnyomott közösséget; a munkában való együttműködés – ahogy a következő fejezetben látni fogjuk – képes „szubjektum-mi"-vé tenni a munkások közösségét, ha ez a közösség – bármekkora is legyen egyébként a *dolgok* ellenségességi együtthatója – azt tapasztalja önmagáról, hogy a világon belüli tárgyakat saját céljai irányába transzcendálja; az életszínvonal teljesen relatív dolog, amit különbözőképpen értékelünk a körülményektől függően (egy közös ideál alapján lehet *elszenvedett* vagy *elfogadott* vagy *megkövetelt* is); ha az emberek szenvedéseire tekintünk, azok inkább izolálnak, mintsem egyesítenek, s konfliktust idéznek elő. Végül pedig az elnyomott közösség tagjai által végrehajtható puszta összehasonlítás (saját körülményeik nyomorúsága és az elnyomó osztályok kiváltságai között) egyáltalán nem elég ahhoz, hogy bármilyen osztálytudat kialakuljon; sőt, inkább csak személyes féltékenységet és reménytelenséget vált ki, de nem hordozza magában azt a lehetőséget, hogy egyesítse az embereket és mindenkiben az egység vállalását idézze elő. Ezeknek a jellemzőknek az összessége, amennyiben ez alkotja az elnyomott osztály *kondícióját*, nem egyszerűen elszenvedett vagy elfogadott. Ugyanígy hiba lenne azt állítani, hogy az

elnyomott osztály eredendően úgy ragadja meg ezeket a feltételeket, mint amelyeket az elnyomó osztály *kényszerít rá*. Épp ellenkezőleg, hosszú idő kell ahhoz, hogy megalkossunk és elterjesszünk egy elnyomásról szóló *elméletet*. S ennek az elméletnek akkor is csak *magyarázó* értéke lesz. Az elsődleges tényt az alkotja, hogy az elnyomott közösség tagja, aki – amennyiben egyszerű személyként fogjuk fel – ugyanennek a közösségnek más tagjaival alapvetően konfliktusokban él (szeretet, gyűlölet, érdekellentétek stb.), úgy tekint saját kondíciójára és a közösség más tagjainak kondíciójára is, mint amely olyan tudatok gondolataiban és tekintete előtt létezik, amelyekhez neki nincs hozzáférése. Az „úr", a „feudális nemes", a „polgár" vagy a „kapitalista" nemcsak parancsokat osztogató hatalomként jelenik meg, hanem emellett és elsősorban úgy, mint a *harmadik*, vagyis az, aki kívül áll az elnyomott közösségen, és *aki számára* ez a közösség van. Tehát *számára* és *az ő szabadságában* létezik az elnyomott osztály valósága. Az ő tekintetének köszönhetően születik meg. Benne és általa tárul fel az én kondícióm és a többi elnyomott kondíciójának azonossága, számára létezem a többiekkel közös szituációban, és lehetőségeim mint holt-lehetőségek csak számára felelnek meg pontosan a többiek lehetőségeinek – számára vagyok *egy* munkás, és az ő másik-tekintetként való megjelenésében és által tapasztalom magam úgy, hogy egy vagyok a sok közül. Ez azt jelenti, hogy a harmadik tekintetében fedezem fel azt a *mi*-t, amelybe integrálva vagyok, avagy a *külsődleges* „osztályt", s ezt a kollektív elidegenedést vállalom fel azzal, hogy azt mondom: „mi". Ebből a szemszögből a harmadik kiváltságai és a „mi" terheink, a „mi" szörnyűségeink először csak *jelentés*-értékkel rendelkeznek, s azt jelentik, hogy a harmadik független tőlünk. Világosabban megjelenítik saját elidegenedésünket, mivel ettől még ugyanúgy *elviselem* mindezt, minthogy konkrétan a munkámat, a fáradtságomat ettől még ugyanúgy *elszenvedem*, ezért ezen az elviselt szenvedésen keresztül tapasztalom meg a-dolgok-totalitásában-elkötelezett-dologként-tekintettségemet. A harmadik a szenvedésemen, a szörnyű állapotomon keresztül ragad meg a többiekkel való közösségben, vagyis a világ ellenségességén, kondícióm fakticitásán keresztül. Bármekkora is lenne a világ ellenségessége, a harmadik nélkül akkor is uralkodó transzcendenciaként ragadnám meg magam. A harmadik megjelenésével *saját magunkat* tapasztalom úgy, mint akiket a dolgokon keresztül és a világ által legyőzött dolgoknak látnak. Így tehát az elnyomott osztály abban a tudásban lel rá osztályegységére, amelyet az elnyomó osztály alkot róla, s az osztálytudat megjelenése az elnyomottaknál egy objektum-mi szégyen formájában való vállalását jelenti. A következő fejezetben látni fogjuk, mit jelenthet az „osztálytudat" az elnyomó osztály tagja számára. Itt csak az érdekel minket, és ezt elég jól mutatja választott példánk, hogy az objektum-mi tapasztalata feltételezi a másikért-való-lét tapasztalatát, s annak csak egy összetettebb módozatát képvi-

seli. Egyedi esetek elemzése kapcsán ezért még vissza fog térni leírásainkban. Egyébként az objektum-mi mindig hajlamos a felbomlásra, mivel a szégyenben tapasztalható meg, amely eláraszt mindannyiunkat, mihelyt a másikért-való visszaköveteli ipszeitását a harmadiktól, és ő is elkezdi a harmadikat nézni. Az ipszeitásnak ez az individuális visszakövetelése egyébként csak egyike az objektum-mi megszüntetéséhez rendelkezésre álló lehetőségeknek. Bizonyos, jól meghatározott esetekben, mint amilyen például az osztálytudat, a „mi" felvállalása már nem azzal jár, hogy a „mi"-vel szemben individuálisan kívánjuk visszanyerni ipszeitásunkat, hanem hogy a „mi"-t teljesen fel akarjuk szabadítani tárgyiasításán keresztül, miközben szubjektum-mivé transzformáljuk. A nézőnek nézetté való átalakításáról van itt szó, amit korábban már leírtunk, ami a másikért-való egyik alapvető magatartásmódjából a másikba való átlépés szokásos menete. Az elnyomott osztály valójában csak az elnyomó osztályhoz képest és annak rovására tudja magát szubjektum-miként felvállalni, vagyis úgy, hogy ő is „objektum-ők"-ké alakítja elnyomóit. Egyszerűen arról van tehát szó, hogy a *személy*, aki objektíve van elkötelezve az osztályban, az egész osztályt magával akarja ragadni saját magához való visszafordulásakor és által. Vagyis az objektum-mi tapasztalata a szubjektum-mi tapasztalatához vezet, ahogy másikért-való-tárgy-létem is a másik számomra-való-tárgy-létéhez. Hasonló jelenséget találhatunk abban, amit a „tömeglélektan" kollektív elragadtatásnak (boulangizmus stb.) nevez, amely a szeretet egy sajátos formáját alkotja: a személy, aki „mi"-t mond, a tömegen belül visszanyeri a szeretetet, de már nem annak tulajdonképpeni formájában, hanem a harmadiktól kéri, hogy mentse meg a teljes közösséget a maga tárgyiságában, feláldozva annak szabadságát. A fent említett esetekhez hasonlóan a kiábrándult szeretet itt is mazochizmushoz vezet. Ezt figyelhetjük meg akkor, amikor a közösség megalázkodik, és azt követeli, hogy tárgyként kezeljék. A tömegen belül még itt is sokféle individuális kivetülésmód figyelhető meg: a tömeget a vezér vagy a szónok tekintete alakítja *tömeggé*; egysége egyfajta tárgyi egység, amelyet minden egyes tagja a tömegen uralkodó harmadik tekintetéből olvas ki, és így mindenki a tárgyiságban akar feloldódni, le akar mondani ipszeitásáról, hogy már csak eszköz legyen a vezér kezében. Ám ez az eszköz, amelyben feloldódni kívánnak, már nem saját, tiszta és egyszerű személyes másikért-valójuk, hanem az objektív-tömeg-egész. A tömeg (bár pusztán megtapasztalt) monstruózus anyagisága és mélységes valósága minden egyes tagját megigézi, mindenki azt követeli, hogy a vezér tekintete beleolvassza az eszköz-tömegbe.[62]

[62] Vö. az ipszeitás elutasításának számtalan esetével. Az önmagáért-való *elutasítja, hogy a mi-n kívül, a szorongásban bukkanjon felszínre.*

E különböző esetek mindegyikében azt láttuk, hogy az objektum-mi olyan konkrét szituációban alakult ki, amelyben az „emberiség" detotalizált totalitásának egy része egy másik résztől elkülönül. Csak mások szemében vagyunk *mi*, s mások tekintetéhez képest mondjuk magunkról, hogy mi. Ebből azonban az következik, hogy az önmagáért-valónak létezhet egy elvont és megvalósíthatatlan kivetülése is, amely önmaga és az *összes* többi ember abszolút egyesítésére irányul. Ez az emberi totalitás visszanyerésére irányuló törekvés nem jöhet létre anélkül, hogy ne tételeznénk egy harmadik létezését, aki eleve elkülönül az emberiségtől, és akinek a szemében az emberiség teljes egészében tárgyként létezik. Ez a megvalósíthatatlan harmadik egyszerűen a másság határfogalma. Ami minden csoportosuláshoz képest harmadik, ami soha nem képes közösségre lépni semmilyen emberi csoportosulással, azt a harmadikat képviseli, akihez képest egyetlen másik sem tudja harmadikká tenni magát. Ez tulajdonképpen ugyanaz, mint egy olyan néző-lét, amelyik soha nem lehet nézett, vagyis Isten eszméje. Ám ha Istent radikális távollétként jellemezzük, akkor a törekvés, hogy az emberiséget *miénkké* tegyük, egy mindig megújuló feladattá válik, amely mindig kudarchoz vezet. Az „emberiség" „mi"-je tehát – mint objektum-mi – minden individuális tudat számára elérhetetlen ideálként adódik, még akkor is, ha fenntarthatjuk az illúziót, hogy közelebb kerülhetünk hozzá, amennyiben folyamatosan tágítjuk a közösségek körét, amelyhez tartozunk. Az emberiségnek ez a „mi"-je üres fogalom marad, amely csupán üresen jelzi a „mi" hétköznapi használatának lehetséges kiterjesztését. Amikor ebben az értelemben használjuk a „mi"-t (hogy a szenvedő emberiséget, a bűnös emberiséget jelöljük vele, hogy meghatározzuk a történelem objektív értelmét, melynek során az embert olyan tárgynak tekintjük, amely kibontakoztatja a benne rejlő potencialitásokat), mindig megelégszünk azzal, hogy egy konkrét tapasztalatra utaljunk, amelyre az abszolút harmadik *jelenlétében*, vagyis Isten jelenlétében teszünk szert. Az emberiségnek (mint a totális objektum-minek) a határfogalma és Isten határfogalma tehát kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.

B) A szubjektum-mi

A világból értesülünk egy szubjektum-közösséghez való tartozásunkról, különösen az előállított tárgyak világában való létezésünkből. Ezeket a tárgyakat az emberek szubjektum-ők számára készítették, vagyis egy nem individualizált és nem megszámlált transzcendencia számára, amely annak a meghatározatlan tekintetnek felel meg, amelyet fentebb „akárkinek" neveztünk, hiszen a munkás – akár szervilis, akár nem – egy olyan meghatározatlan és távollévő transzcen-

dencia jelenlétében dolgozik, amellyel kapcsolatban be kell érnie azzal, hogy a megmunkált tárgyon üresen vázolja fel annak szabad lehetőségeit. Ebben az értelemben a munkás, bármilyen legyen is, a munkában saját másikért való eszköz-létét tapasztalja meg. A munka, amikor a munkás nem kizárólag saját céljainak szenteli, az elidegenedés egy módja. Az elidegenítő transzcendencia itt a fogyasztó, vagyis az az „akárki", akinek az igényeit a munkás csupán sejtheti. Tehát mihelyt egy előállított tárgyat használok, saját transzcendenciám vázlatával találkozom rajta, jelzi a végrehajtandó mozdulatot – elfordítanom, tolnom, húznom vagy nyomnom kell. Itt egyébként egy hipotetikus imperatívuszról van szó. Egy olyan célra utal, amelyik éppúgy a világhoz is tartozik: *ha* le akarok ülni, *ha* ki akarom nyitni a dobozt stb. S magát ezt a célt, a tárgy létrejöttében magában, egy tetszőleges transzcendencia által tételezett célnak látom. Jelenleg a tárgyhoz tartozik, annak legsajátabb potencialitásaként. Igaz tehát, hogy az előállított tárgy kapcsán „akárkiként" értesülök magamról, vagyis az transzcendenciám képére utal, ami itt egy tetszőleges transzcendencia. S ha hagyom, hogy egy ilyen eszköz kordában tartson, akkor saját magamat tetszőleges transzcendenciának tapasztalom: hogy a „Trocadéro" metróállomástól a „Sèvres-Babylone" állomásig eljusson, „mindenkinek" át kell szállnia a „La Motte-Picquet"-n. Ezt az átszállást előre lehet látni, jelzi a térkép stb.; ha átszállok a La Motte-Picquet-n, az az „akárki" vagyok, aki átszáll. Persze én megkülönböztetem magam a metró minden egyes utasától, akár létem individuális felbukkanása, akár a távoli célok alapján, amelyeket követek. Ám ezek a távlati célok csak cselekedetem horizontján találhatók. Rövidtávú céljaim az „akárki" céljai, és úgy is ragadom meg magam, mint aki felcserélhető a mellettem állók bármelyikével. Ilyenkor elveszítjük valós individualitásunkat, mivel a kivetülés, ami vagyunk, pontosan megegyezik mások kivetülésével. Ezen a metrófolyosón csak egyetlen kivetülés létezik, amely régóta bele van vésve az anyagba, s amely egy eleven és meghatározatlan transzcendenciát hoz létre. Ha egyedül valósítom meg magam tetszőleges transzcendencia formájában, akkor csak a meghatározatlan-lét tapasztalatával rendelkezem (ha például a szobámban egyedül kinyitok egy konzervet a konzervnyitóval), ha azonban ez a meghatározatlan transzcendencia a maga tetszőleges kivetüléseit más transzcendenciákkal együtt vetíti ki, amelyekről azt tapasztalja, hogy valóságosan jelen vannak és hasonló módon az én kivetüléseimmel azonos tetszőleges kivetüléseik vannak, akkor kivetülésemet csupán az ugyanazon meghatározatlan transzcendencia által kivetített ezernyi azonos kivetülés egyikeként valósítom meg, akkor egy közös és egységes cél felé irányuló transzcendenciáról rendelkezem tapasztalattal, amelynek én csak egy múlékony partikularizációja vagyok. Annak a nagy emberi folyamnak vagyok a része, amely – fáradhatatlanul és amióta csak a metró létezik – özönlik a „La

Motte-Picquet-Grenelle" állomás folyosóin. Meg kell azonban jegyeznünk: 1. Hogy ez a tapasztalat rendszerint pszichológiai és nem ontológiai természetű. Egyáltalán nem jelenti az adott önmagáért-valók valóságos egyesülését. Nem is transzcendenciájuk, mint olyan közvetlen tapasztalatából ered (mint a nézett-lét esetében), inkább csak az a kettős objektiváló felfogásmód váltja ki, amelyet a közösen transzcendált tárgy és az én testemet körülvevő más testek alakítanak ki. Leginkább az ösztönöz arra, hogy egy szubjektum-miben elkötelezettnek ragadjam meg magam, hogy a többiekkel közös ritmust vettem fel, amelynek megszületéséhez én is hozzájárulok. Ez alkotja a katonák ütemes menetelésének, de a brigád összehangolt munkájának az értelmét is. Meg kell jegyeznünk, hogy ebben az esetben a ritmus szabadon áramlik ki belőlem; olyan kivetülés, amelyet transzcendenciámmal valósítok meg. A szabályos ismétlődésen keresztül egy jövőt szintetizál egy jelennel és egy múlttal, s én magam állítom elő a ritmust, de ugyanakkor feloldódik a munka és az engem körülvevő konkrét közösség ütemének általános ritmusában, s értelmét csak abból nyeri. Ezt akkor tapasztalom meg például, amikor „kiesem" a felvett ritmusból. Viszont ezt a többiek ritmusán keresztül megteremtett saját ritmusomat csak „mellékesen" észlelem, mivel a közös ritmust nem eszközként használom, nem is kívülről szemlélem – ahogy például a táncosokat szemlélném a színpadon –, mert a közös ritmus körülvesz és magával ragad anélkül, hogy *tárgy* lenne számomra. Nem transzcendálom tehát saját lehetőségeim felé, transzcendenciám csupán sodródik ebben a transzcendenciában, és saját célom – hogy elvégezzem ezt a munkát, elérjek erre a helyre – az „akárki" célja, amely nem különbözik a közösség céljától. A ritmus tehát, amit létrehozok, velem kapcsolatban születik, mégis közös ritmusként. Annyiban az *én* ritmusom, amennyiben az ő ritmusuk, és megfordítva. Pontosan ez váltja ki a szubjektum-mi tapasztalatát: végső soron ez a *mi ritmusunk*. Ám mindez csak úgy lehetséges, mint látjuk, ha előzőleg egy közös cél és közös eszközök elfogadásával tetszőleges transzcendenciává teszem magam, úgy, hogy saját személyes céljaimat a jelenleg elérni kívánt közös célok mögé utasítom. Tehát a szubjektum-mi tapasztalata – a másikért-való-lét tapasztalatán belül – nem egy konkrét és valóságos létdimenzió felbukkanását jelenti, amely magának e tapasztalatnak a feltételét alkotja, hanem egy egyedi tudatban lejátszódó puszta pszichológiai és szubjektív eseményt, amelynek megfelel ugyan e tudat struktúrájának valamely belső modifikációja, de egyáltalán nem a másokhoz való ontológiai viszonyulás alapján jelenik meg, és semmilyen „*Mitsein*"-t nem hoz létre. Csupán arról van szó, hogy önmagamat valahogy mások közegében érzem. S persze felfoghatjuk ezt a tapasztalatot az összes transzcendencia abszolút és metafizikai egységének szimbólumaként, ugyanis látszólag megszünteti a transzcendenciák közötti eredendő konfliktust, a világ felé irá-

nyítva őket. Ebben az értelemben az ideális szubjektum-mi egy olyan emberiség „mi"-je lenne, amely a föld urává válna. Ám a „mi" tapasztalata mindig az individuálpszichológia területére korlátozódik, és csupán a transzcendenciák vágyott egységének szimbóluma, s egyáltalán nem egy egyedi szubjektivitásnak a szubjektivitásokra mint olyanokra vonatkozó kiegészítő és valóságos megértését jelenti. A szubjektivitások elérhetetlenek maradnak és továbbra is radikális módon elkülönülnek. S csupán a dolgokon és a testeken, transzcendenciám materiális mederbe terelésén keresztül tudom elérni, hogy saját transzcendenciámat a többi transzcendencia meghosszabbításaként és azokra támaszkodó dologként ragadom meg, anélkül hogy kilépnék magamból és a többiek kilépnének önmagukból. Tudomást szerzek róla, hogy a világnak köszönhetően egy *mi* részét képezem. Ezért van az, hogy az én szubjektum-„mi"-ről szerzett tapasztalatom a többi szubjektumnál nem von maga után egy hasonló és ennek megfelelő tapasztalatot, s éppen azért olyan bizonytalan, mert a világ közegének sajátos rendjét igényli, és azzal együtt el is tűnik. A világban tulajdonképpen rengeteg olyan formáció létezik, amelyek *akárkiként* utalnak rám, először is: minden eszköz, kezdve a legegyszerűbb eszközöktől a közlekedési eszközökön és üzleteken át egészen az épületekig, a liftekkel, a víz- és gázvezetékekkel, az elektromos hálózattal együtt stb. Minden kirakat, minden vitrin tetszőleges transzcendencia formájában nyújtja saját képmásomat. Azonkívül a másokkal való formális és technikai jellegű érintkezésben is akárki vagyok: a pincérnek *a* vendég vagyok, az ellenőrnek a metró *egyik* utasa. Végül pedig az utcai baleset, amely hirtelen a kávéház terasza előtt történik, szintén névtelen megfigyelőként utal rám, egy „tekintetként, amely kívülről *megtörténtté teszi* a balesetet". A látott színdarab is névtelen megfigyelőként utal rám, vagy a kiállítás is, amelyet megnéztem. S persze akkor is akárkivé leszek, ha cipőt próbálok, palackot bontok, liftbe szállok, vagy felnevetek a színházban. Ám ennek a tetszőleges transzcendenciának a tapasztalata egy belső és esetleges esemény, amely csak engem érint. Bizonyos körülmények, melyek a világból erednek, mindezt kiegészíthetik a *mi* létéről értesítő benyomással. Ám minden esetben csak egy tisztán szubjektív benyomásról lehet szó, amely kizárólag az enyém.

2. A szubjektum-„mi" tapasztalata nem lehet elsődleges, nem lehet másokra irányuló eredendő magatartásmód, hiszen megvalósulásához a másik létezését már kétszeresen is meg kell tapasztalnom. Először is az előállított tárgy csak akkor az, ami, ha azokra az előállítókra utal, akik megcsinálták, és azokra az alkalmazási szabályokra, amelyet mások rögzítettek. Egy élettelen és nem megmunkált tárgy kapcsán, amelynek én magam rögzítem alkalmazásmódját és én magam ruházom fel újfajta használatmóddal (mint amikor például egy követ kalapácsnak használok), nem-tételezett módon tudatában vagyok saját *szemé-*

lyemnek, vagyis ipszeitásomnak, saját céljaimnak és szabad találékonyságomnak. Az előállított tárgy használati szabályai, az „alkalmazásmódok" egyszerre merevek és ideálisak, mint a *tabuk*, amelyek egy szükséges struktúra formájában helyeznek a másik jelenlétébe, s azért tudom önmagamat mint olyat megvalósítani, mert a másik tetszőleges transzcendenciaként kezel engem. Erre elég, ha azt a táblát említjük példaként, amely az állomások bejárata, a várótermek fölé van kiszögelve, és amelyen az áll, hogy „bejárat" vagy „kijárat", vagy a mutatóujjat a táblán, amely egy épületet vagy irányt jelöl. Itt is hipotetikus imperatívuszokról van szó. Ám ha az imperatívuszt megfogalmazzuk, világosan láthatóvá válik a másik, aki beszél, és aki közvetlenül hozzám fordul. A felírt mondat *hozzám* szól, egy közvetlen kommunikációt reprezentál közöttem és a másik között: meg vagyok *célozva*. A másik azonban csak tetszőleges transzcendenciaként céloz meg. Innentől kezdve, ha a „kijárat" felirattal megjelölt ajtót veszem igénybe az épület elhagyására, már nem *személyes* kivetüléseim abszolút szabadságában használom azt: nem *kitalálok* egy eszközt, nem a dolog puszta materialitásán lépek túl saját lehetőségeim felé, hanem a dolog és közém egy olyan emberi transzcendencia iktatódik be, amely irányítja transzcendenciámat. A tárgyat már *humanizálták*, és egy „emberi világot" jelez. A „kijárat" – ha pusztán olyan nyílásnak tekintjük, amely az utcára vezet – pontosan megfelel a bejáratnak; nem ellenségességi együtthatója vagy nyilvánvaló hasznossága jelöli ki kijáratnak. Nem magához a dologhoz alkalmazkodom, amikor „kijáratként" használom, hanem az emberi rendhez idomulok, s cselekedetemmel magával *elismerem* a másik létezését, dialógusba lépek a másikkal. Heidegger ezt kitűnően megfogalmazta. Ám azt a következtetést elmulasztotta levonni, hogy ahhoz, hogy a tárgy megmunkáltként jelenhessen meg, a másiknak valamilyen más formában már adottnak kell lennie. Akinek előzőleg nem volt semmilyen tapasztalata a másikról, az nem lenne képes az előállított tárgyat a nem megmunkált dolog puszta materiális lététől megkülönböztetni. Még ha szükségszerűen az előállító által megsejtett alkalmazásmódnak megfelelően használná is, akkor is csak újra feltalálná ezt az alkalmazást, és így egy természetben talált dolgot sajátítana el szabadon. Ha az említett esetben úgy megyünk ki a kijáraton, hogy nem olvastuk el a feliratot vagy nem ismerjük a nyelvet, akkor a sztoikusok őrültjéhez hasonlóan cselekszünk, aki fényes nappal azt mondja, hogy „nappal van", de nem azért, mert objektív megállapításra jut erről a tényről, hanem mert őrültsége belső mozgatórugói ezt diktálják neki. Az előállított tárgy tehát azért utal a többi emberre és ezzel saját tetszőleges transzcendenciámra, mert már ismerem a többieket. A szubjektum-mi tapasztalata ily módon csak a másik eredendő feltárulása alapján jön létre, s csak egy másodlagos és alárendelt tapasztalat lehet.

Azonkívül, mint láttuk, ha magunkat tetszőleges transzcendenciának ragadjuk meg, vagyis pusztán az „emberi nem" egy példányának, az még nem azt jelenti, hogy egy szubjektum-mi részét alkotó struktúraként fogjuk fel magunkat. Ehhez az kell, hogy az akárkik emberi folyamának belsejében *akárkiként* tekintsünk magunkra. Tehát körül kell vegyenek mások. Azt is láthattuk, hogy a többieket ebben a tapasztalatban egyáltalán nem szubjektumként tapasztaljuk, ám nem is ragadjuk meg őket mint objektumokat. *Egyáltalán nem* tételezzük őket: persze világban való faktikus létezésükből és cselekedeteik észleléséből indulok ki. De nem ragadom meg *pozicionálisan* fakticitásukat és mozdulataikat: csupán mellékes és nem pozicionális tudattal rendelkezem testükről, mint amely ugyanúgy létezik, mint az én testem, vagy cselekedeteikről, amelyek az én cselekedeteimmel együtt bontakoznak ki, olyannyira, hogy nem is tudnám meghatározni, vajon az én cselekedeteim váltják-e ki az övékét vagy az övék az enyémeket. Ez a néhány megjegyzés elegendő annak belátásához, hogy a „mi" tapasztalata nem képes mások megértésével szolgálni számomra, vagyis azoknak a másoknak a megértésével, akik a „mi"-t alkotják. Épp ellenkezőleg, már előzetesen valamilyen ismerettel kell rendelkeznem arról, hogy mi a másik ahhoz, hogy a másokhoz való viszonyaim tapasztalata a „Mitsein" formájában valósulhasson meg. A Mitsein önmagában *lehetetlen* lenne annak előzetes felismerése nélkül, hogy mi a másik: „együtt vagyok", legyen; de *kivel*? Azonkívül, még ha ez a tapasztalat ontológiailag elsődleges is lenne, nem világos, hogyan tudnánk ennek a teljesen tetszőleges transzcendenciának a tapasztalatából egy radikális modifikáció végrehajtásával átlépni az egyes személyekkel kapcsolatos tapasztalatba. Ha a másik valamilyen más módon már nem lenne adott, a „mi" tapasztalata, önmagán belül meghasadva, csak a transzcendenciám által behatárolt világ eszköztárgyainak megértésével szolgálna.

Ez a néhány megállapítás nem kívánta kimeríteni a *mi* kérdését. Csupán annak jelzésére szolgált, hogy a szubjektum-mi tapasztalatának semmilyen metafizikai feltáró értéket nem tulajdoníthatunk. A szubjektum-„mi" tapasztalata szigorúan a másikért-való-lét egyéb formáitól függ, és csak e formák némelyikének empirikus kitágítását láthatjuk bennük. Ezért kell annyira szélsőségesen bizonytalannak tekintenünk. Kénye-kedve szerint érkezik és tűnik el, vagy az objektum-másokkal hagyva szemközt minket, vagy egy olyan „akárkivel", aki néz minket. Átmeneti megbékülésként jelenik meg, amely a konfliktus kellős közepén keletkezik, nem pedig e konfliktus végső megoldásaként. Hiába vágyakozunk egy olyan emberi „mi"-re, amelyben az interszubjektív totalitás egységes szubjektivitásként tudatosul önmaga számára. Egy ilyen ideál csak a töredékes és szigorúan pszichológiai tapasztalatok végső és abszolút szintre emelésének álmából származhat. Egyébként maga ez az ideál a transzcendenciák konfliktu-

sának mint a másikért-való-lét eredendő állapotának elismerését implikálja. Erre egy nyilvánvaló paradoxon szolgálhat magyarázatul: az elnyomott osztály egysége, amely abból eredne, hogy objektum-„mi"-ként tapasztalná magát egy olyan tetszőleges *akárkivel* szemben, aki a harmadik vagy az elnyomó osztály lenne, nem tudná fenntartani azt a hitet, hogy ezzel szimmetrikus módon az elnyomó osztály szubjektum-„mi"-ként tételezi magát vele szemben. Márpedig az elnyomó osztály legnagyobb gyengesége, hogy bár a kényszerítés pontos és szigorú eszközeivel rendelkezik, önmagán belül mélységesen anarchikus. A „burzsoá" ugyanis nem csupán *„homo oeconomicus"*-nak határozza meg magát, aki egy bizonyos típusú társadalomban meghatározott kiváltságokkal és hatalommal rendelkezik: a burzsoá belülről is leírja magát, mint olyan tudatot, amely nem ismeri el, hogy valamilyen osztályhoz tartozik. Helyzete nem engedi meg, hogy úgy ragadja meg önmagát, mint aki a burzsoá osztály más tagjaival együtt egy objektum-mi közösségéhez tartozik. Másrészt pedig a szubjektum-mi természetéből magából következik, hogy csak múlékony és metafizikai következmények nélküli tapasztalatokat lehet szerezni róla. A „burzsoá" általában tagadja, hogy lennének osztályok, a proletariátus létezését agitátori tevékenységnek, kellemetlen incidenseknek, vagy olyan igazságtalanságoknak tulajdonítja, amelyeket aprólékos intézkedésekkel helyre lehet hozni: a tőke és a munka közötti érdekközösség létezését állítja. Az osztályszolidaritással szembeállít egy sokkal hatalmasabb szolidaritást, a nemzeti szolidaritást, amelyben a munkás és a vezető olyan *Mitsein*-ná szerveződik, amelyben feloldódik konfliktusuk. Itt nem pusztán manőverekről vagy struccpolitikáról van szó, mintha a helyzetet nem lenne hajlandó a maga valóságában tekinteni – ahogy mondani szokták. Az elnyomó osztály tagja anélkül látja maga előtt az elnyomott osztály teljességét „szubjektum-ők" objektív együttesének, hogy ezzel együtt felismerné az elnyomó osztály többi tagjával való létközösségét: a két tapasztalat egyáltalán nem egymás szükségszerű kiegészítője. Elég, ha egyedül állunk szemben egy elnyomott közösséggel, hogy eszköz-tárgyként ragadjuk meg azt, és önmagunkat e közösség belső tagadásaként, vagyis kívülálló pártatlan harmadikként. Az elnyomók csak akkor tapasztalják *mi*-ként magukat, ha egy forradalom vagy hirtelen hatalomkoncentráció miatt az elnyomott osztály tagjaival mint „akárki-tekintetekkel" szemben kell magukat tételezni. De ez félelem és szégyen formájában, és mint objektum-„mi" jön létre.

Semmilyen szimmetria nincs tehát az objektum-mi megpillantása és a szubjektum-mi tapasztalata között. Az első egy valós létdimenzió feltárulása, amely a másikért-való-lét eredendő tapasztalatának puszta kitágítása. A második egy olyan pszichológiai tapasztalat, amelyet egy bizonyos történeti ember él meg –

egy adottvilágba ágyazottan és egy meghatározott gazdasági berendezkedésű társadalmon belül. Semmi különöset nem tár fel, puszta szubjektív „Erlebnis".

Nyilvánvaló tehát, hogy bár a *„mi"* tapasztalata valós tapasztalat, természete szerint semmit nem változtat korábbi elemzéseink eredményein. Objektum-miről beszélünk? Az közvetlenül függ a *harmadiktól*, vagyis saját másikért-való-létemtől, s másikért-kívül-létem alapján jön létre. Vagy szubjektum-miről? Az egy olyan pszichológiai tapasztalat, amely ilyen vagy olyan módon feltételezi, hogy a másik létezése mint olyan már feltárult számunkra. Az emberi valóság tehát hiába próbálna megszabadulni az alábbi dilemmától: vagy transzcendálom a másikat, vagy hagyom, hogy ő transzcendáljon. A tudatok viszonyulásának lényege nem a *Mitsein*, hanem épp ez a konfliktus.

Az önmagáért-való és a másik viszonyainak e hosszú leírása végén az alábbi bizonyosságra jutottunk: az önmagáért-való nem csupán olyan lét, amely annak az önmagában-valónak a semmítéseként bukkan fel, ami ő, és annak az önmagában-valónak a belső tagadásaként, ami nem ő. Ezt a semmítő menekülést teljes egészében visszanyeri az önmagában-való, és önmagában-valóvá dermeszti, mihelyt megjelenik a másik. Az önmagáért-való önmagában transzcendens a világhoz képest, az a semmi, amely által dolgok *vannak*. Mikor a másik felbukkan, az önmagáért-valót egy világ-közegében-önmagában-való-léttel ruházza fel, amitől csupán egy dolog lesz a sok közül. Ez a másik tekintete által előidézett önmagában-valóvá kövülés alkotja a Medúza mítoszának mélyebb értelmét. Előre léptünk tehát vizsgálódásunkban: tulajdonképpen az önmagáért-való eredendő viszonyulását akartuk meghatározni az önmagában-valóhoz. Először megtudtuk, hogy az önmagáért-való semmítés és az önmagában-való radikális tagadása; most pedig megállapítjuk, hogy a másikkal való találkozás puszta tényéből eredően – és mindenféle ellentmondás nélkül – egyben teljesen önmagában-való is, aki az önmagában-való közegében van jelen. Ez a második aspektusa azonban *kívülségét* képviseli: az önmagáért-való, természete szerint, az a lét, amely soha nem képes egybeesni saját önmagában-való-létével.

Ezek a megjegyzések alapul szolgálhatnak a lét általános elméletének megalkotásához, ami a célunk ebben a könyvben. Mégis túl korai lenne még az elmélet kifejtésébe belekezdeni: nem elég ugyanis, ha az önmagáért-valót úgy írjuk le, mint ami saját lehetőségeit egyszerűen kivetíti az önmagában-való-léten túlra. Lehetőségeinek ez a kivetítése nem statikusan a világ egy bizonyos fennálló helyzetére vonatkozik: a világot minden pillanatban meg is változtatja. Ha például Heideggert olvasunk, meglepődve tapasztaljuk, hogy ebből a szempontból hermeneutikai leírásai mennyire nem kielégítőek. Terminológiáját alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a *Daseint* olyan létezőként írta le, amely túllép a létezőkön azok *léte* felé. S a lét itt a létező értelmét vagy létmódját jelenti. S igaz is,

hogy az önmagáért-való az a lét, amely által a létezők feltárják létmódjukat. Heidegger azonban elhallgatja azt a tényt, hogy az önmagáért-való nem csupán a létezők ontológiáját alkotó lét, hanem olyan lét is, amelynek köszönhetően a létező mint létező ontikus modifikációkon esik át. A *hatásnak*, vagyis az önmagában-való ontikus materialitásában, „húsában" való megváltoztatásának ezt az állandó lehetőségét az önmagáért-való lényegi jellemzőjének kell tekintenünk. Alapját az önmagáért-való önmagában-valóhoz viszonyulásának olyan eredendő formájában kell megtalálnunk, amelyet eddig még nem hoztunk napvilágra. Mit jelent *hatni*? Miért hat az önmagáért-való a dolgokra? Hogyan *képes* hatni? Ezeket a kérdéseket kell most megválaszolnunk. A válasz minden eleme rendelkezésünkre áll: a semmítés, a fakticitás és a test, a másikért-való-lét, az önmagában-való természete. Itt az ideje, hogy újra feltegyük ezeket a kérdéseket.

Negyedik rész

BIRTOKOLNI, CSINÁLNI ÉS LENNI

Birtokolni, csinálni és lenni az emberi valóság döntő jelentőségű kategóriái. Az ember minden magatartásmódját meghatározzák. A *megismerni* például a *birtokolni* egy modalitása. Kapcsolatok is vannak közöttük, s számos szerző fel is hívta már a figyelmet ezekre a kapcsolatokra. Ilyen kapcsolatra világított rá például Denis de Rougemont, amikor Don Juanról szóló cikkében azt írta: „Gyenge volt ahhoz, hogy birtokolni tudjon." Hasonló kapcsolatra mutatnak rá akkor is, amikor azt mondják egy morális cselekvőről, hogy azért csinál valamit, hogy önmagát alkossa meg, és azért alkotja meg önmagát, hogy létezzen.

A modern filozófiában bekövetkező anti-szubsztancialista törekvés győzelmének köszönhetően a gondolkodók többsége az emberi magatartásmódok területén is megpróbálta ugyanazt véghez vinni, amit elődeik, akik a fizikában a szubsztanciát az egyszerű mozgásra cserélték fel. A morál célja sokáig az volt, hogy a *létezés* eszközét adja az ember kezébe. Ez volt az értelme a sztoikus morálnak vagy Spinoza *Etiká*jának. Ám ha az ember léte kimerül cselekedeteinek sorozatában, a morál immár nem helyezheti az embert egy felsőbbrendű ontológiai méltóságba. Ebben az értelemben a kanti morál az első nagy etikai rendszer, amely a cselekvés legfőbb értékének a lenni helyett a *csinálni*-t tette meg. *A remény*[63] legtöbb hőse a *csinálni* területén helyezkedik el, s Malraux rá is mutat a konfliktusra, amely a még lenni próbáló régi spanyol demokraták és a kommunisták között feszül, akik számára a morál már pontosan meghatározható és alkalmi kényszerek sorozatává oldódik fel, amelyek mindegyike egy egyedi *tettet* követel. Kinek van igaza? Vajon az emberi cselekvés legfőbb értéke a *csinálni* vagy a *lenni*? S akárhogy is döntsünk a kérdésben, milyen hatással lesz az a *birtokolni*-ra? Az ontológiának kell felvilágosítással szolgálnia ebben a kérdésben, s egyébként ez alapvető feladatai közé is tartozik, ha az önmagáért-való olyan lét, amely *tettein* keresztül határozható meg. Ezért nem fejezhetjük be munkánkat anélkül, hogy nagy vonalakban meg ne vizsgálnánk a cselekvés, illetve a *csinálni*, *lenni* és *birtokolni* alapvető viszonyát.

[63] André Malraux: *A remény*, ford. Bajomi Lázár Endre, Budapest, Európa, 1968.

Első fejezet
LENNI ÉS CSINÁLNI: A SZABADSÁG

I.
A cselekvés előfeltétele a szabadság

Különös, hogy vég nélküli viták folyhattak determinizmusról és szabad akaratról, idézhették a példákat az egyik vagy a másik tétel alátámasztására anélkül, hogy előzőleg legalább kísérletet tettek volna a *cselekvés* eszméjében rejlő struktúrák kifejtésére. A cselekvés fogalma ugyanis számos alárendelt fogalmat tartalmaz, amelyeket összefüggésbe kell állítanunk egymással és rangsorolnunk kell őket: cselekedni annyi, mint változtatni a világ *képén*, mint egy bizonyos cél eléréséhez szükséges eszközökkel rendelkezni, mint olyan instrumentális és szervezett együttest létrehozni, amelyben – különböző összefüggések és viszonyok sorozatának köszönhetően – az egyik láncszem megváltoztatása az egész sor megváltozásával jár, s a végén egy előre látható eredményhez vezet. De még csak nem is ez a fontos számunkra. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy a cselekedet eleve *intencionális*. Az ügyetlen dohányos, aki véletlenül felrobbantott egy lőporraktárt, nem *cselekedett*. Viszont az a munkás, akinek robbantania kellett a kőbányában, és aki utasításoknak engedelmeskedett, az cselekedett, amikor az előre látott robbanást előidézte: ő ugyanis tudta, hogy mit tesz, vagy ha jobban tetszik, intencionális módon egy tudatos tervet valósított meg. Ez persze nem azt jelenti, hogy cselekedete minden következményét előre kellett látnia: Constantinus császár nem látta előre, hogy ha Bizáncba teszi székhelyét, olyan kultúrájú és nyelvű várost alapít, amelynek léte később szakadást idéz elő a keresztény egyházon belül és jelentősen hozzájárul a Római Birodalom meggyengüléséhez. Ettől függetlenül cselekedetet hajtott végre, amennyiben megvalósította azt a tervét, hogy új császári székhelyet hoz létre keleten. Az eredmény és a szándék közötti megfelelés ez esetben elég nagy ahhoz, hogy cselekedetről beszélhessünk. Ha azonban ennek így kell lennie, akkor megállapíthatjuk, hogy a cselekedet szükségszerűen, saját feltételeként magában foglalja egy *„desideratum"* elismerését, vagyis egy objektív hiányét vagy akár egy *semmiségét*. Constantinus szándéka, hogy Rómával vetélytársat állítson szembe, csak egy objektív hiány megragadásából eredhet: hiányzik az ellensúly Rómával szemben; ezzel a még mindig mélységesen pogány várossal egy olyan keresztény várost kell szembeállítani, amely ebben a pillanatban még *hiányzik*. Konstanti-

nápoly megalapítása csak akkor fogható fel *cselekedetként*, ha az új város gondolata megelőzte magát a cselekvést, vagy legalábbis ez a gondolat vezérelt minden későbbi lépést. A gondolat azonban nem lehet a város puszta reprezentációja egy *lehetőség* formájában. Leglényegesebb jellemzőjét ragadja meg annak: azt, hogy *kívánatos* és még nem megvalósult lehetőség. Ez azt jelenti, hogy a cselekedet elgondolásától kezdve a tudat vissza tudott húzódni abból a telített világból, amelynek tudata volt, és képes volt elhagyni a létet, s határozottan a nemlét területére tudott lépni. Amíg azt, ami van, a tudat kizárólag létében tekinti, addig a lét mindig csak a léthez utalja, s a létben soha nem lelhet olyan motivációra, amely a nem-lét felfedezésére késztetné. A császári rendszer, míg Róma a fővárosa, pozitív és bizonyos értelemben valóságos módon működik, ami könnyen felfedhető. Felvethetik persze, hogy az adóbevételek csökkennek, hogy Róma védtelen a betörésekkel szemben, hogy földrajzi helye nem felel meg annak, hogy a barbárok fenyegette földközi-tengeri birodalom fővárosa lehessen, hogy az erkölcsi hanyatlás nehezebbé teszi a keresztény vallás terjedését. De miért nem veszik észre, hogy ezek a megfontolások mind *negatívak*, vagyis arra irányulnak, ami nincs, s nem arra, ami van? Ha azt mondjuk, hogy Róma az előirányzott adók 60%-át hajtotta be, azt – ha okvetlenül szükséges – úgy is tekinthetjük, hogy ezzel a szituációt pozitív módon értékeltük, *ahogy az van*. De ha azt mondjuk, hogy *rosszul* folynak be, ez azt jelenti, hogy a szituációt egy abszolút célként tételezett másik szituáción keresztül szemléljük, amelyik most még *nem létezik*. Ha azt mondjuk, hogy az erkölcsök hanyatlása akadályozza a kereszténység terjedését, akkor a terjedést nem annak tekintjük, ami, vagyis nem olyan terjesztésnek, amelynek még az üteme is meghatározható az egyházi személyek jelentései alapján: önmagában tételezzük elégtelennek, tehát olyannak, amelyet egy rejtett semmi emészt. Ám csak akkor jelenik meg ebben a formában, ha túllépünk rajta egy *a priori* értékként tételezett határszituáció felé – amely lehet a keresztény hitre való áttérések számának meghatározott ütemű növekedése vagy a tömegek bizonyos erkölcsi színvonala –, s ez a határszituáció a dolgok tényleges állapotának puszta megállapítása alapján nem gondolható el, mert, mint mondani szokás, a világ legszebb nője is csak annyit tud adni, amennyivel *rendelkezik*, s önmagában ugyanígy a legnyomorúságosabb helyzet is csak úgy képes megmutatkozni, ahogy *van*, soha nem tartalmazhat semmilyen utalást egy ideális semmire. Mivel az ember teljességgel saját történelmi szituációjába van merülve, gyakran el sem tudja gondolni az adott politikai vagy gazdasági rendszer hibáit és hiányosságait, és nem azért, mert, mint ostobán mondani szoktuk, „már megszokta", hanem mert létteljességként ragadja meg azt, s el sem tudja képzelni, hogy a dolgok másként is lehetnének. Itt a közvélekedéssel homlokegyenest szembenálló felfogás az igaz: fel kell is-

mernünk, hogy nem az adott szituáció nyomorúságos volta vagy az általa előidézett szenvedés a kiváltója annak, hogy az emberek egy másik állapotot képzelnek el, melyben jobban megy a sora mindenkinek; épp ellenkezőleg, gyötrelmeinket, szenvedéseinket attól a perctől fogva látjuk új megvilágításban, attól kezdve *döntünk* úgy, hogy elviselhetetlenek, amikortól képesek vagyunk egy másik állapotot elgondolni. A munkás 1830-ban fel tud lázadni, ha csökkentik a béreket, mert könnyen el tud gondolni egy olyan szituációt, amelyben nyomorúságos életszínvonala nem olyan alacsony, mint amilyet éppen rá akarnak kényszeríteni. Szenvedéseit azonban nem érzi elviselhetetlennek, alkalmazkodik hozzájuk, de nem beletörődésből, hanem mert nincs meg a szükséges műveltsége és reflexivitása, hogy egy olyan társadalmi állapotot képzeljen el, amelyben ezek a szenvedések már nem léteznek. Ezért *nem is cselekszik*. A Croix-Rousse munkásai fellázadnak, hatalmukba kerítik Lyont, de győzelmükkel nem tudnak mit kezdeni, szervezetlenül hazamennek, s a sorkatonaság könnyedén rajtuk tud ütni. Szerencsétlenségüket nem „megszokottnak" érzik, inkább *természetesnek*: ez a szerencsétlenség *van*, ennyi az egész, ettől munkás a munkás; a szerencsétlenség nem különül el tőlük, nem világosan látható dolog számukra, sőt a munkás a saját létének részeként tekint a szenvedésre, anélkül szenved, hogy szenvedését vizsgálná, nem ruházza fel semmilyen értékkel: szenvedni és *lenni* számára ugyanazt jelenti; szenvedése pusztán nem-pozicionális tudatának affektív tartalma, amelyet azonban nem *szemlél*. E szenvedés ezért önmagában nem is lehet tettei *indítéka*. Épp ellenkezőleg: csak amikor megszületett benne a megváltoztatásra irányuló szándék, akkor fogja elviselhetetlennek érezni. Ez azt jelenti, hogy hátra kell lépnie, bizonyos távlatba kell kerülnie szenvedéséhez képest, és egy kettős semmítést kell végrehajtania: egyfelől a dolgok ideális állapotát kell tételeznie tisztán *jelenbeli* semmiként, másfelől a jelenlegi szituációt is semmi formájában kell tételeznie a dolgok ideális állapotához képest. Egyrészt osztálya boldogságát tiszta lehetőségként kell elgondolnia – vagyis a jelenben egy bizonyos semmiként létezőnek –, másrészt meg kell változtatnia a jelenlegi szituációjáról kialakult véleményét, a semmi fényével kell megvilágítania, semmítenie kell azt, kijelentvén: „*Nem vagyok* boldog." Ebből két fontos következmény adódik: 1. Semmilyen adott helyzet, bármilyen legyen is az (a társadalom politikai, gazdasági szerkezete, egy lelki-„állapot" stb.), önmagában nem motiválhat egy cselekedetet. Mert a cselekvés az önmagáért-való kivetülését jelenti afelé, ami nincs, s az, ami van, önmagában soha nem határozhatja meg azt, ami nincs. 2. Semmilyen adott állapot nem determinálhatja a tudatot arra, hogy ezt az állapotot semmiségként vagy hiányként ragadja meg. Sőt mi több, semmilyen adott állapot nem determinálhatja a tudatot arra, hogy meghatározza és körvonalazza azt, hiszen, mint láthattuk, mélységesen igaz Spinoza meg-

fogalmazása: „Omnis determinatio est negatio." Márpedig nemcsak az alkotja minden cselekedet kifejezett előfeltételét, hogy egy helyzetről felfedezzük, hogy „híján van valaminek", vagyis egy semmiség, hanem – és mindenekelőtt – az is, hogy a kérdéses helyzetet önálló rendszernek tekintsük. *Nincs* adott helyzet – sem számunkra megfelelő, sem elviselhetetlen – az önmagáért-való semmítő képessége nélkül. Ez a semmítő képesség azonban nem merülhet ki abban, hogy pusztán *távlatot* teremt a világhoz képest. Mivel a tudatot a lét „avatja be", mivel egyszerűen elszenvedi azt, ami, ezért benne kell foglaltatnia a létben: egy szervezett forma, vagyis a szenvedését-természetesnek-találó-munkás az, amit meg kell haladni, amit tagadni kell, hogy egy feltáró szemlélet tárgya lehessen. Mindez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a munkás csak az önmagától és a világtól való tiszta elszakadás révén tételezheti szenvedését elviselhetetlen szenvedésnek, s *alakíthatja át* forradalmi cselekedete *indítékává*. Ez a tudat számára a saját múltjával való szakítás állandó lehetőségét vonja maga után, azt a lehetőséget, hogy kiszakítsa magát múltjából, s egy nem-lét fényében tekintse azt, s ezen keresztül felruházza jelentéssel, amellyel azért *rendelkezik*, mert olyan értelmet vetít maga elé, amellyel még *nem rendelkezik*. A múlt önmagától soha, semmilyen módon nem válthat ki *cselekvést*, azaz egy cél tételezését, amely visszafordul felé, hogy bizonyos megvilágításba helyezze. Ezt sejtette meg Hegel, mikor azt írta, hogy „a szellem a negatívum", noha erről elfeledkezett, amikor a cselekvésről és a szabadságról szóló elméletének kifejtéséhez ért. Mihelyt ugyanis a tudatnak a világgal és önmagával szemben ilyen negatív képességet tulajdonítunk, mihelyt a semmítés szerves alkotórészévé válik a cél *tételezésének*, akkor fel kell ismernünk, hogy minden cselekvés elengedhetetlen és alapvető feltételét a cselekvő lény szabadsága alkotja.

Mindjárt az elején megragadhatjuk tehát a deterministák és a totális szabadság hívei közötti unalmas viták alapvető hibáját. Utóbbiak olyan döntésre próbálnak példát találni, amelynek nem létezik semmilyen előzetes indoka, vagy olyan mérlegelésre, amely két egyformán lehetséges, de egymással ellentétben álló cselekedetre vonatkozik, melyek indokai (és „indítékai") pontosan ugyanolyan súllyal esnek a latba. A deterministáknak persze könnyű dolguk van: azt felelik erre, hogy nincs cselekvés indok nélkül, és hogy a legjelentéktelenebb mozdulat is (például, hogy az ember a jobb kezét emeli fel és nem a balt stb.), különféle indokokra és indítékokra utal, s a mozdulat jelentését ezek adják meg. Ez nem is lehet másként, hiszen minden cselekvésnek *intencionálisnak* kell lennie: céljának kell lennie, maga a cél pedig egy indokra utal. Éppen ez jelenti a három időbeli extázis egységét: a cél, avagy a jövőm egy indokot (vagy indítékot) von maga után, vagyis múltamra utal, a jelen pedig a cselekedet felbukkanása. Indok nélküli cselekedetről beszélni annyi, mint olyan cselekedetről be-

szélni, amelyik híján van a minden cselekedetre jellemző intencionális struktúrának, s a szabadság hívei, akik ezt a struktúrát az éppen megvalósuló tett szintjén próbálják megtalálni, végül csak értelmetlenné teszik a cselekvést. A deterministák viszont túl könnyen oldják meg a dolgot, amikor vizsgálódásaikban beérik az indok és az indíték puszta megjelölésével. A lényegi kérdés ugyanis túl van az „indok-szándék-cselekedet-cél" összetett szerveződésen: azt kell megfontolnunk, hogyan alakulhat ki egyáltalán az indok (vagy indíték) mint olyan. Márpedig az imént láthattuk, hogy ha cselekedet soha nincs is indok nélkül, ezt semmiképp sem abban az értelemben kell értenünk, mint amikor például azt mondjuk, hogy nincs jelenség ok nélkül. Ahhoz, hogy indok legyen, az indokot indoknak kell *tapasztalnunk*. Persze ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy tematikus módon meg kell fogalmaznunk és ki kell fejtenünk, ahogy a mérlegelés esetében. Annyit azonban mindenképpen jelent, hogy az önmagáért-valónak kell felruháznia azt az indok vagy indíték értékével. S imént láthattuk, hogy az indok mint olyan létrejötte nem utalhat egy másik valós és pozitív létezőre, vagyis egy korábbi indokra. Máskülönben veszendőbe menne a cselekedet mint intencionálisan a nem-létben elkötelezett dolog legsajátabb természete. Az indíték csak a cél alapján fogható fel, vagyis a nem-létező alapján; az indíték tehát önmagában egy semmiség. Éhbért csak félelemből fogadok el – és a félelem indíték. Ám ez a félelem *az éhhaláltól való félelem*; vagyis ennek a félelemnek csak önmagán kívül, egy olyan ideálisan tételezett célban van értelme, amely itt az élet fenntartása, s amelyet „veszélyben lévőnek" érzek. S a félelem csak ahhoz az *értékhez* képest érthető meg, amellyel hallgatólagosan ezt az életet felruházom, vagyis az ideális tárgyaknak arra a hierarchizált rendszerére utal, amelyet az értékek alkotnak. Az indítékról tehát olyan létezők összességén keresztül tudhatjuk meg, hogy micsoda, amelyek „nincsenek", az ideális létezőkön és a jövőn keresztül. Ahogy a jövő visszafordul a jelen és a múlt felé, hogy megvilágításba helyezze azokat, ugyanúgy kivetüléseim összessége is visszatér, hogy az indítékot felruházza az indítékra jellemző struktúrával. Az önmagában-való csak azért képes az indok vagy indíték értékére szert tenni, mert eltávolodom tőle saját lehetőségeim felé, miközben önmagamat semmítem. Az indítékoknak és indokoknak csak azon a *ki*-vetített összességen belül van értelmük, amelyet pontosan a nem-létezők összessége alkot. S ez az összesség végső soron én magam vagyok mint transzcendencia, én magam vagyok, amennyiben önmagamon kívül kell önmagamnak lennem. Ha emlékszünk arra az alapelvre, amit az imént állítottunk fel, tudniillik, hogy a munkás szenvedését a forradalom lehetségesként való megragadása ruházza fel az indíték értékével, ebből arra kell következtetnünk, hogy egy szituációt a szituáció megváltoztatására való lehetőségeink felé menekülve szervezünk át indokok és indítékok

összességévé. A semmítés, amellyel távolságot teremtünk a szituációtól, ugyanaz az extázis, mint amellyel a szituáció megváltoztatására vetülünk ki. Ebből az következik, hogy nem találhatunk indíték nélküli cselekedetet, viszont az nem következik, hogy az indíték a cselekedet oka, hanem csupán az, hogy szerves része annak. Hiszen, mivel a megváltoztatásra való határozott kivetülés nem különül el magától a cselekvéstől, az indíték, a cselekvés és a cél egyszerre alakul ki. Mindhárom saját értelmeként követeli meg a másik kettőt. Ennek a három összetevőnek a szervezett teljessége azonban már egyik alapján sem magyarázható, és e teljesség felbukkanása mint az önmagában-való tiszta időbeli semmítése nem más, mint a szabadság. A cselekedet dönt saját céljairól és indítékairól, s a cselekedet a szabadság kifejezésre juttatása.

Nem maradhatunk meg azonban ezeknek a felületes megállapításoknak a szintjén: ha a szabadság a cselekvés alapfeltétele, akkor meg kell próbálnunk pontosabban leírni a szabadságot. Ám mindenekelőtt egy hatalmas problémával találjuk szemben magunkat: a leírás általában olyan kifejtő tevékenységet jelent, amelyik egy egyedi lényeg struktúráit célozza meg. A szabadságnak azonban nincs lényege. Semmilyen logikai szükségszerűségnek nincs alávetve; a szabadságról kellene azt mondanunk, amit Heidegger általában a *Dasein*-ról mondott: „Benne a létezés megelőzi és meghatározza a lényeget." A szabadság cselekvéssé teszi magát, és rendszerint azon a cselekvésen keresztül férhetünk hozzá, amelyet a cselekvéshez szükséges indokokkal, indítékokkal és célokkal megszervez. Ám a cselekvés, éppen mert lényege van, *létrehozottnak* tűnik számunkra; ha azonban az alkotóerőig akarunk visszamenni, minden reményt fel kell adnunk arra vonatkozólag, hogy lényegére rá fogunk találni. Ez ugyanis egy újabb alkotóerőt igényelne, és így tovább a végtelenségig. Hogyan írjunk le tehát egy olyan létezőt, amelyik állandóan önmagát hozza létre, és ellenáll annak, hogy beleszorítsuk egy definícióba? Még a „szabadság" elnevezés is veszélyes, ha ebbe beleértjük azt is, hogy a szó egy fogalomra utal, ahogy a szavak általában teszik. Ha pedig a szabadság definiálhatatlan és megnevezhetetlen, akkor vajon nem leírhatatlan is?

Hasonló problémákkal találkoztunk, amikor a fenomén létét és a semmit akartuk leírni. Ám a problémák nem tartóztattak fel minket. Ugyanis olyan leírás is lehetséges, amelyik nem a lényeget, hanem magát a létezőt célozza meg annak egyediségében. Persze egy olyan szabadságot nem tudnék leírni, amelyik a másikkal közös szabadságom lenne; a szabadság lényegét tehát nem tudom vizsgálni. Mert éppen a szabadság az alapja minden lényegnek, hiszen az ember éppen azzal fedi fel a világon belüli lényegeket, hogy túllép a világon saját lehetőségei felé. Valójában itt az *én* szabadságomról van szó. Amikor a tudatot írtam le, akkor sem lehetett szó bizonyos individuumok közös természetéről, hanem csak az *én* egyedi tudatomról, amely szabadságomhoz hasonlóan túl van a lé-

nyegen, vagy – ahogy számos alkalommal rámutattunk már – amely számára *lenni* annyit jelent, mint voltnak lenni. Hogy ezt a tudatot létében magában érjem el, ahhoz egy sajátos tapasztalat áll rendelkezésemre: a *cogito*. Descartes és Husserl, ahogy azt Gaston Berger megmutatta,[64] azt követelte a *cogitótól*, hogy *lényegigazságot* nyújtson számunkra: az egyiknél két egyszerű természet kapcsolatához jutunk el, a másiknál a tudat eidetikus szerkezetét ragadjuk meg. Ám ha a tudatnak létében meg kell előznie lényegét, akkor mindketten tévúton jártak, mert a *cogitótól* csak egy tényszükségszerűség felfedését követelhetjük. A *cogitóhoz* fordulunk majd azért is, hogy a szabadságnak mint a *mi* szabadságunknak a meghatározásával szolgáljon, amely puszta tényszükségszerűség, vagyis egy esetleges lét, melyet azonban *nem tudok nem tapasztalni*. Olyan létező vagyok, aki szabadságáról cselekedetei révén *tudomást szerez*; ám olyan létező is vagyok, akinek individuális és helyettesíthetetlen létezése mint szabadság temporalizálódik. Szükségszerűen a szabadság(nak a) tudata vagyok, mivel semmi nem létezik a tudatban, ami ne lenne egyben a létezés nem-tételező tudata is. Szabadságom tehát állandóan kérdéses létemben; nem természetem egy járulékos minősége vagy *tulajdonsága*, hanem egyszerűen létem szövete, s mivel létem kérdéses létemben, szükségszerűen rendelkeznem kell a szabadságról valamilyen megértéssel. Ezt a megértést kívánjuk most kifejteni.

A szabadság legbensőbb megragadásához segítségünkre lehet az a néhány megjegyzés, amelyet erre vonatkozólag a jelen műben tettünk, és amelyet most újra össze kell foglalnunk. Már az első fejezetben megállapítottuk, hogy ha a tagadás az emberi-valóság révén jön világra, akkor az emberi-valóságnak olyan létnek kell lennie, amely a semmítésen keresztül el tud szakadni a világtól és önmagától, s azt is megállapítottuk, hogy ennek az elszakadásnak az állandó lehetősége azonos a szabadsággal. Másrészt azonban leszögeztük, hogy e semmítés állandó lehetősége, amely az „az voltam" formájában én magam vagyok, az embert sajátos létezéstípussal ruházza fel. Ily módon a különböző elemzések és főleg a rosszhiszeműség elemzése alapján meghatározhattuk, hogy az emberi-valóság saját semmije. Önmagáért-valónak lenni annyit jelent, mint semmíteni azt az önmagában-valót, amelyik ő maga. Ennek alapján a szabadság nem lehet más, mint maga ez a semmítés. Az önmagáért-való a szabadságnak köszönhetően távolodik el lényegeként felfogott lététől, neki köszönhető, hogy mindig más, mint ami *elmondható* róla, mivel olyan létező, amely még a megnevezés alól is kibújik, s amely már mindig túl van azon a néven, amelyet adunk neki, azon a tulajdonságon, amellyel felruházzuk. Ha azt állítjuk, hogy az önmagáért-valónak annak kell lennie, ami, ha azt állítjuk, hogy az, ami nem,

[64] Gaston Berger: *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, Párizs, Aubier, 1940.

mivel nem az, ami, ha azt állítjuk, hogy az önmagáért-valóban a létezés megelőzi a létet és megszabja annak feltételeit, vagy megfordítva, mint Hegel mondja, hogy számára „Wesen ist was gewesen ist", azzal egy és ugyanazt a dolgot állítjuk, tudniillik, hogy az ember szabad. Valójában abból az egyetlen tényből kifolyólag, hogy tudatában vagyok az indokoknak, amelyek cselekedetemet kiváltják, ezek az indokok máris transzcendens tárgyakká válnak tudatom számára, kívül vannak rajtam. Hiába próbálnék beléjük kapaszkodni, már puszta létezésemmel is eltávolodom tőlük. Arra vagyok ítélve, hogy mindörökre lényegemen, cselekedetem indítékain és indokain túl létezzem: 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. Amikor az önmagáért-való megpróbálja elfedni önmaga elől saját semmijét és be akarja kebelezni az önmagában-valót mint igazi létmódját, akkor szabadságát is megpróbálja elfedni. A determinizmus mélyebb értelme az, hogy az önmagában lét töretlen folytonosságát hozza létre bennünk. A deterministák víziójában a pszichikai tényként, vagyis teljes és adott valóságként felfogott indíték a folytonosság megszakadása nélkül közvetlenül döntéssé és cselekvéssé bontakozik ki, s ezeket ugyancsak pszichikai tényeknek fogják fel. Az önmagában-való az összes ilyen „adat" felett uralkodni kezd, az indíték úgy váltja ki a cselekvést, ahogy az ok váltja ki okozatát, minden valóságos, minden teljes. A szabadság elvetését tehát csak olyan kísérletnek foghatjuk fel, amellyel önmagában-való-létként akarjuk megragadni magunkat. A két dolog kéz a kézben jár: az emberi-valóság olyan lét, amelyben szabadságának létére megy ki a játék, mert állandóan megpróbálja elutasítani szabadsága elismerését. Pszichológiai szempontból ez mindannyiunknál úgy jelenik meg, hogy az indítékokat és az indokokat megpróbáljuk *dolgokként* kezelni. Megpróbáljuk állandósággal felruházni őket, megpróbáljuk leplezni, hogy természetük és súlyuk minden pillanatban attól az értelemtől függ, amellyel én ruházom fel őket. Állandónak vesszük őket: ez annyit jelent, hogy kizárólag azt az értelmüket veszem figyelembe, amelyet az imént vagy tegnap adtam nekik – s amely már megmásíthatatlan, mert *múlt* –, és ennek az értelemnek a rögzült formáját terjesztem ki a jelenre. Megpróbálom meggyőzni magam, hogy az indok úgy *van*, ahogy *volt*. Így az indok múltbeli tudatomból egy az egyben és változatlanul menne át jelenbeli tudatomba: abban lakozna. Ez azt jelenti, hogy megpróbáljuk lényeggel felruházni az önmagáért-valót. Ugyanígy a célokat is transzcendenciáknak tekintjük, ami egyébként nem hiba. Ám ahelyett, hogy olyan transzcendenciáknak látnánk őket, amelyeket létükben az én saját transzcendenciám tételez és tart fenn, azt feltételezzük, hogy világban való felbukkanásunkkor csupán találkozunk velük: Istenből, a természetből, az „én" természe-

temből, a társadalomból erednek. Ezek az embert megelőző és kész célok tehát még azelőtt meghatároznák cselekedetem értelmét, hogy elgondolnám őket, ugyanúgy, ahogy az indítékok mint puszta pszichikai adottságok is anélkül váltanák ki cselekedetemet, hogy ezt egyáltalán észrevenném. Indok, cselekedet és cél egyetlen „kontinuumot" alkotnának, egyetlen *teljességet*. Elvetélt kísérletek ezek arra, hogy a lét súlyával agyonnyomják a szabadságot – ám rögtön eltűnnek, mihelyt hirtelen felbukkan a szabadsággal szembeni szorongásunk –, és világosan mutatják, hogy a szabadság lényege egybeesik az ember mélyén lakozó semmivel. Az emberi-valóság azért szabad, mert *sosem elégséges önmagának*, mert állandóan el van szakítva önmagától, és mert azt, ami volt, egy semmi választja el attól, amiként jelenleg van, vagy ami a jövőben lesz. Végül pedig azért, mert jelenbeli léte maga is semmítés a „reflektáló-reflektált" formájában. Az ember azért szabad, mert nem önmaga, hanem önmagánál való jelenlét. Egy olyan lét, ami az, ami, nem lehet szabad. A szabadság pontosan az a semmi, ami az ember belsejében *létesítve van*, és amely arra kényszeríti az emberi-valóságot, hogy *megalkossa önmagát*, ahelyett hogy csak *lenne*. Láthattuk, hogy az emberi-valóság számára lenni annyit jelent, mint *önmagát választani*: semmi nem jön kívülről, és belülről sem, amit *kaphatna* vagy *elfogadhatna*. A legapróbb segítség nélkül, tökéletesen ki van szolgáltatva annak a nyomasztó szükségszerűségnek, hogy a legkisebb részletig terjedően neki kell önmagát létezővé tennie. A szabadság tehát nem *egy* létező: a szabadság az ember léte, vagyis létének semmije. Ha az embert eleve befejezett teljességként fognánk fel, akkor értelmetlen lenne olyan összetevőket vagy pszichikai területeket keresni, amelyeken belül szabad: olyan, mintha űrt keresnénk az előzőleg színültig töltött edényben. Az ember nem lehet hol szabad, hol pedig szolga: vagy teljes egészében és mindig szabad, vagy egyáltalán nem az.

Ezek a megjegyzések, ha jól alkalmazzuk őket, új felismerésekre vezethetnek. Először is biztosítják, hogy tisztázzuk a szabadság és az úgynevezett „akarat" kapcsolatát. Eléggé elterjedt törekvés, hogy a szabad cselekedeteket az akaratlagos cselekedetek közé soroljuk, és a determinista magyarázatokat a szenvedélyek világára korlátozzuk. Összességében ez Descartes álláspontja. A karteziánus akarat szabad, de léteznek „a lélek szenvedélyei". Descartes még fiziológiai magyarázatot próbál adni ezekre a szenvedélyekre. Később egy tisztán lelki determinizmust próbálnak bevezetni. Azok az intellektualista elemzések, amelyeket például Proust próbált adni a féltékenységről vagy a sznobizmusról, jól illusztrálhatják a szenvedély „mechanizmusairól" alkotott felfogást. Az embert ezek szerint egyszerre szabad és egyszerre determinált lénynek kellene felfognunk, az alapvető problémát pedig a feltétlen szabadságnak a lelki élet determinált folyamataival való kapcsolatai jelentenék: hogyan uralkodik a szabadság a szenvedé-

lyeken, hogyan fordítja azt a maga hasznára? Ez a nagyon régi – sztoikus – bölcsesség arra tanít meg, hogyan kezeljük a szenvedélyeket, hogy uralkodni tudjunk rajtuk, egyszóval azt tanácsolja, hogy viselkedjünk úgy az affektivitással szemben, ahogy általában a természettel szemben szoktunk, amikor azért engedelmeskedünk neki, hogy jobban tudjuk irányítani. Az emberi-valóság tehát szabad hatalomként jelenik meg, amelyet determinált folyamatok együttese ostromol. Megkülönböztetjük egymástól a teljesen szabad cselekedeteket, a determinált folyamatokat, amelyeken a szabad akaratnak hatalma van, s azokat a folyamatokat, amelyek eleve kivonják magukat az emberi akarat hatálya alól.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen felfogást mi semmiképp sem fogadhatunk el. Próbáljuk meg azonban pontosabban megérteni elutasításunk okait. Létezik egy magától értetődő ellenvetés, amelynek kidolgozására nem vesztegetünk időt: az, hogy ilyen éles dualitás elgondolhatatlan az ember pszichikai egységén belül. Hogyan tudnánk elképzelni egy létet, amely *egy* lenne, de ennek ellenére egyrészt olyan tények sorozataként jönne létre, amelyek egymást determinálják s ebből következően egymáshoz képest külsőlegesen léteznek, másrészt olyan spontaneitás lenne, amely önmagát determinálná létezésre és csak önmagától függene? Ez a spontaneitás *a priori* képtelen lenne bármilyen hatást kifejteni a már *konstituált* determinizmusra: mire tudna egyáltalán hatni? Magára a tárgyra (a jelenbeli pszichikai tényre)? Hogyan tudna azonban egy önmagában-valót megváltoztatni, amely definíció szerint csak az, ami, és nem is képes más lenni? Esetleg a folyamat törvényszerűségére magára tudna hatni? Ez önellentmondás volna. Vagy a folyamat előzményeire? Ez azonban ugyanazt jelentené, mint hogy magára a jelenbeli pszichikai tényre hat a tény vagy következményei megváltoztatása céljából. S mindkét esetben ugyanaz a lehetetlenség áll fenn, amit fentebb jeleztünk. Egyébként miféle eszközzel rendelkezne ez a spontaneitás? A kéz azért tud fogni, mert maga is megfogható. Ha a spontaneitás definíció szerint *elérhetetlen*, ő sem tud *elérni* semmit: csak önmagát hozhatja létre. S ha valamilyen speciális eszközzel kell rendelkeznie, akkor azt a szabad akarat és a determinált szenvedélyek közötti köztes természetű dolognak kellene felfognunk, ami elfogadhatatlan. Viszont a szenvedélyeknek sem lehet semmilyen hatásuk a szabad akaratra. Lehetetlen, hogy egy determinált folyamat a spontaneitásra hatni tudjon, éppúgy, ahogy lehetetlen, hogy a tárgyak hatni tudjanak a tudatra. S ugyanígy lehetetlen e két különböző típusú létező bármiféle szintézise: nem homogén dolgok ugyanis, mindegyik megmarad a maga áthatolhatatlan magányában. A semmítő spontaneitás és a mechanikus folyamatok közötti egyetlen kapcsolat csak az lehetne, amelyik önmagát *e létezők belső tagadása révén* hozza létre. Ám ekkor csak annyiban létezik, amennyiben tagadja önmagáról, hogy azonos lenne ezekkel a szenvedélyekkel.

S ekkor a spontaneitás szükségszerűen tiszta transzcendencia formájában ragadja meg a determinált πάθος egészét, vagyis olyanként, ami szükségszerűen *kívül* van, ami *nem* ő. Ez a belső tagadás tehát csak azzal az eredménnyel járna, hogy a πάθος-t feloldaná a *világban*, s így a πάθος egy szabad spontaneitás számára, amely egyszerre akarat és tudat is lenne, a világ közegében lévő tetszőleges tárgyként létezne. Mindez azt mutatja, hogy két megoldás és csak kettő lehetséges: az ember vagy teljesen determinált (ami elfogadhatatlan, különösen azért, mert egy determinált tudat, vagyis egy kívülről motivált tudat puszta külsődlegességgé válna és megszűnne tudat lenni), vagy teljesen szabad.

Ám nem kifejezetten ezek a megjegyzések az érdekesek számunkra, mivel ezek a megállapítások csak negatív tanulsággal szolgálnak. Az akarat vizsgálatának a szabadság megértéséhez kell közelebb vinnie minket. S ezért számunkra elsősorban az a fontos, hogy ha az akaratnak mindentől függetlennek kell lennie, akkor lehetetlen *adott* pszichikai ténynek tekinteni, vagyis önmagában-valónak. Nem tartozhat a „tudatállapotok" kategóriájába, amelyről a pszichológusok beszélnek. Itt is, mint mindenhol máshol, azt kell megállapítanunk, hogy a tudatállapot csupán a pozitív pszichológia bálványa. Ha szabadnak kell lennie, akkor az akaratnak szükségszerűen negatív és semmítő hatalom formáját kell magára öltenie. De ha ez így van, akkor nem értjük, miért kellene mindentől függetlennek tartanunk. Rosszul fogjuk fel az akaratot, ha a semmítés részének képzeljük, amely a szenvedélyek és általában a πάθος máskülönben sűrű és telített szövetében keletkezik. Ha az akarat semmítés, akkor a pszichikai tartomány egészének hasonlóképpen semmítésnek kell lennie. Egyébként – és erre nemsokára visszatérünk – honnan veszik, hogy a szenvedély „ténye" és a puszta, egyszerű vágy nem semmítenek? Hiszen a szenvedély nem ugyanúgy valamilyen kivetülés és kihívás, a dolgok egy bizonyos állapotát nem ugyanúgy elviselhetetlennek tételezi, és ebből következően nem ugyanúgy arra van kényszerítve, hogy távolságot teremtsen velük szemben és egy bizonyos cél, vagyis egy nem-lét fényében nézze és különítse el őket egymástól? S talán nincsenek a szenvedélynek is saját céljai, amelyeket pontosan felismerhetünk abban a pillanatban, amikor nem-létezőként tételezi őket? S ha a semmítés éppen a szabadság léte, hogyan tagadjuk meg a szenvedélyektől a függetlenséget, és ismerjük el ugyanakkor, hogy az akarat viszont független?

S ez még nem minden: az akarat a szabadságnak távolról sem az egyetlen vagy legalábbis kitüntetett magatartásmódja. Ellenkezőleg, az önmagáért-való minden eseményéhez hasonlóan az akarat is feltételezi saját alapjaként az eredendő szabadságot ahhoz, hogy egyáltalán akarat legyen. Az akarat valójában reflektált döntésként tételeződik bizonyos célok tekintetében. De nem ő teremti ezeket a célokat. Az akarat inkább egyfajta törekvés e döntés irányában: elren-

deli, hogy e célok végrehajtása átgondolt és határozott legyen. A szenvedély ugyanilyen célokat képes tételezni. Ha például veszély fenyeget, halálfélelmemben menekülhetek előle, hogy a lábam sem éri a földet. Ez a faktikus szenvedély semmivel sem kevésbé tételezi implicit módon, hogy a legfőbb cél az élet. Másvalaki viszont éppen arra a belátásra juthat, hogy ott kell maradnia, még akkor is, ha az ellenállás első pillantásra veszélyesebbnek tűnik, mint a menekülés – ő tehát „kitart". Ám az ő célja, annak ellenére, hogy tudatosabb és explicit módon tételezett, ettől még ugyanaz marad, mint az én érzelmi reakciómé. Csupán az eléréséhez szükséges eszközöket gondolja át alaposabban, bizonyos eszközöket elvet, mert kétesnek vagy használhatatlannak ítéli, a többit viszont gondosabban megszervezi. A különbség csupán az eszközök megválasztásában és az átgondolás és a kidolgozás módjában van, nem pedig a célban. A menekülőről mégis azt mondjuk, hogy a „szenvedély vezeti", az „akaratlagos" jelzőt pedig a veszéllyel szembeszegülő ember számára tartjuk fenn. Miközben csak a transzcendens célhoz való szubjektív viszonyulásban különböznek egymástól. Ha azonban nem akarunk abba a hibába esni, amit az imént lepleztünk le, s ezeket a transzcendens célokat nem kívánjuk az embert megelőző és a transzcendenciánk *a priori* határát alkotó céloknak tekinteni, akkor el kell ismernünk róluk, hogy szabadságunk temporalizáló kivetüléseit jelentik. Az emberi-valóság, mint láttuk, céljaira nem tehet szert sem kívülről, sem egy állítólagos belső „természetből". Választja azokat, és éppen ezzel a választással ruházza fel őket transzcendens létezéssel, ezzel válnak kivetülései külső határaivá. Ebből a szempontból – és ha pontosan megértettük, hogy a Dasein megelőzi lényegét és meghatározza azt – az emberi valóság már felbukkanásában és által is eldönti, hogy saját létét céljai felől határozza meg. Végső céljaim tételezése tehát létem jellemzője és azonos a szabadság, az én szabadságom eredendő felfakadásával. Ez a felfakadás egy *egzisztencia*, nem pedig egy lét lényege vagy tulajdonsága, amely egy eszméhez társulva jönne létre. A szabadság tehát, mivel egzisztenciámmal egy nevezőre hozható, minden cél alapját alkotja, melynek elérésére törekszem, akár akaratlagosan, akár a szenvedélyeken keresztül teszem ezt. Nem korlátozható tehát az akaratlagos cselekedetekre. Épp ellenkezőleg, az akaratok, a szenvedélyekhez hasonlóan, olyan szubjektív magatartásformák, amelyekben ugyanúgy az eredendő szabadság által tételezett célokat próbáljuk elérni. Eredendő szabadságon persze nem olyan szabadságot kell értenünk, amely *megelőzné* az akaratlagos vagy a szenvedély sugallta cselekedetet, hanem olyan alapot, amelyik szigorúan egyidejű az akarattal és a szenvedéllyel, és amelyet ezek mindegyike a maga módján *kinyilvánít*. A szabadságot az akarattal vagy a szenvedéllyel Bergson „mély énjének" és felszíni énjének mintájára sem állíthatjuk ellentétbe: az önmagáért-való teljes egészében ipszeitás, és nem is tudna „mély

énnel" rendelkezni, legalábbis, ha ezen a psziché bizonyos transzcendens struktúráit értjük. A szabadság nem más, mint akaratunk és szenvedélyeink *egzisztenciája*, amennyiben ez az egzisztencia a fakticitás semmítését, vagyis egy olyan lét semmítését jelenti, amely az „annak kell lennem" módján saját létem. Erre még visszatérünk. Mindenesetre szögezzük le, hogy az akarat már tételezett indítékok és célok keretei között határozódik meg, s ezeket az önmagáért-való tételezte saját lehetőségei felé való transzcendens kivetülésében. Máskülönben hogyan érthetnénk meg a mérlegelést, amely nem más, mint az eszközök értékelése a már létező célok tekintetében?

Ha azonban ezek a célok már tételezve vannak, akkor már csak arról a módról kell minden pillanatban döntenem, ahogy hozzájuk viszonyulok, másként fogalmazva, arról a magatartásmódról, amelyet velük szemben felveszek. Akaratlagos legyek vagy szenvedélyes? Ki más döntheti ezt el, ha nem én? Ha elfogadnánk, hogy helyettem a körülmények döntenek (például egy kisebb veszéllyel szemben még akaratlagos tudnék lenni, ám ha a veszély megnő, magával ragad a szenvedély), ezzel minden szabadságot megszüntetnénk: értelmetlen lenne ugyanis azt állítani, hogy az akarat független, amikor megjelenik, ám a körülmények pontosan meghatározzák, hogy mikor jelenjen meg. S másrészt hogyan tarthatnánk fenn azt, hogy az akarat, amely még nem létezik, hirtelen arra az elhatározásra juthat, hogy megszakítja a szenvedélyek láncolatát, és egyszer csak felbukkan e láncolat töredékei között. Egy ilyen koncepció oda vezetne, hogy az akaratot olyan *erőként* fognánk fel, amely néha megjelenik a tudatban, néha rejtve marad, de mindkét esetben állandósággal és egy tulajdonság „önmagában-való" létével rendelkezik. Pontosan ez az, ami elfogadhatatlan: ugyanakkor bizonyos, hogy a köztudat úgy fogja fel a morális életet, mint egy akarat-dolog és a szenvedély-szubsztanciák között folyó harcot. Itt egy abszolút elfogadhatatlan lelki manicheizmusról van szó. Tulajdonképpen nem elég akarni: az akarást is akarni kell. Vegyünk egy adott szituációt: emocionálisan is tudnék rá reagálni. Másutt megmutattuk, hogy az emóció nem fiziológiai zavar,[65] hanem a szituációra adott válasz. Olyan magatartásmód, amelynek értelme és formája az, hogy egy bizonyos célt bizonyos eszközökkel elérni kívánó tudat intenciójának tárgyát alkossa. A félelem esetében az elájulás, a kataplexia úgy akarja megszüntetni a veszélyt, hogy megszünteti a veszély tudatát. A tudat elvesztésének *intenciója*, miáltal megszűnhet annak a világnak a félelmetessége, amelybe a tudat el van köteleződve, és amely általa jön világra. Mágikus magatartásokról van tehát szó, amelyek vágyaink szimbolikus kielégítésével szolgálnak, s ugyanakkor a világ egy mágikus rétegét is feltárják. Ezekkel a magatar-

[65] Vö. *Egy emóció-elmélet vázlata.*

tásmódokkal ellentétben az akarati és racionális magatartások technikai módon közelítik meg a szituációt, elutasítják a mágikust, és azoknak a determinált sorozatoknak és eszköz-együtteseknek a megragadásába kezdenek, amelyek a problémák megoldását lehetővé teszik. Eszközök egy bizonyos rendszerét alakítják ki az eszközszerű meghatározottságokra támaszkodva. Ezzel egyidejűleg felfednek egy technikai világot, amelyben minden eszköz-együttes egy még nagyobb együttesre utal, és így tovább. Ám mi dönt arról, hogy a világ mágikus vagy technikai aspektusát választom-e? Ez nem lehet maga a világ, amely felfedésre vár ahhoz, hogy megmutatkozhasson. Így az önmagáért-valónak kell saját kivetülésében annak választania magát, aki által a világ mágikusnak vagy racionálisnak tárul fel, vagyis önmaga szabad kivetítésében önmagát kell felruháznia mágikus vagy racionális létezéssel. Mindkettőért *felelős*, mert bármelyikként csak akkor létezhet, ha választja azt. Az önmagáért-való tehát szenvedélyeinek és akaratának egyaránt szabad alapja. Félelmem szabad, és szabadságomat mutatja meg, teljes szabadságomat belehelyezem félelmembe, s ilyen és ilyen körülmények között olyannak választom magam, hogy félek. Más körülmények között akaratlagosan és bátran létezem majd, és bátorságomba fogom helyezni teljes szabadságomat. A szabadság szempontjából semmilyen lelki jelenség nem élvez előnyt. Minden „létmódom" ugyanúgy megmutatja szabadságomat, hiszen mindegyik annak egy-egy módját jelenti, ahogy saját semmim vagyok.

Ez még jobban felismerhető lesz annak leírásával, amit a cselekvés „indokai és indítékai" elnevezéssel szoktak illetni. Az előző oldalakon csak nagy vonalakban vázoltuk ezt a leírást: érdemes most visszatérnünk ide és pontosabban kifejteni. Nem úgy szoktunk fogalmazni talán, hogy a szenvedély a cselekedet *indítéka* – vagy hogy az a cselekedet szenvedélyes, amelynek a szenvedély az indítéka? S az akarat nem olyan döntésként jelenik meg, amelyet az indítékokra és indokokra vonatkozó mérlegelés előz meg? Mi tehát az indok? És mi az indíték?

Indok alatt általában egy cselekedet *miértjét* értik, vagyis azoknak a racionális megfontolásoknak az együttesét, amelyek a cselekedetet igazolják. Ha a kormány a járadékok konverzióját határozza el, megadja az erre szolgáló *indokokat*: az államadósság csökkentése, a pénzügyi egyensúly rendezése. A történészek is *indokokkal* szokták magyarázni az államférfiak vagy uralkodók cselekedeteit; egy hadüzenetre mindig indokokat keresünk: kedvező az alkalom, a megtámadott országot szétzilálták a belső problémák, ideje véget vetni egy végeláthatatlan gazdasági konfliktusnak. Clovis azért tér át a katolikus hitre, miközben annyi barbár király továbbra is Arius hitét követi, mert ebben kitűnő alkalmat lát a Galliában mindenható püspökség kegyeinek elnyerésére stb. Megállapíthatjuk tehát, hogy az indok a szituáció objektív értékelése. Clovis megtérésének indo-

ka Gallia politikai és vallási állapota, a püspökség, a nagybirtokosok és a nép közötti erőviszonyok; a járadékok konverzióját az államadósság mértéke indokolja. Ez az objektív értékelés így is csupán egy feltételezett cél fényében és az önmagáért-való céljának keretei között lehetséges. Ahhoz, hogy a püspökség hatalma Clovis számára a megtérés indokának mutatkozzon, vagyis ahhoz, hogy figyelembe vehesse azokat az objektív következményeket, amelyekkel az említett megtérés járhat, előbb célként kell maga elé tűznie Gallia meghódítását. Ha más célokat feltételezünk Clovisnál, akkor a püspökség helyzete talán arra szolgál majd indokul számára, hogy ariánussá váljon, vagy hogy pogány maradjon. Sőt, az is lehetséges, hogy az egyház helyzetének átgondolása semmilyen cselekvéshez nem nyújt indokot számára: akkor semmire nem jut ebben a tárgyban, s a püspökség helyzetét a „fel-nem-fedettség" állapotában hagyja, vagyis teljes homályban. *Indoknak* tehát egy meghatározott szituáció objektív megragadását nevezzük, amennyiben ez a szituáció egy bizonyos cél fényében alkalmasnak mutatkozik arra, hogy eszközül szolgáljon a cél eléréséhez.

Az indítékot ezzel szemben általában szubjektív ténynek tekintjük. Olyan vágyak, emóciók és szenvedélyek együttesének, amelyek egy bizonyos cselekedet végrehajtására késztetnek minket. A történész nem indítékokat keres, s csak kétségbeesésében folyamodik hozzájuk, amikor az indokok nem elégségesek a vizsgált cselekedet magyarázatához. Miután például Ferdinand Lot kimutatja, hogy azok az okok, amelyeket általában Constanius császár megtérése kapcsán felhoznak, elégtelenek és tévesek, azt írja: „Mivel kiderült, hogy Constantinus a kereszténység felkarolásával mindent elveszíthetett és cserébe látszólag semmit nem nyerhetett, csak egyetlen konklúzió marad: Constantinus egy hirtelen, patologikus vagy isteni sugallatnak engedett – mindenki döntsön tetszése szerint."[66] Lot tehát elutasítja, hogy azokkal az indokokkal magyarázza az eseményt, amelyek irrelevánsnak tűnnek számára, és inkább az indítékokkal való magyarázathoz folyamodik. Ilyenkor a magyarázatot a történelmi ágens lelkiállapotában – vagy éppen „elme"-állapotában – kell keresnünk. Ebből természetesen az következik, hogy az esemény teljesen esetlegessé válik, hiszen egy másik individuum, más szenvedélyek és vágyak birtokában, másként cselekedett volna. A pszichológus, a történésszel szemben, elsősorban az indítékokat keresi: általában azt feltételezi, hogy a tudatállapotokban olyan „tartalmak" vannak, amelyek a cselekedetet kiváltják. Az ideális racionális cselekedet tehát az lenne, amelynek az indítékai gyakorlatilag nullával lennének egyenlők, és amelyet kizárólag a szituáció objektív értékelése inspirálna. Az irracionális vagy szenvedélyből elkövetett cselekedetet ennek az ellenkezője jellemezné. Már csak az

[66] Ferdinand Lot: *La fin du monde antique et le début du moyen age,* Párizs, Renaissance de Livre, 1927, 35.

indítékok és indokok egymáshoz való viszonyát kell megmagyarázni – abban az egyszerű esetben, ha mindkettő jelen van. Például csatlakozhatok a szocialista párthoz, mert úgy ítélem, hogy ez a párt az emberiség érdekeit és az igazságosságot szolgálja, de azért is, mert úgy gondolom, hogy ez a párt lesz a meghatározó politikai erő a belépésemet követő években – ezek indokok. Ugyanakkor lehetnek indítékaim is: szánalom vagy együttérzés bizonyos elnyomott csoportok iránt, szégyen, mert – mint Gide mondja – „a barikád szerencsésebb oldalán állok", vagy kisebbrendűségi érzés, vagy arra irányuló vágy, hogy megbotránkoztassam a környezetemet stb. Mit akarunk mondani azzal az állítással, hogy ilyen és ilyen indokokból *és* indítékokból léptem be a szocialista pártba? Itt nyilvánvalóan két radikálisan eltérő jelentésrétegről van szó. Hogyan vessük össze őket, hogyan határozzuk meg az egyik és a másik szerepét a szóban forgó döntésben? Ezt a problémát, amely a legnagyobb probléma azok közül, amelyek az indítékok és indokok köznapi megkülönböztetéséből fakadnak, sohasem oldották meg; még olyanok sem sokan voltak, akik egyáltalán felfigyeltek volna rá. A probléma ugyanis, bár más formában, megint csak az akarat és a szenvedélyek konfliktusát feltételezi. Ám ha a klasszikus elmélet arra képtelen is, hogy az indok és az indíték saját hatókörét egy teljesen egyszerű esetben meghatározza, arra mindenesetre képes, hogy megmagyarázza, sőt *kieszelje* az indokok és indítékok konfliktusát, ha mindkettőről külön-külön kell döntést hoznunk. Tehát mindent elölről kell kezdenünk.

Az indok persze objektív: a dolgok adott állását jelenti, ahogy az egy tudatnak feltárul. *Objektív* dolog, hogy a római arisztokrácia és a plebs Constantinus idején korrumpálódtak, vagy az, hogy a katolikus egyház Clovis idején kész volt előnyben részesíteni azt az uralkodót, aki segítette az arianizmus legyőzésében. A dolgoknak ez az állása azonban mégis csupán egy önmagáért-valónak tárulhat fel, hiszen általánosan az önmagáért-való az a lét, amely által világ „van". Sőt, csak egy olyan önmagáért-való előtt tárulhat fel, aki ilyen és ilyen módon választja magát, vagyis aki már megalkotta saját individualitását. Ilyen és ilyen módon kivetültnek kell lenni ahhoz, hogy az eszköz-dolgok alkalmazhatóságát át tudjuk látni. Objektív szempontból a kés csak egy pengéből és nyélből álló eszköz. Objektíve megragadható mint vágó, szeletelő eszköz, ám kalapács hiányában éppen hogy kalapáló eszköznek is vehetem: nyelét arra használhatom, hogy egy szeget verjek be vele, és ez sem kevésbé *objektív,* mint ha kalapácsnak tekintem. Amikor Clovis mérlegeli a segítséget, amit az egyház nyújthat számára, egyáltalán nem biztos, hogy a prelátusok egy csoportja vagy éppen egy bizonyos püspök javaslatot is tett egy katolikus uralkodóval kötendő szövetségre, vagy hogy a klérus bármelyik tagja is akár csak gondolt volna erre. A szigorúan vett objektív tény, amelyet bármelyik önmagáért-való meg tudna állapítani,

csupán az, hogy az egyháznak hatalmas befolyása van Gallia népességére, és hogy nyugtalanítja az ariánus eretnekség. Ahhoz, hogy ezek a megállapítások a megtérés indokává szerveződjenek, ki kell őket emelnünk az egészből – ehhez pedig semmíteni kell őket –, és saját potencialitásaik felé kell transzcendálnunk: az egyház Clovis által objektív módon megragadott potencialitása az lesz, hogy az egyház a megtért királynak támogatást nyújt. Ez a potencialitás azonban csak akkor tárulhat fel, ha túllépünk a szituáción a dolgok olyan állása felé, amelyik még nem létezik, röviden egy semmi felé. Egyszóval a világ csak akkor ad tanácsokat, ha kérjük, és ezt csak egy pontosan meghatározott céllal kapcsolatban tudjuk megtenni. Tehát nem az indok határozza meg a cselekedetet, hanem egy cselekvésre való kivetülésben és által jelenhet meg indok. Clovis számára a nyugati egyház állapota mint megtérésre való indok objektíven egész Gallia meghódításának tervében és által jelenik meg. Másként fogalmazva, az a tudat, amely a világ egészéből kiválasztja az indokot, már önálló struktúrával rendelkezik, már célokat adott magának, kivetült saját lehetőségeire és kialakította a módot, ahogy lehetőségeihez kötődik: az a sajátos mód pedig, ahogy lehetőségeihez ragaszkodik, jelen esetben az affektivitás. S a belső szerveződés, amit a tudat önmagának saját nem-pozicionális öntudata formájában nyújtott, pontos megfelelője az indok világból történő kiválasztásának. Márpedig, ha kicsit jobban utánagondolunk, el kell ismernünk, hogy az önmagáért-való belső struktúrája, amellyel a cselekvés indokait a világban jelenlévővé teszi, egy „irracionális" tény – a szó történeti értelmében. Persze racionálisan igen jól meg tudjuk érteni Clovis megtérésének gyakorlati hasznát annak feltételezésével, hogy meg akarta hódítani Galliát. De ugyanezt a hódítással kapcsolatos tervével kapcsolatban már nem tudjuk megtenni. Az nem „megmagyarázható". Clovis *ambíciójának* hatásaként kellene tehát értelmeznünk? De pontosan mit is jelent az ambíció, ha nem a hódítás szándékát? Hogyan különböztessük meg Clovis ambícióját Gallia meghódításának pontos tervétől? Tehát hiába fognánk fel ezt a hódításra való kivetülést egy előzetesen létező *indíték* „nyomásával", amely az ambíció lenne. Persze igaz, hogy az ambíció egy indíték, hiszen teljesen szubjektív. De mivel nem különbözik a hódítás szándékától, azt kell mondanunk, hogy Clovis lehetőségeinek ez a kivetítése, melynek fényében indokot talál a megtérésre, maga az *indíték*. Így minden világossá válik, és már el tudjuk képzelni, hogyan viszonyul egymáshoz ez a három fogalom: az indok, az indíték és a cél. A világban-benne-lét egy sajátos esetével van itt dolgunk: ahogy az önmagáért-való felbukkanásának köszönhető, hogy egy világ van, ugyanúgy itt is neki köszönhető, hogy a világnak egy bizonyos objektív struktúrája *van*, amelyet e cél fényében méltán nevezünk indoknak. Az önmagáért-való tehát ennek az indok*nak a* tudata. Az indok*nak* ez a tételező tudata azonban eleve

nem-tételező öntudat is egy bizonyos célra való kivetülésként. Ebben az értelemben indíték, vagyis miközben a világ szervezettségét indokokban feltáruló tudattá teszi, önmagát nem-tételezett módon egy cél felé való többé vagy kevésbé heves, többé vagy kevésbé szenvedélyes kivetülésnek tapasztalja.

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

Akkor a pszichológus miért látja az indítékot egy tudati tény affektív tartalmának, amely egy másik tudati tényt vagy döntést determinál? Azért, mert az indíték, ami nem más, mint a nem-tételező öntudat, a tudattal együtt beledermed a múltba, és a tudattal egy időben ő is elveszíti elevenségét. Mihelyt egy tudat múltbelivé lesz, azzá válik, aminek a „voltam" formájában lennem kell. Amikor később visszatérek tegnapi tudatomhoz, az még mindig megtartja szubjektív jellegét és intencionális jelentését, de, mint láthattuk, már rögzítve van, kívül van, minthogy egy dolog, minthogy a múlt önmagában-való. Az indíték ekkor azzá válik, *amiről* tudattal rendelkezem. „Tudás" formájában jelenhet meg előttem; fentebb láttuk, hogy a halott múlt *tudás* képében kísérti a jelent. Akár az is előfordulhat, hogy azért fordulok vissza hozzá, hogy kifejtsem és megfogalmazzam – attól a tudástól vezettetve, amellyel jelenleg rendelkezem. Ebben az esetben tudati tárgy lesz, egy tudat, *amelyről* tudattal *rendelkezem*. Tehát – mint emlékeim általában – egyszerre jelenik meg *enyémként* és transzcendensként. Rendszerint mindannyiunkat olyan indítékok vesznek körül, amelyekkel „már nem foglalkozunk", mert általában nem egy bizonyos cselekvés végrehajtásáról kell csupán döntenünk, hanem olyan cselekedeteket hajtunk végre, amelyekről tegnap döntöttünk vagy olyan feladatokat folytatunk tovább, amelyeket még nem fejeztünk be; általánosságban tehát a tudat bármikor is ragadja meg magát, mindig elkötelezettnek érzi magát, és maga ez az érzés egyfajta tudást implikál az elköteleződés indítékairól, sőt akár az adott indokok tematikus és pozicionális kifejtését is. Magától értetődik, hogy az indíték megragadása azonnal az indokra utal, hiszen az indíték, még ha az önmagában-valóban múltbelivé vált és rögzült is, legalább annyi jelentést mindig megőriz magában, hogy valaha egy indokról való tudat volt, vagyis a világ objektív struktúráját tárta fel. De mivel az indíték *önmagában-való*, az indok pedig objektív, egy párként jelennek meg, bármiféle ontológiai különbség nélkül; láttuk,

hogy múltunk a világ közegébe veszik bele. Ezért kezeljük tehát őket ugyanúgy, és ezért beszélhetünk egy cselekedet indokairól *és* indítékairól, mintha azok konfliktusba kerülhetnének egymással, vagy meghatározott arányban keveredhetnének a döntésen belül.

Csakhogy, ha az indíték transzcendens, ha csupán a megszüntethetetlen létet jelenti, amelynek a „voltam" módján kell lennem, ha – mint minden múltat – egy sűrű és ellenálló semmi választja el tőlünk, úgy csak akkor képes hatni ránk, ha *visszanyerjük*; önmagában semmilyen hatóerővel nem rendelkezik. Tehát az elkötelezett tudat felfakadása maga ruházza fel értékkel vagy súllyal a korábbi indítékokat és indokokat. Nem tőle függ, hogy lettek, de neki kell fenntartania azokat múltbeli létezésükben. Ezt és ezt akartam: ez mindig visszavonhatatlan, és ez alkotja lényegemet, hiszen lényegem az, ami voltam. Ám arról az értelemről egyedül én tudok dönteni, amellyel ez a vágy, ez a félelem, ezek a világgal kapcsolatos objektív megfontolások számomra rendelkeznek, amikor most jövőm felé kivetülök. És csak azzal a cselekedettel döntök róluk, amellyel kivetülök céljaim felé. Az egykori indítékok visszanyerése – vagy azok elutasítása vagy újraértékelése – semmiben sem különbözik attól a kivetüléstől, amellyel új célokkal ruházom fel magam, és amellyel ezeknek a céloknak a fényében úgy ragadom meg önmagamat, mint aki a világban egy indokra lel, amelyre támaszkodhat. A múltbeli indítékok, a múltbeli indokok, a jelenbeli indítékok és indokok, a jövőbeli célok egyetlen megbonthatatlan egységgé szerveződnek egy olyan szabadság felbukkanásakor, amelyik túl van az indokokon, az indítékokon és a célokon.

Mindebből az következik, hogy a szándékos mérlegelés mindig meghamisított. Hogyan tudnám értékelni azokat az indokokat és indítékokat, amiket minden mérlegelés előtt ruházok fel értékükkel, azzal a választással, amellyel önmagamat választom? Az ezzel kapcsolatos illúzió abból ered, hogy az indokokat és indítékokat teljesen transzcendens dolgoknak próbálják tekinteni, amelyeket súlyként hordoznék a vállaimon, s amelyeknek állandó tulajdonságuk, hogy ilyen és ilyen súllyal esnek a latba. Közben pedig tudati tartalmakat akarnak látni bennük, ami ellentmond az előbbinek. Valójában az indokok és indítékok csak azzal a súllyal rendelkeznek, amellyel kivetülésem, vagyis a cél és a megvalósítandónak tekintett cselekedet szabad létrehozása ruházza fel őket. Amikor mérlegelnem kell, a játszma már régen véget ért. Csak azért kell mérlegelésbe fognom, mert eredeti kivetülésem olyan jellegű volt, hogy *mérlegelés révén* kell számot vetnem indítékaimmal, és nem a felfedés egy másik formájával (szenvedély révén például, vagy egész egyszerűen magával a cselekvéssel, amely úgy tárja fel számomra indokaim és indítékaim szervezett együttesét, ahogy a nyelv hozza tudomásomra gondolataimat). A mérlegelést is választjuk

tehát, mint egy eljárást, amelyből megtudom, hogy mit vetítettem ki, s ebből következően, hogy mi vagyok. A mérlegelés *választását* pedig a szabad spontaneitás szervezi meg az indítékok-indokok együttese és a cél segítségével. Amikor az akarat beavatkozik, a döntés már megtörtént, s nincs más szerepe, mint hogy bejelentse azt.

Az akaratlagos cselekedet abban különbözik a nem akaratlagos cselekedettől, hogy a második csupán az indokok reflektálatlan tudata, amely a cselekedet puszta és egyszerű kivetítésén keresztül jön létre. A reflektálatlan cselekedetben az indítéknak nincs semmiféle tárgya, csupán önmagá(nak) nem-pozicionális tudata. Az akaratlagos cselekedet struktúrája ezzel szemben egy olyan reflexív tudat megjelenését követeli meg, amely az indítékot kvázi-tárgyként ragadja meg, vagy a reflektált tudaton keresztül akár intencionálja is egy pszichikai tárgy formájában. Az utóbbi számára, mivel az indítékot a reflexív tudat közvetítésével ragadja meg, az indíték elkülönülten létezik. Husserl híres megfogalmazását felelevenítve, az egyszerű akarati reflexió – a reflexivitás struktúrájának köszönhetően – εποχη-t hajt végre az indítékra vonatkozóan, felfüggeszti, zárójelbe teszi azt. Így úgy jelenhet meg, mint a tényeket értékelő mérlegelés, mivel itt is egy mély semmítés választja el a reflektáló tudatot a reflektált tudattól – avagy az indítéktól – és a tényektől, mivel az indok felfüggesztésre került. Bár, mint tudjuk, a reflexió valóban azzal az *eredménnyel* jár, hogy kitágítja az önmagáért-valót önmagától elválasztó hasadékot, de ettől még egyáltalán nem ez a *célja*. A reflexív megkettőződés célja, mint láthattuk, a reflektált *visszanyerése*, oly módon, hogy egy megvalósíthatatlan „önmagában-önmagáért-való" totalitást alkot, amiből létrejön az alapvető érték, amelyet az önmagáért-való már létének felbukkanásában magában tételez. Ha tehát az akarat eleve reflexív jellegű, akkor nem annyira annak eldöntésére irányul, hogy miféle célt kell elérnünk, hiszen a játszma ekkor már mindenképp le van játszva, mélyebb szándéka inkább a már tételezett cél elérésének *módjára* vonatkozik. Az akaratként létező önmagáért-való úgy akarja visszaszerezni önmagát, hogy dönt és cselekszik. Nem csupán egy célra akar irányulni, s nem is csupán ő akarja eldönteni, hogy melyik célra irányuljon: erre és erre a célra irányuló spontán kivetülés formájában akarja visszanyerni magát. Az akaratnak az az ideálja, hogy olyan „önmagában-önmagáért-való" legyen, aki egy bizonyos célra vetül ki. Ez nyilvánvalóan egy reflexív ideál, s ezért jelent kielégülést mindannyiunknak egy olyan ítélet meghozatala, mint amilyen az „azt tettem, amit elhatároztam". Ám az is nyilvánvaló, hogy a reflexív megkettőződés alapja általában egy nála mélyebben fekvő kivetülésben van, amit a második rész harmadik fejezetében jobb híján „motivációnak" neveztünk. Most, hogy definiáltuk az indítékot és az indokot, meg kell neveznünk azt a kivetülést, amely a reflexió alatt húzódik, amit *intenciónak*

fogunk nevezni. Amennyiben tehát az akarat a reflexió egy esete, úgy maga az a tett is valamilyen mélyebb intenciót igényel, hogy a cselekvéshez éppen az akarat szintjére helyezkedünk. Nem elegendő, hogy egy pszichológus a szubjektumot úgy írja le, mint aki a maga kivetülését az akarati reflexió módozatában valósítja meg; arra a *mélyebb intencióra* is rá kellene mutatni, amelynek köszönhetően kivetülését inkább az akarat formájában, nem pedig az összes többi mód valamelyikében valósítja meg, mivel nyilvánvaló, hogy a tudat bármely más módja ugyanarra az eredményre vezetne, ha egy eredeti kivetülésben a célt már kitűztük. Ezzel az akaratnál mélyebben fekvő szabadsághoz értünk el, egyszerűen azért, mert *igényesebbek* voltunk, mint a pszichológusok, mert feltettük a *miért?* kérdését ott, ahol ők beérték annak megállapításával: a tudat akarattal rendelkezik.

Ez a rövid vizsgálat nem kívánta kimeríteni az akarat kérdését: ellenkezőleg, megérné az akaratot önmagáért is fenomenológiai leírásnak alávetni. Nekünk azonban nem ez a célunk: mi csupán azt reméltük megmutatni, hogy az akarat nem a szabadság kitüntetett kifejeződési módja, hanem olyan saját struktúrával rendelkező pszichikai esemény, amely ugyanazon a szinten jön létre, mint az összes többi, és amelyet éppúgy és éppannyira egy eredendő ontológiai szabadság tart fenn, mint az összes többit.

Eközben azonban a szabadság teljesen elemezhetetlennek mutatkozott: az indítékok, az indokok és a célok, ahogy megragadásuk módja is, kizárólag e szabadság kereteiben szerveződnek meg, és az alapján is kell megértenünk őket. Tekintsük tehát a szabadságot az epikureus klinamenhez hasonló szeszélyes rögtönzések sorozatának? Bármikor bármit szabadon akarhatok? S amikor ezt vagy azt a kivetülésemet meg kívánom magyarázni, mindig egy szabad és esetleges választás irracionalitásával kell szemben találjam magam? Amíg úgy tűnt, hogy a szabadság elismeréséből ilyen veszélyes és a gyakorlattal homlokegyenest ellenkező következmények adódnak, az egyszerű lelkek elfordultak a szabadságba vetett hittől, sőt, akár azt is állították, hogy a determinizmus – ha tartózkodunk attól, hogy összekeverjük a fatalizmussal – „emberségesebb", mint a szabad akaratot védelmező elmélet, mivel ha cselekedeteink szigorú feltételezettségét hangsúlyozza is, legalább *értelmet* ad mindegyiknek, és ugyan szigorúan a lélekre korlátozódik és lemond arról, hogy a világmindenség egészének feltételezettségét keresse, de mégis rámutat arra, hogy cselekedeteink értelme bennünk van: cselekedeteink olyanok, amilyenek mi vagyunk, s hozzájárulnak önmagunk megalkotásához.

De nézzük csak meg közelebbről azt a néhány eredményt, amelyre elemzéseinkben jutottunk! Megmutattuk, hogy a szabadság azonos az önmagáért-való létével: az emberi valóság pontosan annyiban szabad, amennyiben saját semmi-

jének kell lennie. S ennek a semminek, mint láttuk, több síkon is lennie kell: először is önmagát temporalizálva, vagyis úgy, hogy mindig távolságban van önmagától, amiből az következik, hogy soha nem engedi meg, hogy a múltja determinálja erre vagy arra a cselekedetre; azután azért, mert valaminek és önmagá(nak a) tudataként bukkan fel, vagyis jelen van önmagánál, nem pedig pusztán önmaga, amiből az következik, hogy semmi nem létezik a tudatban, ami ne lenne létezéstudat is, s ezért semmilyen külső dolog nem képes motiválni a tudatot; végül pedig azért, mert transzcendencia, vagyis nem valami, ami *először* lenne, hogy *azután* viszonyuljon ehhez és ehhez a célhoz, épp ellenkezőleg, olyan lét, amely eredendően ki-vetülés, vagyis célján keresztül határozza meg önmagát.

Így tehát egyáltalán nem valamilyen önkényről vagy szeszélyről akarunk beszélni, hanem egy olyan létezőről, amely – mint tudat – szükségszerűen el van választva mindentől, mert minden csak annyiban áll kapcsolatban vele, amennyiben *számára* van; egy olyan létezőről, aki a hagyomány alapján maga dönt múltjáról saját jövője fényében, ahelyett hogy hagyná, hogy az pusztán és egyszerűen csak determinálja jelenét, és aki *tőle különböző dolgokból* szerez tudomást arról, ami ő, vagyis egy cél jóvoltából, amely nem ő, és amelyet a világ másik végére vetít ki. Íme, egy ilyen létezőt nevezünk szabad létezőnek. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy csak akkor állhatok fel vagy ülhetek le, mehetek be vagy jöhetek ki, menekülhetek el a veszélytől vagy nézhetek szembe szabadon vele, ha a szabadság egy szeszélyes, törvénytelen, indokolatlan és érthetetlen esetlegesség. Természetesen minden tettem – még a legapróbb is – teljesen szabad abban az értelemben, ahogy az imént meghatároztuk; ez azonban nem azt jelenti, hogy *bármilyen* lehet, vagy hogy előre láthatatlan volna. Mégis, mondják majd, ha a szabadságot nem érthetjük meg *sem* a világ egy bizonyos állapota, *sem* a megszüntethetetlen múltam felől, akkor hogyan lehetséges, hogy mégsem indokolatlan? Nézzük meg közelebbről!

Az általános vélekedés szerint a szabadság nem csupán önmagunk választását jelenti. A választást akkor mondják szabadnak, ha máshogy is történhetett volna, mint ahogy történt. Kirándulni mentem barátaimmal. A több órás menetelés során fáradtságom egyre növekszik, s végül igen kínzóvá válik. Előbb dacolok vele, azután hirtelen elhagyom magam, behódolok, az út szélére dobom hátizsákomat és leroskadok mellé. Szememre fogják hányni tettemet, és ezen azt értik majd, hogy szabad vagyok, vagyis nemcsak semmi, hanem senki nem determinált cselekedetem végrehajtására, és egy kicsit még ellenállhattam volna fáradtságomnak, útitársaimhoz hasonlóan cselekedhettem volna, s megvárhattam volna az útszakasz végét, ahol megpihenhetünk. Én úgy védekezem majd, hogy azt mondom, *túl* fáradt voltam. Kinek van igaza? Vagy inkább nem rossz

alapokon nyugszik-e ez a vita? Kétségtelen, hogy másként is cselekedhettem volna, de a probléma nem ez. Inkább úgy kellene megfogalmazni: cselekedhettem volna-e másképpen, hogy ezzel érezhetően meg ne változtassam kivetüléseimnek azt a szerves totalitását, ami vagyok, avagy ahelyett, hogy az ellenállás ténye csupán viselkedésem helyi és véletlenszerű megváltoztatását jelentette volna, az nem kizárólag úgy lett volna lehetséges, ha alapvető módon alakítom át világban-benne-létemet – ami egyébként *lehetséges* lett volna. Másként fogalmazva: rendben, cselekedhettem volna másként; de *milyen áron*?

Erre a kérdésre először egy *elméleti* leírással válaszolunk, amellyel tézisünk alapelvét ragadhatjuk meg. Azután pedig megnézzük, a konkrét valóság nem mutatkozik-e összetettebbnek, és nem vezethet-e oda – anélkül, hogy az elméleti vizsgálódás eredményeinek ellentmondana –, hogy ezeket az eredményeket még gazdagabbá és rugalmasabbá tudjuk tenni.

Jegyezzük meg először is, hogy a fáradtság önmagában nem sarkallhatja döntésemet. Mint a fizikai fájdalom kapcsán láthattuk, a fáradtság csak az a mód, ahogy testemként létezem. Nem egy pozicionális tudat tárgya, hanem tudatom fakticitása maga. Ha tehát a mezőn sétálok, a körülöttem lévő világ tárul fel számomra, ez a tudatom tárgya, ezt transzcendálom azok felé a lehetőségek felé, amelyek a sajátjaim – például, hogy ma estére elérek a helyre, amelyet kitűztem magam elé. Csakhogy amennyiben ezt a tájat a szememmel ragadom meg, amely a távolságokat kibontja, a lábammal, amely a hegyoldalakat megmássza és ezzel új látványt és akadályokat tár elém és tüntet el előlem, a hátammal, amely a zsákot hordja, úgy a fáradtság formájában ennek a test(nek a) nem-pozicionális tudatával is rendelkezem – amely a világgal való kapcsolataimat szabályozza és a világban való elkötelezettségemet jelzi. Objektív módon és ezzel a nem-tételező tudattal való korrelációban az utak végtelennek tárulnak fel előttem, a hegyoldalak *túl meredeknek*, a nap túl forrónak stb. De még mindig nem *gondolom el* fáradtságomat, nem reflexióm kvázi-tárgyaként ragadom meg. Elérkezik azonban a pillanat, amikor megpróbálom megragadni és visszanyerni: erről az intencióról magáról kell értelmezést adnunk. De tekintsük kizárólag annak, ami. Nem fáradtságom kontemplatív megértése: fáradtságomat – mint a fájás kapcsán láttuk – *elszenvedem*. Vagyis egy reflexív tudat irányul fáradtságom felé, hogy átélje és értékkel, illetve gyakorlati viszonyulással ruházza fel. A fáradtság csak ezen a szinten jelenik meg elviselhetőnek vagy kibírhatatlannak. Önmagában soha semmi ilyesmi nem lenne, mivel csak a reflexív önmagáért-való szenvedi el kibírhatatlannak. Itt vetődik fel az igazán lényeges kérdés: útitársaim jó egészségnek örvendenek, mint jómagam, megközelítően ugyanannyira edzettek, mint én, így – bár azokat a pszichikai eseményeket nem tudnánk *összehasonlítani*, amelyek a különböző szubjektumokban lezajlanak –,

általában arra a következtetésre jutok – és másikért-való-testünk objektív megfigyelése alapján a szemtanúk is ugyanerre jutnak –, hogy ők is megközelítően „ugyanolyan fáradtak, mint én". Minek köszönhető akkor, hogy ők másként szenvedik el fáradtságukat? Azt mondhatnánk, hogy a különbség abból ered, hogy én „puhány vagyok", ők pedig nem. Viszont annak ellenére, hogy ennek az értékelésnek tagadhatatlan gyakorlati haszna van és alapozhatunk is rá, mikor arról kell döntenünk, hogy meghívjunk-e valakit egy másik kirándulásra is, ez a magyarázat mégsem elégséges. Nagyravágyónak lenni, mint láttuk, tulajdonképpen egy trón vagy valamilyen dicsőség megszerzésére való kivetülést jelent; nem *adottság*, amely a hódításra késztet, hanem maga a hódítás. A „puhánynak lenni" sem lehet egy faktikus adottság, hanem csak annak a módnak a megnevezése, ahogy fáradtságomat elszenvedem. Ha tehát meg akarom érteni, hogy milyen feltételek közepette tudom kibírhatatlannak érezni a fáradtságot, nem éri meg előzetes adottságokhoz fordulni, melyek csupán előzetesen választott dolgok, hanem magát a választást kell megpróbálnunk vizsgálat tárgyává tenni, és megnézni, vajon ez a konkrét választás nem magyarázható-e egy még alapvetőbb választás felől, amelybe másodlagos struktúraként illeszkedik. Ha megkérdezem egyik társamat, fel fog világosítani róla, hogy persze, ő is fáradt, de ő *szeret* fáradt lenni: elmerül benne, mint egy kád vízben, a fáradtság számára bizonyos értelemben a környező világ felfedezésének kitüntetett eszközét jelenti, alkalmazkodást az utak keménységéhez, a hegyoldalban a „hegy" felfedezését; a tarkóján érzett nap forrósága, füleinek enyhe zúgása pedig a napsütés jelenvalóságát. Végül, számára az erőfeszítés érzése a legyőzött fáradtságot jelenti. Mivel pedig a fáradtság tulajdonképpen az a szenvedés, amit azért visel el, hogy az ösvények pora, a nap heve és az utak keménysége maximálisan erőfeszítés formájában adódjanak számára, ezért az erőfeszítés, vagyis az a jóleső familiaritás, ami az általa szeretett fáradtsághoz köti, s amelynek átengedi magát, s amelyet mégis ő irányít, ily módon a hegyek elsajátításának egy módjává válik, a hegyek végigszenvedésévé és legyőzésévé. A következő fejezetben feltárjuk majd a „birtokolni" szó értelmét, és hogy a *csinálni* mennyiben eszköze annak, hogy valamit a *sajátunkká teszünk*. Útitársam a fáradtságot tehát olyan mélyebb kivetülésként éli meg, amely önmagunknak a természetre való bizalmas ráhagyatkozását jelenti, a természetet a leghatalmasabbnak elfogadó, belegyezését kérő és ugyanakkor szelíden uraló és elsajátító tapasztalatot. A fáradtság csak ebben a kivetülésben és által érthető meg, és csak ebben a formában bír jelentéssel számára. De ez a jelentés és ez a mélyebb és tágabb kivetülés önmagában még mindig „Unselbstständig". Nem elégséges önmagának. Mert egyrészt útitársamnak saját testéhez való sajátos viszonyulását feltételezi, másrészt a dolgokhoz való viszonyulását is. Könnyen belátható, hogy a testnek annyi létezésmódja van, amely-

nyi önmagáért-való létezik, jóllehet bizonyos eredendő struktúrák változatlanok, és ezek alakítják ki bennünk az emberi-valóságot: más helyütt foglalkozunk majd azzal, amit helytelenül az individuum és az emberi nem viszonyának neveznek, és az egyetemes igazság feltételeivel is. Itt csupán ezernyi jellemző esemény alapján arra a belátásra juthatunk, hogy például a fakticitás előli menekülésnek létezik egy fajtája, amely éppen a fakticitásra való ráhagyatkozásban rejlik, vagy röviden abban, hogy fakticitásunkat egyfajta bizalommal újra megragadjuk és szeretjük, s ezáltal próbáljuk visszanyerni. Ez a visszanyerésre irányuló eredendő kivetülés tehát egy meghatározott választást jelent, amelyben az önmagáért-való önmagát választja a lét problémájának jelenlétében. Kivetülése semmítés marad ugyan, de ez a semmítés visszatér az önmagában-valóhoz, amelyet semmít, és a semmítés a fakticitás sajátos felértékelésébe fordul át. Ez fejeződik ki a *ráhagyatkozásnak* nevezett ezernyi magatartásmódunkban. Ráhagyatkozni a fáradtságra, a forróságra, az éhségre és a szomjúságra, kényelmesen elnyújtózni egy széken, egy ágyon, elengedni magunkat, megpróbálni saját testünkben feloldódni, de már nem mások szeme láttára, mint a mazochizmus esetében, hanem az önmagáért-való eredendő magányában – egyetlen ilyen viselkedés sem korlátozható soha önmagára, és ezt pontosan érezzük is, hiszen ha másoknál látjuk, az vagy idegesít minket, vagy vonzó számunkra: feltételüket egy testem visszanyerésére irányuló eredeti kivetülés alkotja, vagyis az abszolút (az önmagában-önmagáért-való) problémájának egyik megoldási kísérlete. Korlátozódhat a fakticitással való mélyebb kibékülésre: ekkor az önmagunkat „testté tevés" azt jelenti, hogy boldogan ráhagyatkozunk ezernyi apró életörömünkre, apró vágyunkra, gyengéinkre. Joyce *Ulysses*-ében, mint emlékezhetünk rá, a szükségét végezve Bloom megelégedéssel szaglássza „az intim illatot, amely felszáll alóla". De az is előfordulhat – és útitársam esetében erről van szó –, hogy az önmagáért-való a teste és a testében érzett kellemesség révén a nem-tudatos teljesség visszanyerésére tesz kísérletet, vagyis az egész univerzumot akarja visszanyerni vele mint materiális *dolgok* összességét. Ebben az esetben az önmagában-való és az önmagáért-való szintézisében egy kvázi-panteista szintézist célzunk meg, amely az önmagában-való teljessége és az azt visszanyerő önmagáért-való között jönne létre. A test itt a szintézis eszköze: elveszik például a fáradtságban, hogy az önmagában-való még inkább létezhessen. S mivel az önmagáért-való a testet éli meg *sajátként*, ezért számára a test szenvedése egybeesik az önmagában-való „létezővé tételével". Ezeknek a magatartásmódoknak az összessége – amelyek jelen esetben útitársaim egyikének magatartásmódjai – egy küldetés homályos érzésében is kifejeződhet: azért csinálja ezt a túrát, mert a hegység, amit megmászik, és az erdők, amiket átszel, *léteznek*, s neki az a küldetése, hogy ő legyen az, aki által azok értelme megmutatkozik. S ezzel meg-

próbál létezésük megalapozójává válni. A következő fejezetben visszatérünk az önmagáért-valónak erre a világhoz való elsajátító viszonyulására, de most még nem rendelkezünk a teljes megvilágításához szükséges összetevőkkel. Mindenesetre elemzésünkből annyi már világossá vált, hogy ahhoz, hogy a mód, ahogy útitársam fáradtságát *elszenvedi*, megérthetővé váljon, egy visszatekintő elemzés szükséges, amely egy kezdeti kivetüléshez vezet el. Vajon ez a kivetülés, amelyet az imént vázoltunk, ebben az esetben „selbstständig"-nek tekinthető? Persze, és erről könnyű megbizonyosodni: újabb és újabb visszalépésekkel értünk el ahhoz az eredendő viszonyuláshoz, amelyet az önmagáért-való saját fakticitásával és a világgal kapcsolatban választ. Ez az eredendő viszonyulás azonban nem más, mint az önmagáért-való világban-benne-léte, amennyiben ez a világban-benne-lét választás, vagyis amennyiben az önmagáért-valónak saját semmijének kell lennie. Ezen túlmenően semmilyen értelmezéssel nem próbálkozhatunk, mert az hallgatólagosan már feltételezné az önmagáért-való világban-benne-létét, ahogy az euklidészi posztulátum összes bizonyítási kísérlete is már hallgatólagosan feltételezi a posztulátum elfogadását.

Ha mármost ugyanezt a módszert annak a módnak az értelmezésére alkalmazom, ahogyan én tapasztalom meg fáradtságomat, akkor önmagamban először is a testem iránti bizalmatlanságot ragadom meg, például, hogy nem akarok „együttműködni" vele, hogy semmibe veszem, ami csak egyike a számtalan lehetséges módnak, ahogyan *testemként létezem*. Minden nehézség nélkül felfedezhetek ilyen bizalmatlanságot az önmagában-valóval szemben is, például egy olyan eredendő kivetülésben, amelyben az általam semmített önmagában-valót *mások közvetítésével* próbálom visszanyerni, ami az egyik alapvető kivetülésem azok közül, amelyeket az előző részben felsoroltunk. Innentől kezdve fáradtságomat már nem „hajlékonyan" megtapasztalom, hanem „mereven" felfogom, egy olyan kellemetlen fenoménként, amelytől meg akarok szabadulni – egész egyszerűen azért, mert testemet és nyers esetlegességemet a világ közegében testesíti meg, s én kivetülésemmel a másik tekintete révén testemet és világban való jelenlétemet meg akarom menteni. Én magam is visszautalódom saját eredendő kivetülésemre, vagyis világban-benne-létemre, amennyiben ez a lét választás.

Nem kívánjuk palástolni, mennyi módszertani kívánnivalót hagy maga után ez az elemzés. Ám ennek az az oka, hogy még minden kidolgozásra vár: ki kell bontanunk azokat a jelentéseket, amelyeket egy cselekedet – és *minden* cselekedet – magában foglal, innen pedig a gazdagabb és mélyebb jelentésekhez kell továbblépnünk, egészen addig, míg azzal a jelentéssel nem találkozunk, amely már semmilyen további jelentésre nem utal, csak önmagára. Ezt a fordított irányú gondolkodásmódot az emberek többsége spontán módon alkalmazza,

sőt akár azt is mondhatjuk, hogy önmagunk és mások megértésében eleve benne rejlik az értelmezések hierarchiájának spontán adott megértése. Minden mozdulat egy „Weltanschauung"-ra utal, és mi ezt *érezzük*. Ám senki nem próbálja szisztematikusan kibontani a cselekedet által implikált jelentéseket. Egyetlen iskola indul csak ki ugyanabból az eredendő evidenciából, amelyből mi: a freudi. Freud számára, ahogy számunkra is, egy cselekedet soha nem korlátozódik önmagára, hanem mindig mélyebb struktúrákra utal. A pszichoanalízis pedig azt a módszert jelenti, amellyel ezeknek a struktúráknak a kifejtését elvégezhetjük. Freud ugyanazt a kérdést teszi fel, amit mi: milyen feltételek mellett lehetséges, hogy ez az ember ezt a bizonyos cselekedetet hajtja végre. S hozzánk hasonlóan ő is visszautasítja, hogy a cselekvést pusztán a megelőző pillanatból értelmezze, vagyis, hogy a horizontális pszichikai determinizmus elképzelését kövesse. A cselekedet Freud számára *szimbolikus*, vagyis egy mélyebb vágy lefordítása, amely maga csak a szubjektum libidójának eredeti meghatározottságában értelmezhető. Csakhogy ezzel Freud egy vertikális determinizmust vezet be. Azonkívül értelmezésmódja, ezzel a kerülővel, szükségszerűen a szubjektum múltjára utal. Az affektivitás számára pszicho-fiziológiai késztetések formájában a cselekedet alapját képezi. Csakhogy ez az affektivitás eredetileg mindannyiunknál egy tabula rasa: a külső körülmények, összességében a szubjektum *története* dönt arról, hogy ez és ez a késztetés ezen és ezen a tárgyon rögzül. A gyermek családon belüli szituációja határozza meg, hogy az Ödipusz-komplexus létrejön-e: más társadalmakban, amelyben a család másként épül fel – s mint azt megállapították, például a csendes-óceáni szigetvilág primitív népeinél – ez a komplexus nem fejlődhet ki. Azonkívül azt is a külső körülmények döntik el, hogy pubertáskorban a komplexus „likvidálódik"-e, vagy épp ellenkezőleg, a szexuális élet állandó pólusa marad. Így Freud függőleges determinizmusa, az egyén történetén keresztül, továbbra is egy vízszintes determinizmushoz kötődik. Kétségtelen, hogy a szimbolikus cselekedet egy alatta meghúzódó és vele egyidejű vágyat fejez ki, ahogy az is kétségtelen, hogy ez a vágy egy mélyebb komplexust mutat meg, és mindezt egyazon pszichikai folyamat egységében. A komplexus azonban Freud szerint ettől függetlenül a szimbolikus manifesztáció előtt is létezik, és a múlt alakította olyanná, amilyen, mégpedig nagyon hagyományos összekapcsolódások szerint: áttétel, sűrítés stb., amelyeket pedig nem csak a pszichoanalízis említ, hanem a lelki élet összes determinista leírási kísérlete is. Következésképpen a pszichoanalízis számára nem létezik a jövő dimenziója. Az emberi valóság elveszíti ek-sztázisai egyikét, és kizárólag a jelenből a múltba való visszatéréssel lehet értelmezni. Ugyanakkor a szubjektum alapvető struktúráinak, amelyeket cselekedetei kijelölnek, nem *számára* van jelentésük, hanem egy objektív tanú számára, aki diszkurzív módszereket használ e

jelentések kibontásához. A pszichoanalízis semmilyen preontologikus megértést nem tulajdonít a szubjektumnak saját cselekedeteivel kapcsolatban. S ez elég könnyen érthető is, ha meggondoljuk, hogy a cselekedetek Freud számára – minden ennek ellentmondó tapasztalat ellenére – csak az eleve elérhetetlen múlt hatásai ahelyett, hogy céllal rendelkeznének, amelyet a jövőben próbálna lokalizálni.

Ezért csupán arra kell szorítkoznunk, hogy a pszichoanalitikus *módszerből* merítsünk inspirációt, vagyis hogy azon elv alapján próbáljuk meg egy cselekedet jelentéseit kibontani, amely szerint minden cselekedet, bármennyire értelmetlen is, nem a megelőző pszichikai állapot puszta okozata és nem egy lineáris determinált láncolat eredménye, hanem másodlagos struktúraként nála átfogóbb struktúrákba integrálódik, végső soron pedig abba a teljességbe, amelyik én vagyok. Máskülönben vagy fenomének horizontális folyamaként kellene felfognom magam, amelyek mindegyikének külsődleges feltétele a megelőző fenomén, vagy olyan szubsztanciának, amely pusztán elszenvedi különböző módosulásai értelem nélküli lefolyását. Mindkét elképzelés az önmagáért-való és az önmagában-való felcseréléséhez vezetne. Ha tehát el is fogadjuk a pszichoanalízis módszerét – s erre még hosszabban kitérünk a következő fejezetben –, azt *az ellentétébe fordítva* kell alkalmaznunk. Mi minden cselekedetet *értelmes* fenoménnek fogunk fel, és nem fogadjuk el a determinista „véletlent", mint Freud. S az adott fenomént nem a múlt felől értjük meg, hanem értelmes cselekedetként úgy fogjuk fel, mint amely a jövő felől tér vissza a jelenhez. Ahogy fáradtságomat elszenvedem, egyáltalán nem függ annak a hegyoldalnak a véletlenszerű minőségétől, amelyet megmászok, vagy attól a többé vagy kevésbé mozgalmas éjszakától, amelyik mögöttem áll: ezek a tényezők hozzájárulhatnak fáradtságom létrejöttéhez, ám ahhoz a módhoz nem, ahogy elszenvedem azt. Azt is elutasítjuk, hogy a fáradtságban – Adler egyik tanítványához hasonlóan a kisebbrendűségi érzés kifejeződését lássuk abban az értelemben, hogy ez az érzés már korábban létrejönne a fáradtsághoz képest. Természetesen nem akarjuk tagadni, hogy a fáradtság elleni küzdelem egy dühödt és merev változata kifejezheti azt, amit kisebbrendűségi komplexusnak hívunk. De a kisebbrendűségi komplexus saját önmagáért-valóm kivetítése a világban és a másik jelenlétében. Mindig transzcendens, s emellett önmagam választásának egy módja. A kisebbrendűséget, ami ellen küzdök, és amit mégis elismerek, kezdettől fogva *választottam*; kétségtelen, hogy a különböző „kudarcélményeim" jelzik, ám az mégis csupán kudarcélményeim szervezett totalitása, egy kivetített síkként, egy általános nézetként saját létemről, s minden egyes kudarcélmény transzcendens, hiszen mindegyik esetében túllépek a valóson lehetőségeim felé: a fáradtságra ráhagyatkozni például az előttem álló út transzcendálását jelenti, „túl nehezen

megtehető útnak" értelmezve azt. Lehetetlen komolyan elgondolni a kisebbrendűségi érzés mibenlétét anélkül, hogy ne a jövő és a lehetőségeim alapján határozzuk meg. Az olyan megállapítások, hogy „csúnya vagyok", „gonosz vagyok" stb., természetük szerint szintén anticipációk. Nem csúnyaságom puszta megállapításáról van szó, hanem annak az ellenségességi együtthatónak a megragadásáról, amellyel a nők és a társadalom reagálnak kezdeményezéseimre. S ez csak a kezdeményezés választásában és által fedezhető fel. A kisebbrendűségi komplexus tehát önmagam mint olyasvalaki szabad és átfogó kivetítését jelenti, aki kisebb a többieknél, azt a módot, amelyet másikért-való-létem felvállalására választottam, azt a szabad megoldást, amelyet a másik létezésére, erre a kezelhetetlen botrányra adok. Tehát kisebbrendűségi reakcióimat és kudarcélményeimet abból a szabad választásból kiindulva kell megérteni, amellyel világban lévő önmagamat kisebbrendűnek állítom be. Egyetértünk a pszichoanalitikusokkal abban, hogy minden emberi reakció *a priori* megérthető. Szemükre vethető azonban, hogy ezt az eredendő „érthetőséget" félreértették, amikor egy adott reakciót egy korábbi reakcióval próbáltak magyarázni, amivel újra oksági mechanizmust vezettek be az értelmezésbe: a megértést másként kell definiálni. Minden cselekedet csak mint önmagamnak egy lehetőség felé való kivetítése érthető meg. Először is azért, mert egy közvetlenül megragadható észszerű tartalmat nyújt – lerakom a zsákom a földre, *hogy* pihenjek egy kicsit –, tehát azért, mert közvetlenül megragadjuk a lehetőséget, amelyet kivetít, és a célt, amelyre irányul. Másrészt azonban azért is, mert az illető lehetőség más lehetőségekre utal, azok megint másokra, és így tovább egészen addig a végső lehetőségig, amelyik én magam vagyok. S a megértés két ellentétes irányba halad: egy visszafelé tartó pszichoanalízis segítségével az illető cselekedettől visszatérünk a végső lehetőséghez – egy szintézisteremtő előrehaladással pedig ettől a végső lehetőségtől újra visszatérünk a szóban forgó cselekedethez, és megragadjuk annak formává szerveződését.

Ez a forma, amelyet végső lehetőségünknek nevezünk, nem *egy* lehetőség a sok közül – legyen ez akár, ahogy Heidegger akarja, halálunk vagy a „már nem valósítjuk meg jelenlétünket a világban" lehetősége. Minden egyes lehetőség egy összességen belül artikulálódik. S ezt a végső lehetőséget az összes aktuális lehetőségeink egységes szintéziseként kell elképzelnünk; a lehetőségek mindegyike mindaddig megformálatlanul a végső lehetőségben szunnyad, míg egy bizonyos körülmény ki nem emeli őket anélkül, hogy ezzel megszüntetné a totalitáshoz tartozásukat. A második részben[67] megjegyeztük, hogy minden tárgy érzéki felfogása *a világ hátterén* történik. Ezen azt értettük, hogy amit a pszichológusok

[67] Második rész, III. fejezet, 2. alfejezet.

„észlelésnek" szoktak nevezni, az nem korlátozható pusztán az egy adott pillanatban „látott" vagy „hallott" stb. tárgyakra, hanem különböző implikációk és jelentések révén az önmagában való létezőnek a totalitására utalnak, *amely alapján* felfoghatóvá válnak. Tehát nem igaz, hogy lépésről lépésre haladok az asztaltól a szobáig, amelyben vagyok, majd elhagyva azt, az előszobáig, a lépcsőházig, az utcáig, hogy végül a dolgok végső határáig érve felfogjam a világot is, amely minden létező összességét jelentené. Épp ellenkezőleg, semmilyen eszközszerű dolgot nem tudok észlelni, ha nem az összes létező abszolút totalitása alapján teszem ezt, mivel elsődleges létem a világban-benne-lét. Így az ember a dolgokban, amennyiben *dolgok* „*vannak*", állandóan a dolgok integrálására van felhívva, ami azt eredményezi, hogy az egyedi struktúrák megragadásához a teljes és közvetlenül megvalósított integrációból kell kiindulnunk, s az egyedi struktúra csak ehhez a totalitáshoz képest értelmezhető. Másrészt azonban azért *van* világ, mert mi egy csapásra és totalitásként bukkanunk fel benne. Az említett fejezet transzcendenciának szentelt részében megállapítottuk, hogy az önmagában-való egyedül nem lenne képes semmilyen egységes világ megteremtésére. Felbukkanásunk pedig egy passió abban az értelemben, hogy bele kell vesznünk a semmítésbe, hogy egy világ létezhessen. A világban való lét elsődleges fenoménje tehát az önmagában-való totalitása, avagy a világ és a saját detotalizált totalitásom közötti eredendő viszony: teljes egészében választanom kell magam a teljes világban. S ugyanúgy, ahogy a világtól érkezem egy egyedi „ez"-hez, ugyanúgy önmagamtól mint detotalizált totalitástól érkezem egyedi lehetőségeim valamelyikének felvázolásához is, mivel a világ hátterén egy egyedi „ezt" csak saját magam egyedi kivetítése alkalmával tudok megragadni. Ebben az esetben azonban – ahogy egy bizonyos „ez"-t is csak a világ hátterén tudok megragadni, túllépve rajta ehhez és ehhez a lehetőséghez –, ugyanúgy az „ez"-en túli ilyen és ilyen lehetőség felé is csak végső és teljes lehetőségem alapján tudok kivetülni. Így tehát végső és teljes lehetőségem mint minden egyedi lehetőségem eredendő integrációja, és a világ mint az a totalitás, amely létben való felbukkanásommal járul a létezőkhöz, két egymással szoros korrelációban lévő fogalom. A kalapácsot (vagyis a „kalapálás" ötletét) csak a világ hátterén tudom észlelni; de a „kalapálás" aktusát is csak önmagam totalitásának hátterén és abból kiindulva tudom elképzelni.

Ráleltünk tehát a szabadság eredendő aktusára; ez ad értelmet az egyedi cselekedetnek, amelyről döntenem kell. De ez a folyamatosan megújított aktus nem különbözik létemtől, mivel önmagam választását jelenti a világban és ugyanakkor a világ feltárását. Így tudjuk elkerülni a tudattalan zátonyát, amelyen a pszichoanalízis rögtön az elején megfeneklik. Ha semmi nincs a tudatban, ami ne lenne egyben léttudat is, akkor felvethetnék ellenünk, hogy ennek az

alapvető választásnak *tudatosnak* kell lennie; ám állíthatjuk-e azt, hogy amikor engedünk a fáradtságnak, tudatában vagyunk az összes következménynek, amit ez a cselekedet feltételez? Erre azt válaszoljuk, hogy összességében tökéletesen tudatában vagyunk. Csakhogy a tudat szerkezeti felépítése és az általunk végrehajtott választás ennek a tudatosságnak határt szab.

Ami az utóbbit illeti, hangsúlyoznunk kell, hogy itt egyáltalán nem megfontolt választásról van szó. És nem azért, mert *kevésbé* tudatos vagy *kevésbé* explicit lenne, mint a megfontolás, hanem azért, mert ez az alapja minden megfontolásnak, és mert – mint láthattuk – a megfontolásnak egy eredendő választásból kiinduló értelmezésnek kell lennie. Óvakodnunk kell tehát attól az illúziótól, amely az eredendő szabadságot az indokok és indítékok *tárggyá tételévé* és egy ezekből kiinduló *döntéssé* teszi. Épp ellenkezőleg, mihelyt indokokról és indítékokról beszélhetünk, vagyis a világ dolgainak és struktúráinak értékeléséről, már célokat tételeztünk, következésképpen már választottunk. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a mélyebb választás ettől máris tudattalan lenne. Egységet képez azzal a tudattal, amivel önmagunkról rendelkezünk, amelyik, mint tudjuk, csak nem-pozicionális lehet: egy mi-tudat, mivel nem különbözik létünktől. S mivel létünk pontosan ez az eredendő választás, a választás(nak a) tudata azonos azzal a tudattal, amellyel magunk(ról) rendelkezünk. Tudatosnak kell lenni ahhoz, hogy választhassunk, és választani kell, hogy tudatosak lehessünk. A választás és a tudat egy és ugyanaz a dolog. Ezt sok pszichológus megérezte, amikor kijelentette, hogy a tudat „szelekció". Ám ahelyett, hogy ezt a szelekciót visszavezetnék ontológiai alapjára, egy olyan területen maradnak, ahol a szelekció egy szubsztanciális tudat véletlenszerű funkciójaként jelenik meg. Mindezt különösen Bergsonnak lehet a szemére vetni. Ha azonban helyesen állapítottuk meg, hogy a tudat semmítés, belátható, hogy önmagunknak tudatában lenni és önmagunkat választani ugyanazt jelenti, ami magyarázatot ad azokra a nehézségekre, amelyekkel a Gide-hez hasonló moralisták szembesültek, amikor a tiszta érzéseket akarták definiálni. Mi a különbség, kérdezi Gide,[68] egy szándékolt érzés és egy *megtapasztalt* érzés között? Igazság szerint semmi; szeretni és „szeretni akarni" ugyanaz, mivel szeretni annyi, mint önmagunkat szerető lénynek választani, a szeretés tudatát öltve magunkra. Ha a παθος szabad, akkor választás. Elég pontosan jeleztük – különösen az időbeliségről szóló fejezetben –, hogy a karteziánus cogitónak kiterjedtnek kell lennie. Valójában, ahogy láttuk, önmagunk(nak a) tudatára szert tenni soha nem egy pillanatnyi tudatot jelent, mert a tudat csak a szellem nézőpontja, és egy olyan tudat, amely csak pillanat-

[68] André Gide: *Pénzhamisítók*, ford. Réz Pál, Budapest, Európa, 1966.

nyi formájában ragadná meg magát, még ha létezne is, akkor sem ragadna meg *semmit*. Csak egy bizonyos kezdeményezésemben elkötelezett *ilyen és ilyen* emberként tudok tudatában lenni magamnak, aki ilyen és ilyen sikert remél, ilyen és ilyen végkimeneteltől tart, aki saját *arculatát* anticipációi összességén keresztül teljes egészében felvázolja. S most, amikor írok, szintén így ragadom meg magam. Nem pusztán a kezem észlelési tudata vagyok, amely jeleket rajzol a papírra, a kezem előtt járok egészen a könyv befejezésénél és a könyvnek – s általában a filozofálás tevékenységének – életemben betöltött szerepénél. E kivetülés keretein belül, vagyis abban a keretben, ami vagyok, szűkebb lehetőségekre való kivetülések találhatók, mint például az, hogy ezt a gondolatot így és így kell kifejteni, vagy egy pillanatra abba kell hagyni az írást, vagy fel kell lapozni egy könyvet, amelyben egy hivatkozást akarok megtalálni stb. Tévedés lenne azonban azt gondolni, hogy ennek az átfogó választásnak valamilyen elemző és önálló tudat felelne meg. Mint látni fogjuk, végső és eredeti kivetülésem – mert egyszerre mindkettő – mindig a lét problémájának egy bizonyos megoldását vázolja fel. Ezt a megoldást azonban nem elgondolom először, hogy csak azután valósítsam meg: mi *vagyunk* ez a megoldás, elkötelezettségünkkel magával mi tesszük létezővé azt, s ezért csak megélve tudjuk megragadni. Így mindig teljes egészében jelen vagyunk önmagunknál, s pontosan azért nem remélhetjük, hogy részletekbe menő és elemző tudattal rendelkezhetünk arról, hogy mik vagyunk, mert teljes egészében jelen vagyunk önmagunknál. S ez a tudat egyébként is csak nem-tételező lehet.

Másrészt viszont a világ – artikulációjával magával – pontosan azt a képet adja vissza nekünk, amik vagyunk. Nem mintha képesek lennénk felfejteni ezt a képet, vagyis részletekre bontani és elemzésnek alávetni – az előzőekben láthattuk, hogy ez lehetetlen –, hanem mert a világ szükségszerűen olyannak jelenik meg számunkra, amilyenek vagyunk. A világot a világ önmagunk felé való túllépésével jelenítjük meg olyannak, amilyen. Önmagunkat választva egyúttal a világot is választjuk – nem önmagában-való összefüggéseiben, hanem jelentésében. Ugyanis a belső tagadás, amellyel önmagunkról tagadjuk, hogy a világ vagyunk, s éppen ezáltal világként jelenítjük meg azt, csak akkor létezhet, ha ugyanakkor egy lehetséges felé is kivetül. Ennek köszönhető, hogy testem és az élettelen világ saját értékével együtt jelenik meg abban, hogy rábízom magam az élettelenre, hogy testemre ráhagyatkozom, vagy ahogy megmakacsolom magam az egyikkel vagy a másikkal szemben. Következésképpen, itt is teljes tudattal rendelkezem önmagamról és alapvető kivetüléseimről, s itt a tudat pozicionális. Csakhogy pontosan azért, mert pozicionális, transzcendens képére utal annak, ami vagyok. A dolgok értéke, eszközszerepük, valós közelségük és távolságuk (amelynek semmi köze térbeli közelségükhöz vagy távolságukhoz)

mind képmásomat, vagyis választásomat vázolják fel. Elhanyagolt vagy gondozott, választékos vagy köznapi öltözetem (egyenruha vagy öltöny, puha vagy keményített ing), bútoraim, az utca, ahol lakom, a város, amelyben élek, a könyvek, amelyek körülvesznek, szórakozásaim, egyszóval minden, ami az enyém, vagyis végeredményben a világ, amelynek legalább a szemlélt vagy használt tárgy által implikált jelentés formájában mindig tudatában vagyok – mindez választásomról, vagyis létemről világosít fel. Ám a pozicionális tudat struktúrájából eredően ezt a tudást soha nem tudom visszavezetni önmagam szubjektív megragadására, s az mindig más tárgyakra utal, amelyeket éppen előállítok, vagy amelyekkel a dolgok korábbi elrendezése alapján rendelkezem – anélkül, hogy észlelhetném, hogy ezzel egyre jobban a világban faragom ki arcomat. Teljesen tudatában vagyunk tehát annak a választásnak, amik vagyunk. S ha felvetnék, hogy e megjegyzések alapján nemcsak önmagunk *választottságának* kellene tudatában lennünk, hanem annak is, hogy *választunk*, erre azt válaszolnánk, hogy ez mindig kifejeződik a szorongás és a felelősség kettős „érzésében". Szorongás, magunkra hagyatottság, felelősség, akár elfojtott, akár teljes intenzitásában megnyilvánuló – ezek alkotják tudatunk *minőségét*, amennyiben az kizárólag és egyszerűen csak szabadság.

Az imént feltettünk egy kérdést: engedtem a fáradtságnak, s kétségtelenül *tehettem volna* másként is, de *milyen áron*? Most tudunk a kérdésre válaszolni. Elemzésünk megmutatta, hogy ez a cselekedet nem *oktalan* volt. Cselekedetemet semmilyen megelőző tudat-„állapot" tartalmaként elgondolt indok vagy indíték nem magyarázza soha, a cselekedet csak egy eredeti kivetülés alapján értelmezhető, amelynek szerves részét képezi. Innentől kezdve nyilvánvalóan csak akkor feltételezhetjük, hogy a cselekedet másként is lehetett volna, ha azt is feltételezzük, hogy saját magam eredendő választása alapvető módosuláson ment keresztül. Az ahogy a fáradtságnak engedek és az út szélére rogyok, a testemmel és az élettelen önmagában-valóval szemben tanúsított eredendő makacsságomat fejezi ki. A világról alkotott vízió keretei közé illeszkedik, amelyben a nehézségek úgy jelennek meg, mint amelyek „nem érik meg a fáradságot, hogy elviseljük őket", s amelyben az indítékot, amely puszta nem-tételező tudat és ezért önmagamnak egy végső cél (az önmagában-önmagáért-való egy aspektusa) felé való eredeti kivetítése, a világból (a forróság, a város messzi volta, az erőfeszítések hiábavalósága stb.) a gyaloglás abbahagyásának *indokaként* ragadom meg: a megállásnak, *elméletben*, csak a lehetőségeknek az a hierarchiája ad értelmet, amely a végső és eredeti lehetőség alapján én magam vagyok. Ebből egyáltalán nem következik, hogy *szükségszerűen* meg *kell* állnom, csupán az, hogy csak világban-benne-létem radikális átalakítása révén tudok ellenállni a megállásnak, vagyis eredeti kivetülésem hirtelen átalakításával, tehát önmagam

és céljaim másfajta megválasztásával. Ez a változtatás egyébként mindig lehetséges. A szorongás, amely feltárulásával rögtön megnyilvánítja szabadságunk tudatát, jól tanúskodik eredeti kivetülésünknek erről az állandó megváltoztathatóságáról. A szorongásban nem egyszerűen azt a tényt ragadjuk meg, hogy a lehetőségeket, amiket kivetítünk, állandóan rombolja eljövendő szabadságunk, hanem választásunkat, vagyis önmagunkat *igazolhatatlannak* is érezzük. Választásunkat úgy ragadjuk meg, mint amely nem vezethető le semmilyen megelőző valóságból, és amely éppen hogy alapul szolgál a jelentések összességének, amelyek a valóságot alkotják. Az igazolhatatlanság nem csupán létünk abszolút esetlegességének szubjektív elismerését jelenti, hanem ennek az esetlegességnek a belsővé tételét és visszanyerését is. Mert a választás, mint majd látni fogjuk, az általa semmített önmagában-való esetlegességéből ered, s ezt az esetlegességet arra a síkra is átviszi, amelyen az önmagáért-való saját magát véletlenszerűen meghatározza. Így tehát állandóan el vagyunk kötelezve választásunkban, és ugyanakkor folyamatosan tudatában vagyunk annak, hogy bármikor meg tudjuk változtatni azt, hogy mintegy ellenerőt fejthetünk ki, mert saját létünkkel vetítjük ki jövőnket, és egzisztenciális szabadságunkkal állandóan romboljuk azt: a jövő által tudatjuk magunkkal, hogy mik vagyunk, ám anélkül, hogy ez a jövő, amely mindig csak *lehetséges* marad, valaha is a *valós* rangjára emelkedne. Mindig *fenyegetve* vagyunk tehát attól, hogy semmítjük aktuális választásunkat, mindig fenyeget az, hogy másnak választjuk magunkat – következésképpen mássá válunk –, mint amik vagyunk. Választásunk abszolút jellegének puszta tényéből következik, hogy ez a választás *törékeny* is, vagyis szabadságomat tételezve azt az állandó lehetőséget is tételezem, hogy választásom egy múltbelivé tett *innen*-né változhat egy olyan túli számára, aki majd leszek.

Látnunk kell azonban azt is, hogy aktuális választásunk semmilyen *indokot* nem szolgáltat arra, hogy egy későbbi választással múltbelivé tegyük. Mivel eredendően a mindenkori aktuális választás teremt minden indokot és minden indítékot, amelyek egyedi cselekedetekhez vezethetnek, ő rendezi el a világot jelentéseivel, eszköz-együtteseivel és ellenségességi együtthatójával együtt. Ez az abszolút változás tehát, amely születésünktől halálunkig veszélyeztet minket, mindig előreláthatatlan és felfoghatatlan marad. Még ha más alapvető beállítódásokat is *lehetségesnek* tekintünk, azokat mindig csak kívülről nézzük, mint a másik beállítódásait. S ha saját magatartásmódjainkat megpróbáljuk hozzájuk viszonyítani, ettől még nem veszítik el külsődleges és transzcendált-transzcendencia jellegüket. Ha „megértenénk" őket, az valójában azt jelentené, hogy már választottuk őket. Erre még később visszatérünk.

Azonkívül az eredendő választást nem úgy kell elképzelnünk, mint amely „egyik pillanatról a másikra keletkezik"; ezzel a tudatot újra pillanatnyiságnak

fognánk fel – Husserl pontosan ebből nem tudott kilépni. Mivel azonban éppen a tudat temporalizálja magát, ezért látnunk kell, hogy maga az eredendő választás bontja ki az időt, és azonos a három ek-sztázis egységével. Magunkat választani annyi, mint magunkat semmíteni, vagyis elérni, hogy – múltunkat értelemmel felruházva – egy jövő tudassa velünk, mik vagyunk. Tehát nem pillanatok puszta egymásra következése létezik, amelyeket semmik választanak el egymástól, mint Descartes-nál, méghozzá oly módon, hogy egy *t1* pillanatbeli választásom nem képes hatni a *t2* pillanatbeli választásomra. Választani annyi, mint elérni, hogy elköteleződésem révén egy konkrét és folyamatos, véges tartamú kiterjedés bukkanjon fel, pontosan az, amelyik elválaszt eredendő lehetőségeim megvalósításától. A szabadság, a választás, a semmítés, a temporalizáció tehát egy és ugyanaz a dolog.

A *pillanat* mégsem csupán a filozófusok haszontalan kitalációja. Persze, mihelyt egy feladat teljesítésében vagyok elkötelezve, már egyáltalán nem létezik szubjektív pillanat; ebben a pillanatban például, amikor írok, a gondolataimat igyekszem megragadni és rendszerezni, nem létezik pillanat számomra, csak önmagam állandó törekvő-törekvése a célok felé, amelyek meghatároznak (kifejteni a gondolatokat, amelyek e könyv lényegét alkotják), mégis állandóan *fenyeget a pillanat*. Vagyis éppen saját szabadságunk választása tesz olyanná minket, hogy mindig meg tudjuk jeleníteni a pillanatot mint ek-sztatikus egységünkkel való szakítást. Mi tehát akkor a pillanat? A pillanat soha nem különíthető el egy konkrét kivetülés időbeli folyamatán belül: ezt az imént megmutattuk. Ám e folyamat kezdő vagy végpontjával (ha ilyennek léteznie kell) sem azonosíthatjuk. Mert mindkettő a folyamat belsejében található és annak integráns részét képezi. Mindkettő csak a pillanat jellemzőinek egyikével rendelkezik tehát. A kezdőpont annyiban összefonódik a folyamattal, hogy *annak* a kezdete. Másrészt egy korábbi semmi határolja, amennyiben *kezdet*. A végpont összefonódik a folyamattal, amelyet lezár, amennyiben *annak* a vége: az utolsó hangjegy is a dalhoz tartozik. De egy semmi követi, amely elhatárolja az utána következőktől, mivel *vég*. A pillanatot, ha léteznie kell, két semminek kell határolnia. Ahogy megmutattuk, ez egyáltalán nem képzelhető el, ha a pillanat minden temporalizációt megelőzően adott. Ám a temporalizáció kifejlődésében magában létre tudunk hozni pillanatokat, amennyiben bizonyos folyamatok korábbi folyamatok lezárulásával jelennek meg. A pillanat tehát egy kezdet *és* egy vég lesz. Egyszóval, ha egy kivetülés vége egybeesik egy másik kivetülés kezdetével, akkor egy kettős időbeli valóság keletkezik, amelyet egy korábbi semmi határol, amennyiben kezdet, és egy későbbi semmi, amennyiben vég. Viszont ilyen időbeli struktúra csak akkor konkretizálódik, ha a kezdet egy másik folyamat végeként adódik, amelyet ő tesz múltbelivé. Egy kezdet, amely

egy korábbi kivetülés végeként adódik, ez lenne tehát a pillanat. Csak akkor létezik, ha egyetlen cselekedet egységében kezdet és vég is vagyunk saját magunk számára. Márpedig pontosan ez történik alapvető kivetülésünk radikális megváltoztatása esetén. E megváltoztatás szabad választásával egy olyan kivetülést teszünk időbelivé, amely mi magunk vagyunk, és egy jövővel tudatjuk magunkkal a létet, amelyet választottunk. A tiszta jelen tehát az új temporalizációhoz tartozik mint kezdet, s a felbukkanó jövőtől nyeri el kezdet jellegét. Csak a jövő képes visszatérni a tiszta jelenhez, hogy kezdetnek minősítse azt, máskülönben a jelen csak egy tetszőleges jelen maradna. A választás jelene tehát már az új megkezdett totalitáshoz tartozó struktúraként jelenik meg. Másrészt azonban lehetetlen, hogy ez a választás ne azzal a múlttal *kapcsolatban* határozza meg magát, amelynek lennie kell. Elvileg tehát azt a döntést is jelenti, hogy a választást, amit felvált egy újjal, múltként ragadja meg. Egy megtérő ateista nem egyszerűen hívő, hanem egy olyan hívő, aki megtagadta, hogy ateista legyen, aki múltbelivé tette magában ateista létét. Az új választás tehát kezdetként adódik, amennyiben vég, és végnek, amennyiben kezdet. Két semmi veszi körül, s mint ilyen, törést idéz elő létünk ek-sztatikus egységében. Ugyanakkor a pillanat maga csupán egy semmi, mert ott, ahol saját nézőpontunkat tételezzük, csak folyamatos temporalizációt ragadunk meg, amely tekintetünk irányától függően vagy befejezett és zárt sorozattá válik, amely már elmúlt és magával ragadta végpontját is, vagy azzá az eleven temporalizációvá, amely most kezdődik, és amelynek kezdőpontját a jövőbeli lehetőség ragadja és viszi magával.

Tehát minden alapvető választás meghatározza a törekvő-törekvés irányát is, miközben időbelivé válik. Ez nem azt jelenti, hogy valamifajta *kezdőlökést ad* az új folyamatnak, sem azt, hogy létezne benne valami tartalék, amit egészen addig kiaknázhatnék, míg a választás keretei között tartom magam. A semmítés folyamatosan zajlik, s éppen ezért elengedhetetlen, hogy a választást folyamatosan és szabadon megújítsuk. Csakhogy ez a megújítás mindaddig nem *pillanatról pillanatra* történik, amíg választásomat szabadon újítom meg: ha így zajlik, akkor nincs pillanat. A megújítás olyan szorosan fonódik össze a folyamat egészével, hogy semmilyen pillanatnyisággal nem rendelkezik és nem is rendelkezhet. De mivel választásom szabad és állandóan a szabadság újítja meg, ezért határa egészen a szabadságig terjed, vagyis kísérti a pillanat szelleme. Ameddig *meg fogom újítani* választásomat, addig a folyamat múltbelivé tétele tökéletes ontológiai folytonosságban áll majd a jelennel. A múltbelivé tett folyamat *tudás* formájában, vagyis eleven és interiorizált jelentésként továbbra is a jelenbeli semmítés része marad anélkül, hogy tárggyá válna a tudat számára, amely saját céljai felé kivetül. Ám pontosan azért, mert szabad vagyok, mindig rendelkezésemre áll a lehetőség, hogy tárgyként tételezzem közvetlen múltamat. Ez azt

jelenti, hogy míg előző tudatom a múlt(nak a) nem-pozicionális tudata volt, mivel önmagát az együttesen jelenlévő valós belső tagadásává tette és értelmét a „*vissza*nyertként" tételezett célokon keresztül tudatta, addig az új választásnál a tudat saját múltját már tárgyként tételezi, vagyis *értékeli* azt és nézőpontokat vesz fel vele szemben. A közvetlen múlt eltárgyiasításának ez az aktusa egyenlő azzal, hogy más célokat választunk: a pillanat felfakadásához, vagyis a temporalizáció semmítő megtöréséhez járul hozzá.

Talán könnyebben megértheti az olvasó elemzésünk eredményeit, ha összehasonlítjuk a szabadság egy másik elméletével, például Leibnizével. Leibniz számára, ahogy számunkra is, amikor Ádám leszakította az almát, *lehetséges* volt számára, hogy ne szakítsa le. S Leibniz szerint, ahogy egyébként szerintünk is, ennek a mozdulatnak annyi és olyan szerteágazó implikációja volt, hogy az a kijelentés, hogy „lehetséges lett volna, hogy Ádám ne szakítsa le az almát", végső soron azt jelenti, hogy egy másik Ádám számára lett volna lehetséges. Ádám esetlegessége tehát egyet jelent szabadságával, hiszen ez az esetlegesség azt jelenti, hogy ezt a *valós* Ádámot végtelen számú lehetséges Ádám veszi körül, amelyek mindegyike minden attribútumára vonatkozóan, vagyis végső soron szubsztanciájára vonatkozóan kisebb vagy nagyobb mértékben különbözik a valós Ádámtól. Leibniznél tehát az ember számára követelt szabadság három különböző fogalom együtteséből ered: szabad az, aki 1. racionális módon egy cselekedet megtételére határozza el magát; 2. aki olyan, hogy ez a cselekedet teljesen cselekvő természetéből következik; 3. aki esetleges, vagyis úgy létezik, hogy létezhetnek más egyének is, akik ugyanabban a helyzetben máshogy cselekednének. Ám a lehetőségek szükségszerű kapcsolatából eredően Ádámnak egy másik mozdulata csak egy másik Ádám számára és által lenne lehetséges, s egy másik Ádám létezése egy másik világ létezését vonná maga után. Leibnizet követve mi is elismerjük, hogy Ádám mozdulata teljes egészében elkötelezi Ádám személyét, és hogy egy másik mozdulat csak Ádám egy másik személyiségének keretei között lenne elképzelhető. Ám Leibniz a szabadság eszméjével teljesen ellentétben álló szükségszerűségbe esik vissza, amikor már az elején premisszává teszi Ádám szubsztanciáját, mégpedig úgy, hogy Ádám cselekedete a premissza egyik következményévé válik, vagyis a kronológiai rendet csupán a logikai rend egy szimbolikus kifejeződésére redukálja. Ebből egyrészt az következik, hogy a cselekedet Ádám lényegéből magából következően szigorúan szükségszerűvé válik, s az esetlegesség, amely Leibniz szerint a szabadságot lehetővé teszi, szintén teljes egészében Ádám lényegébe helyeződik. Ezt a lényeget pedig egyáltalán nem maga Ádám választotta, hanem Isten. S igaz ugyan, hogy a végrehajtott cselekedet szükségszerűen Ádám lényegéből ered, ennyiben pedig magától Ádámtól függ és senki mástól – ez pedig a szabadság egyik feltétele.

Ádám lényege azonban egy *adottság* Ádám számára: Ádám nem választotta lényegét, nem választhatta, hogy Ádám legyen. Következésképpen egyáltalán nem terheli felelősség saját létéért. Annak pedig már nincs is különösebb jelentősége, hogy amennyiben Ádám létezik, akkor cselekedetéért részben mégis felelős lesz. A mi számunkra viszont Ádám egyáltalán nem határozható meg a lényegén keresztül, mivel az emberi valóság számára a lényeg későbbi, mint a létezés. Céljainak választása határozza meg Ádámot, vagyis egy olyan ek-sztatikus temporalizáció felbukkanása, amelynek semmi köze a logikai rendhez. Ádám esetlegessége tehát annak a véges választásnak a kifejezése, amit önmagával kapcsolatban végrehajtott. Innentől kezdve pedig *személyiségéről* jövője, nem pedig múltja alapján értesül: azt választotta, hogy azokból a célokból tudja meg, hogy mi, amelyek felé kivetül – vagyis ízlése, hajlamai, gyűlölete stb. totalitásából, amennyiben ez a totalitás egyfajta tematikus szervezettséggel és belső *értelemmel* rendelkezik. Így nem esünk annak az ellenvetésnek a hatálya alá, amelyet Leibnizcel szemben felhoztunk, amikor azt mondtuk: „Persze, Ádám választotta, hogy leszakítja az almát, de azt nem választotta, hogy Ádám legyen." Számunkra a szabadság azon a síkon helyezkedik el, ahol Ádám önmagát választja, vagyis a lényegnek az egzisztencia általi meghatározása síkján. Azonkívül Leibnizcel egyetértve elismerjük, hogy Ádám egy másik mozdulata, amely egy másik Ádámot implikálna, egy másik világot is implikálna, de mi „másik világ" alatt nem párhuzamos lehetőségek szerveződését értjük, amelyben egy másik Ádám foglalhatna helyet: egyszerűen Ádám egy másik világban-benne-léte a világ egy másik arcának feltárása lenne. S végül, mivel Leibniz számára a másik Ádám lehetséges mozdulata egy másik lehetséges világban szerveződne meg, ezért mint lehetséges mozdulat eleve megelőzi az esetleges és valós Ádám megvalósulását. Leibniz számára a lényeg itt is megelőzi a létezést, s a kronológiai rend itt is a logika örök rendjétől függ. Számunkra azonban a lehetséges mindaddig csak a más lét puszta és formátlan lehetősége, amíg nem Ádám új lehetőségeire való új kivetülése által *létezik*. Leibniznél tehát a lehetséges örökre absztrakt lehetőség marad, számunkra viszont csak önmagát lehetővé téve jelenik meg, vagyis akkor, ha tudatja Ádámmal, hogy mi ő. Következésképpen Leibniznél a pszichológiai magyarázat rendje a múltból tart a jelen felé, mivel ez a rend, az egymásra következés rendje fejezi ki a lényegek örök rendjét. Végül minden a logikai örökkévalóságba dermed, és az egyetlen esetlegességgé annak az elvnek az esetlegessége válik, hogy Ádám az isteni értelem posztulátuma. Számunkra azonban az interpretáció rendje szigorúan *kronologikus*, egyáltalán nem próbálja az időt egy tisztán logikai *(észok)* vagy logiko-kronológiai (*okság*, determináció) rendre *redukálni*. A jövőből kiindulva értelmezhető tehát.

Ám legfőképpen azt kell hangsúlyoznunk, hogy egész megelőző elemzésünk pusztán *elméleti* jellegű. Csak *elméletben* lehetséges, hogy Ádám egy másik mozdulata teljesen ellentmondjon azoknak a céloknak, amelyekkel Ádám önmagát Ádámnak választja. Azért mutattuk be így a helyzetet – és ezért tűnhettünk leibniziánusnak –, hogy nézeteinket egyelőre a legegyszerűbb formában fejthessük ki. A valóság azonban ennél sokkal bonyolultabb. Ez azért van, mert az értelmezés rendjének tisztán kronologikusnak és nem logikainak kell lennie: ha egy cselekedetet az önmagáért-való által tételezett eredeti célok felől *értünk meg*, az nem *értelmi felfogást* jelent. S a lehetőségekből kibontakozó hierarchiának, a végső és kezdeti lehetőségtől kezdve egészen addig a levezetett lehetőségig, amelyet meg kívánunk érteni, semmi köze ahhoz a deduktív rendhez, amely egy elvtől annak következményéig vezet. Először is, a levezetett lehetőség (dacolni a fáradtsággal vagy átengedni magunkat neki) és az alapvető lehetőség viszonya nem *deduktív* viszony. Hanem az egész és a rész viszonya. A teljes kivetülés alapos vizsgálata teszi lehetővé az adott egyedi struktúra „megértését". A Gestaltpszichológusok megmutatták, hogy bizonyos másodlagos összetevők megváltozhatnak, attól még az alak fennmarad. Vannak bizonyos vonalak, amelyeket anélkül adhatok hozzá egy bizonyos alakzathoz vagy vehetek el belőle, hogy ezzel sajátos jellegét megváltoztatnám. Vannak azonban mások, amelyek hozzáadása azonnal megszünteti az alakot, s egy új alak jelenik meg. Ugyanez a helyzet a másodlagos lehetőségeknek az alapvető lehetőséghez vagy lehetőségeim formális totalitásához való viszonyával. A szóban forgó másodlagos lehetőség jelentése persze mindig arra a teljes jelentésre utal, amely én vagyok. Ám más lehetőségek is helyettesíthetik anélkül, hogy a teljes jelentés megváltozna, vagyis azok is ugyanolyan jól jelezhetik ezt a totalitást, amely megértésüket lehetővé teszi – vagy a megvalósulás ontológiai rendjében megfogalmazva: ezek is ugyanolyan jó eszközök lennének a totalitás megteremtéséhez, illetve a totalitás fényében ezeket is éppúgy kivetíthetnénk. Egyszóval a megértés egy faktikus kapcsolat értelmezését, nem pedig egy szükségszerű kapcsolat megragadását jelenti. Cselekedeteink pszichológiai értelmezésének tehát gyakran a sztoikus „közömbösség" fogalmához kell visszatérnie. Fáradtságom enyhítése szempontjából közömbös, hogy az út szélére ülök-e le, vagy teszek még száz lépést, hogy elérjek ahhoz a fogadóhoz, amelyet látok. Ez azt jelenti, hogy annak az összetett és átfogó alakzatnak a megragadása, amelyet végső lehetőségemnek választottam, *nem elégséges* ahhoz, hogy el tudjak számolni vele, miért inkább az egyik és nem a másik lehetőségemet választom. Itt nem indokok és indítékok nélküli cselekedetről van szó, hanem indokok és indítékok spontán kitalálásáról, amelyek – miközben mind alapvető választásom keretei között helyezkedik el – gazdagítják is azt. Ugyanígy minden „ez"-nek a világ hátterén és fakticitásom

perspektívájában kell megjelennie, de sem fakticitásom, sem a világ nem szolgál annak megértésével, hogy most miért inkább ezt a poharat és nem azt a tintatartót ragadom meg a háttérből kiemelkedő alakként. E közömbösségek tekintetében szabadságunk teljes és feltétlen. A választás e ténye egy közömbös lehetőség, mert ha egy másikra térnénk át, azzal nem bukkanna fel a *pillanat* mint a tartam megszakadása. Épp ellenkezőleg, e szabad választások mindegyike – még akkor is, ha egymásra következnek és ellentmondanak egymásnak – alapvető kivetülésem egységébe integrálódik. Ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy véletlenszerűnek kellene tartanunk őket: bármilyenek legyenek is, mindig értelmezhetők az eredendő választás alapján, és amennyiben gazdagítják és konkretizálják azt, mindig magukkal hozzák indítékaikat, vagyis indítékuk tudatát, vagy, ha jobban tetszik, a szituáció ilyen és ilyen módon artikulált voltának megértését.

Ám a másodlagos lehetőség és az alapvető lehetőség viszonyának szigorú értékelését különösen az teszi kényessé, hogy nem létezik olyan *a priori* kulcs, amelyre hivatkozhatnánk e viszony természetének megítélésében. Épp ellenkezőleg, maga az önmagáért-való választja, hogy a másodlagos lehetőséget jelentősnek tartja-e az alapvető lehetőség szempontjából. Ahol az a benyomásunk, hogy a szabad szubjektum hátat fordít alapvető céljának, gyakran csak a megfigyelő téved, vagyis csak saját mércéit használja az adott cselekedet és a végső célok közötti viszony megítéléséhez. Az önmagáért-való azonban szabadságában nem csupán elsődleges és másodlagos célokat talál ki: ugyanakkor kitalálja az egész értelmezési rendszert is, amely az egyiknek a másikhoz való hozzákapcsolását biztosítja. Soha nem a másodlagos lehetőségeknek az elsődleges lehetőségekből kiinduló egyetemes értelmezési rendszeréről van tehát szó, minden esetben a szubjektumnak kell a próbaköveket és saját személyes kritériumait felállítani.

Végül pedig az önmagáért-való szándékosan is képes olyan döntéseket hozni, amelyek ellentétben állnak a saját maga által választott alapvető célokkal. Ezek a döntések csak szándékosak lehetnek, vagyis reflexívek. Valójában csak az általam követett célokra vonatkozó jó- vagy rosszhiszemű tévedésből eredhetnek, és ilyen tévedés csak akkor követhető el, ha a reflexív tudat az indítékok rendszerét, ami vagyok, tárgyként kezeli. A reflektálatlan tudat, mivel önmaga spontán kivetítése saját lehetőségei felé, soha nem tévedhet önmagával kapcsolatban. Vigyáznunk kell, nehogy önmagunkra vonatkozó tévedésnek nevezzük az objektív szituáció értékelésével kapcsolatos tévedéseket, vagyis az olyan tévedéseket, amelyek a világban az általunk elérni kívánt célokkal homlokegyenest ellenkező következményekkel járhatnak anélkül, hogy eközben a kitűzött célokkal kapcsolatos félreértésről lehetne szó. A reflexív magatartás ezzel szemben

ezernyi tévedési lehetőséggel jár, nem azért, mert a puszta indítékot – vagyis a reflektált tudatot – kvázi-tárgyként ragadja meg, hanem mert ezzel a reflektált tudattal valódi pszichikai tárgyakat próbál alkotni, amelyek azonban csupán valószínű tárgyak, mint azt a második rész harmadik fejezetében láthattuk, s ezért hamisak is lehetnek. Ezért lehetséges, hogy önmagamra vonatkozó tévedéseim miatt reflexív, vagyis szándékos módon olyan kivetüléseket kényszerítek magamra, amelyek ellentmondanak eredeti kivetülésemnek, anélkül azonban, hogy eredeti kivetülésemet alapvető módon megváltoztatnám. Például, ha eredeti kivetülésemben a többiekhez képest kisebbrendűnek próbálom választani magam (amit kisebbrendűségi komplexusnak nevezünk), s ha például dadogásom olyan magatartás, amely ebből az első kivetülésemből érthető meg és magyarázható, akkor szociális megfontolásokból és kisebbrendűségem választásának félreértése miatt elhatározhatom, hogy kigyógyulok a dadogásomból. A gyógyulást még *el is érhetem*, miközben magamat továbbra is kisebbrendűnek érzem és akarom. Elegendő bizonyos technikai eszközöket felhasználni az eredmény eléréséhez. Ezt szokták önmagunk szándékos átalakításának nevezni. Ezek az eredmények azonban csak *áthelyezik* a fogyatékosságot, amelyben szenvedek: egy másik születik helyette, amelyik a maga módján szintén kifejezi a teljes célt, amelyet követek. Mivel a szándékos cselekedetnek ez a mélységes hatástalansága meglephet minket, elemezzük kicsit részletesebben a választott példát.

Először is érdemes megjegyezni, hogy bár a totális célok választása teljesen szabad, mégsem szükségszerűen jár örömmel, sőt nem is gyakran. Önmagunk választásának szükségszerűségét nem szabad összekevernünk a hatalom akarásával. A választás történhet beletörődésből vagy szükségből is, lehet menekülés, megvalósulhat rosszhiszeműség formájában. Választhatjuk magunkat menekülőnek, elérhetetlennek, habozónak stb.; sőt, azt is választhatjuk, hogy nem választjuk magunkat. A célt minden ilyen esetben egy faktikus szituáción túl tételezzük, és a célért minket terhel a felelősség: bármilyen legyen is létünk, azt mindig választjuk; s tőlünk függ, hogy „nagynak" és „nemesnek", vagy „kicsinek" és „megalázottnak" választjuk-e magunkat. Ha azt választjuk, hogy a megalázottság alkossa létünk szövetét, akkor megalázottként, megkeseredettként, kisebbrendűként stb. valósítjuk meg magunkat. Nem jelentés nélküli *adottságokról* van itt szó. Az, aki megalázottnak valósítja meg magát, ezzel bizonyos célok megvalósítására szolgáló *eszközzé* teszi magát: a választott megalázottságot asszimilálhatom például, mint a mazochizmus esetében, egy olyan eszközbe, mely arra szolgál, hogy megfosszon az önmagamért-létezéstől, lehet egy olyan kivetülés is, amely mások javára megszabadít szabadságommal szembeni szorongásomtól, lehet olyan kivetülés, amellyel teljesen másikért-valómba akarom feloldani önmagamért-való-létemet. A „kisebbrendűségi komplexus" minden-

esetre csak akkor bukkanhat fel, ha másikért-való-létünk szabad értékelésén alapul. Ez a másikért-való-lét mint *szituáció indokként* fog hatni, de ehhez az kell, hogy egy *indíték* tárja fel, amely nem más, mint szabad kivetülésünk. Az érzett és megélt kisebbrendűség tehát egy választott eszköz, amellyel önmagunkat egy *dologhoz* tesszük hasonlóvá, vagyis elérjük, hogy puszta kívüliként létezzünk a világ közegében. Magától értetődik azonban, hogy *természete* szerint kell megélnünk azt, annak a természetnek megfelelően, amellyel mi ruháztuk fel, vagyis a szégyenen, a dühön és a keserűségen keresztül. A kisebbrendűséget *választani* tehát nem azt jelenti, hogy szelíden megelégszünk valami *aurea mediocritas*szal, hanem azoknak a lázadásoknak és kiábrándulásoknak a megteremtését és felvállalását, amelyek ezt a kisebbrendűséget alkotják. Csökönyösen ragaszkodhatom például ahhoz, hogy bizonyos munkák és tevékenységek rendjét erőltessem magamra, *mert* azokban kisebbrendű vagyok, noha egy másik területen minden nehézség nélkül megütném az átlagot. Ezt a hiábavaló erőfeszítést éppen azért választottam, mert hiábavaló: akár azért, mert szeretek utolsó lenni – ahelyett, hogy elvesznék a tömegben –, akár azért, mert a csüggedést és a szégyent választottam a legjobb eszközül a *lét* eléréséhez. Magától értetődik viszont, hogy csak akkor tudom azt a területet *választani* cselekvésem mezejéül, amelyben kisebbrendű vagyok, ha e mögött a választás mögött valójában az van, hogy reflektált módon magasabb rendű *akarok* lenni. Ha azt választjuk, hogy rossz művészek leszünk, azzal szükségszerűen azt is választjuk, hogy nagy művészek *akarjunk* lenni: máskülönben a kisebbrendűséget se nem szenvednénk el, se nem ismernénk el. Ha azt választjuk, hogy felkapott művészek leszünk, az egyáltalán nem vonja maga után, hogy a kisebbrendűséget keresnénk, az csupán a végesség választásának egyszerű esete. A kisebbrendűség választása azonban mindig egy *különbséget* implikál, amely az akarattal követett cél és az elért cél között feszül. Az a művész, aki nagy akar lenni, és aki kisebbrendűnek választja magát, szándékosan tartja fenn ezt a különbséget, s olyan, mint Penelopé, aki éjszaka lebontja, amit nappal megszőtt. Ebben az értelemben művészi munkájában mindig *akarati* szinten tartja magát, s elkeseredett küzdelmet fejt ki ennek érdekében. Ám akarata maga *rosszhiszemű*, vagyis menekül a spontán tudata által választott igazi céljai elismerése elől, s hamis pszichikai tárgyakat alkot *indíték* gyanánt, hogy mérlegelhesse ezeket az indítékokat, és azok alapján hozhassa meg döntéseit (a dicsőség szeretete, a szépség szeretete stb.). Az akarat itt egyáltalán nem áll szemben az alapvető választással, épp ellenkezőleg, céljaiban és rosszhiszeműségében eleve csak a kisebbrendűség alapvető választásának perspektívájában érthető meg. Sőt mi több, ha reflexív tudatával – indíték gyanánt – rosszhiszeműen hamis pszichikai tárgyakat alkot is, ezzel párhuzamosan önmagá(nak) reflektálatlan és nem-tételező tudataként rosszhiszemű léttudattá

válik, s ebből adódóan az önmagáért-való által követett alapvető kivetülés(nek a) tudatává. A spontán és az akarati tudat szétválása tehát nem pusztán konstatált tényadottság. Épp ellenkezőleg, a dualitást eredendően saját alapvető szabadságunk vetíti ki és valósítja meg, s csak alapvető kivetülésünk mélyebb egységében és egysége által fogható fel, amelyet önmagunk kisebbrendűnek választása alkot. Ám pontosan ez a szétválás vonja maga után, hogy az akarati mérlegelés rosszhiszeműen úgy dönt, hogy kisebbrendűségünket azokkal a tevékenységekkel ellensúlyozza és rejti el, amelyek mélyebb célja épp az, hogy *lemérhessük* ezt a kisebbrendűséget. Látható, hogy elemzésünk lehetővé teszi annak a két síknak az elfogadását, amelyen Adler a kisebbrendűségi komplexust elhelyezte: hozzá hasonlóan mi is elfogadjuk, hogy ezt a kisebbrendűséget alapvetően elismerjük, valamint hogy ehhez ugyanakkor a cselekedetek, tevékenységek és állítások egy olyan áttekinthetetlen és kiegyensúlyozatlan fejlődése járul, amely e mélyen húzódó érzés kompenzálására és elrejtésére szolgál. Azonban: 1. mi az elismerést nem tekintjük tudattalannak: az elismerés olyannyira nem tudattalan, hogy éppen az alkotja az akarat rosszhiszeműségét. Ebből adódóan a két említett síkot mi nem a tudattalan és a tudatos különbségével határozzuk meg, hanem azzal, ami a reflektálatlan és alapvető tudatot a neki alárendelt reflektált tudattól elválasztja. 2. A rosszhiszeműség fogalmának – amit az első részben határoztunk meg –, számunkra úgy tűnik, helyettesítenie kell a cenzúra, az elfojtás és a tudattalan fogalmait, amelyeket Adler használ. 3. A tudat egysége, ahogy a *cogito* számára feltárul, sokkal mélyebb annál, hogy ezt a két síkra hasítást el tudnánk fogadni valamilyen visszanyerés nélkül, amelyet egy mélyebb szintetizáló intenció hajt végre, amelyik az egyik síkot visszavezeti a másikra és a kettőt egyesíti. Így mi eggyel több jelentést ragadunk meg a kisebbrendűségi komplexusban, mint Adler: szerintünk a kisebbrendűségi komplexust nemcsak elismerjük, hanem ezt az elismerést *választjuk* is; az akarat nemcsak leplezni próbálja bizonytalan és gyenge állításokkal a kisebbrendűséget, hanem egy mélyebb intenció is munkál benne, amely pontosan e kijelentések gyengeségét és bizonytalan voltát *választja*, hogy a kisebbrendűséget, amelytől menekülni kívánunk, még érezhetőbbé tegye, és hogy a szégyenben és a kudarcélményben megtapasztaljuk azt. Aki tehát „Minderwertigkeit”-től szenved, azt *választotta*, hogy saját maga hóhéra legyen. Választotta a szégyent és a szenvedést, ami nem azt jelenti, hogy örömet kellene éreznie, amikor ezek az érzések a legnagyobb kegyetlenséggel felbukkannak, hanem éppen az ellenkezőjét.

Ám az új lehetőségek, amelyeket az akarat eredeti kivetülésünk keretei között rosszhiszeműen választ, bizonyos mértékben mégis az eredeti kivetülés *ellenében* valósulnak meg. Ha kisebbrendűségünket azért akarjuk palástolni, hogy *megte-*

remtsük azt, úgy az is előfordulhat, hogy meg akarjuk szüntetni félénkségünket és dadogásunkat, amely a kisebbrendűséget eredeti kivetülésünk spontán síkján kifejezi. Ekkor szisztematikus és reflektált erőfeszítést teszünk magatartásaink megszüntetése érdekében. Ezt a kísérletet olyan lelkiállapotban hajtjuk végre, amely a pszichoanalitikust felkereső betegekéhez hasonlít. Vagyis valami olyasminek a megvalósítására törekszünk, amit másrészről elutasítunk: a beteg szándékosan dönt úgy, hogy felkeres egy pszichoanalitikust, hogy kigyógyuljon bizonyos bajokból, melyeket már nem képes elrejteni; s pusztán azzal, hogy az orvos kezeire bízza magát, az a veszély fenyegeti, hogy meggyógyítják. Másrészt viszont azért vállalja ezt a kockázatot, hogy meggyőzze magát gyógyításának teljes hiábavalóságáról, vagyis arról, hogy gyógyíthatatlan. Rosszhiszeműen és rosszakarattal közeledik tehát a pszichoanalitikus kezeléshez. Minden erőfeszítésének az lesz a célja, hogy kezelése kudarcba fulladjon, miközben akaratlagosan továbbra is aláveti magát neki. Azok a pszichoaszténiások, akiket Janet vizsgált, szintén olyan rögeszmétől *szenvednek*, amelyet szándékosan tartanak életben, miközben meg *akarnak* gyógyulni. Ám a meggyógyításukra irányuló *akaratuk* éppen arra szolgál, hogy ezeket a rögeszméket *szenvedésként* magukra vehessék, s így teljes intenzitásukban valósíthassák meg. A többi ismeretes: a beteg nem tudja bevallani rögeszméit, fetreng a földön, zokog, de nem képes rábírni magát a vallomásra. Hiába beszélnénk itt az akarat és a betegség harcáról: ezek a folyamatok a rosszhiszeműség ek-sztatikus egységében folynak le, egy olyan lénynél, aki az, ami nem, és nem az, ami. Hasonlóképpen, amikor a pszichoanalitikus közel jár hozzá, hogy megragadja a beteg eredeti kivetülését, az elutasítja a kezelést vagy hazudni kezd. Hiába magyaráznánk az ellenállásnak ezeket a formáit egyfajta lázadással vagy tudattalan nyugtalansággal: ugyan honnan szerezhetne tudomást a tudattalan a pszichoanalitikus kezelés folyamatának előrehaladtáról – kivéve persze, ha mégis tudatról van szó. Ám ha a beteg végigjátssza a játékot, akkor valamilyen részleges gyógyuláson át kell esnie, vagyis el kell tüntetnie magából azokat a beteges jelenségeket, amelyek az orvoshoz fordulásra késztették. Így a kisebbik rosszat fogja választani: azért jött, hogy meggyőződjön gyógyíthatatlan voltáról, de hogy elkerülje kivetülése teljes tisztázását, s ezzel együtt semmítse azt és szabadon mássá váljon, arra kényszerül, hogy a gyógyultat játszva távozzon. Azokat a módszereket is kezelhetem rosszhiszeműen, amelyeket a dadogásomból és félénkségemből való kigyógyításomhoz alkalmazok. Ettől azonban még rákényszerülhetek arra, hogy elismerjem hatékonyságukat. Ebben az esetben a dadogás és a félénkség eltűnik: ez a kisebbik rossz. S ezután hamis és bőbeszédű önbizalom veszi át helyüket. Ezek a gyógymódok olyanok, mint amikor a hisztériát elektrosokkal kezelik. Tudjuk, hogy ezt a kezelést kísérheti a láb hisztérikus rángásának eltűnése, de bizonyos

idő elteltével a rángatózás újra megjelenik a karban. Mindez azért van, mert a hisztéria csak a maga teljességében gyógyítható meg, mivel a hisztéria az önmagáért-való teljes kivetülését alkotja. A részleges gyógyítás csak máshova helyezi át a tüneteket. A félénkségből és a dadogásból való kigyógyulást egy olyan kivetülésben fogadjuk el és választjuk, amely más zavarok megjelenéséhez vezet, például a szintén bizonytalan és üres magabiztossághoz. Mivel az *akarati* döntés felbukkanásának csak céljaim szabad választásán belül lehet indítéka, ezért maga az akarati döntés nem képes e célok ellen támadni – esetleg csak látszólag. Az akarat tehát csak alapvető kivetülésem keretei között képes hatékony lenni, s „kisebbrendűségi komplexusomtól" csak kivetülésem radikális módosításával tudom „megszabadítani" magam, amelynek indítékai és indokai nem lehetnek a korábbi kivetülésben, még azokban a szenvedésekben és szégyenérzésekben sem, amelyeket átélt, mivel ezeknek nem az a kifejezett feladatuk, hogy kisebbrendűségem kivetítését *megvalósítsák*. Így amíg a „kisebbrendűségi komplexusban" benne vagyok, még csak elképzelni sem tudom, hogy képes lennék kilépni belőle, mert ha arról álmodom, hogy kilépek belőle, ennek az álomnak pontosan az a funkciója, hogy még jobban éreztesse állapotom megvetendő jellegét, s ezt csak a kisebbrendűség intenciójában és által értelmezhetem. Ennek ellenére az eredeti választást mégis minden pillanatban esetlegesnek és igazolhatatlannak ragadom meg, minden pillanatban azzal a lehetőséggel állok szemben, hogy hirtelen *objektíve* tekintem, s így túllépek rajta és múltbelivé teszem – a felszabadító *pillanat* megteremtésével. Innen ered szorongásom, az a félelem, hogy hirtelen kiűzik ördögeimet, vagyis, hogy radikálisan mássá válok, de innen ered a „megtérés" gyakori jelensége is, ami eredeti kivetülésem teljes megváltoztatására késztet. Ezeket a megtéréseket a filozófusok nem tanulmányozták, az írókat viszont gyakran megihlette. Emlékezzünk arra a *pillanatra*, amikor Gide Philoktétésze elveti eredeti kivetülését, egészen addig terjedően, hogy gyűlölni kezdi azt; emlékezzünk arra a *pillanatra*, amikor Raszkolnyikov úgy dönt, hogy feladja magát. Ezek a kivételes és csodálatos pillanatok, amikor a korábbi kivetülés a múltba süllyed egy új kivetülés miatt, amely annak romjain kel életre, és amely még csak körvonalaiban létezik, s amelyben a megalázkodás, a szorongás, az öröm és a remény szorosan összefonódnak, amikor elengedünk valamit, hogy megragadhassunk valami mást, és amikor azért ragadunk meg valamit, hogy egy másik dolgot elengedhessünk – ezek a pillanatok nagyon gyakran szabadságunk legmeghatóbb és legtisztább képét látszanak nyújtani számunkra. De csak az egyik magatartásmódját jelentik a sok közül.

Ebből a nézőpontból az akarati döntések hatástalanságának „paradoxonja" ártalmatlanabbnak tűnhet: csupán annyit jelent, hogy az akarat révén ugyan teljes egészében *megkonstruálhatjuk* magunkat, de az akarat, amely ezt a konst-

ruálást vezérli, saját értelmét abban a kivetülésben találja meg, amelyet látszólag tagad, s ezért ennek a konstrukciónak teljesen más a funkciója, mint amit hirdet magáról. S emellett csak apró részleteket érinthet, de soha nem fogja módosítani azt az eredeti kivetülést, amelyből született, éppúgy, ahogy az elméleti alaptételből levont következtetések sem fordulhatnak szembe soha a tétellel, és nem változtathatják meg azt.

E hosszú kifejtés végén, úgy tűnik, valamelyest sikerült pontosítanunk a szabadságra vonatkozó ontológiai megértésünket. Nem árt azonban átfogó képet alkotni az eredményekről.

1. Az emberi valóságra vetett első pillantásból is megtudhatjuk, hogy számára lenni annyit jelent, mint cselekedni. Igazuk volt a tizenkilencedik századi pszichológusoknak, akik rámutattak a törekvéseket, a figyelmet, az észlelést stb. mozgató struktúrákra. Csakhogy a mozgás maga is cselekedet. Ezért semmilyen *adottságot* nem találhatunk az emberi valóságban, abban az értelemben, hogy a vérmérséklet, a jellem, a szenvedélyek, az ész elvei olyan szerzett vagy velünk született *adatok* lennének, melyek a dolgok módján léteznek. Ha az emberi lényt csupán empirikusan figyeljük meg, még az is magatartásmódok vagy „beállítódások" szerves egységének mutatja. Nagyravágyónak, gyávának, ingerlékenynek lenni egyszerűen azt jelenti, hogy így és így nyilvánulok meg ilyen és ilyen körülmények között. A behavioristáknak igazuk volt, amikor úgy gondolták, hogy az egyetlen pozitív pszichológiai vizsgálatnak a viselkedés vizsgálatának kell lennie, aminek szigorúan meghatározott körülmények között kell zajlania. Janet és a Gestalt-pszichológusok tevékenysége lehetővé tette, hogy felfedezzük az érzelmi viselkedést, s ennek mintájára észlelési viselkedésről is beszélnünk kell, mivel az észlelés is mindig csak egy világgal szembeni viselkedés keretei között képzelhető el. Ahogy Heidegger kimutatta, még a tudós elfogulatlan magatartása is csupán a tárggyal szemben felvett elfogulatlan pozíció, s ebből következően csupán egy magatartásmód a sok közül. Az emberi-valóság tehát nincs már előzetesen valahogy, hogy csak azután cselekedjen, hanem számára lenni annyit jelent, mint cselekedni, és ha megszűnik cselekedni, megszűnik lenni is.

2. Ám ha az emberi-valóság cselekvés, ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a cselekvésre irányuló elhatározása maga is cselekvés. Ha elvetjük ezt az elvet, és elfogadjuk, hogy a világ vagy önmaga egy korábbi állapota determinálni képes cselekvését, azzal a sorozat kezdőpontjába újra egy *adottságot* helyezünk. Ekkor eltűnnek a *cselekedetek* mint cselekedetek, hogy *mozgások* sorozatának adják át helyüket. Janet-nál és a behavioristáknál tehát a magatartás fogalma önmagát rombolja le. A cselekvés létezése azt implikálja, hogy a cselekvés autonóm.

3. S ha a cselekedet nem puszta *mozgás*, akkor egy *intenció* segítségével kell meghatároznunk. Ezt az intenciót pedig bármilyen módon tekintsük is, min-

denképpen az adotton egy elérendő eredmény felé való túllépésnek kell tekintenünk. Mivel az adott tiszta jelenlét, soha nem tudna önmagából kilépni. Éppen azért, mert van, teljesen és kizárólag az, ami. Következésképpen nem adhat magyarázatot egy olyan fenoménre, amely értelmét egy elérendő eredményből, vagyis egy nem-létezőből nyeri. Amikor a pszichológusok például egy törekvésből tényállapotot csinálnak, nem veszik észre, hogy teljes egészében megfosztják *vágyódás (ad-petitio)* jellegétől. Ha például a szexuális késztetést valóban meg lehet különböztetni az álomtól, ezt a megkülönböztetést csak célja alapján tudjuk megtenni, s ez a cél éppen hogy nem létezik valóságosan. A pszichológusoknak azt a kérdést kellett volna feltenniük: milyen ontológiai struktúrája lehet egy olyan fenoménnek, amely egy még nem létező dolog révén képes tudatni magával, hogy micsoda. Az intenció tehát, amely az emberi-valóság alapvető struktúráját alkotja, semmi esetre sem magyarázható valamely adottságból, még akkor sem, ha azt állítják, hogy abból fakad. Ám ha célja alapján akarjuk értelmezni, óvakodnunk kell, hogy ennek a célnak se tulajdonítsunk *adott* létet. Ha elfogadhatnánk, hogy a cél előbb létezik, mint az elérését célzó hatás, akkor saját semmijén belül önmagában-való-létet kellene tulajdonítanunk neki, és valamilyen pusztán mágikus jellegű vonzóképességgel kellene felruháznunk. Máskülönben ezeken a realista téziseken belül elképzelhetetlenné válna az adott emberi valóság és az adott cél, illetve a tudat-szubsztancia és a valóság-szubsztancia közötti kapcsolat. A törekvést vagy a cselekvést azért kell célja alapján értelmeznünk, mert az intenció olyan struktúrával rendelkezik, hogy saját célját *tételezi* önmagán kívül. Az intenció tehát annak a célnak a megválasztásával hozza létre önmagát, amely bejelenti.

4. Mivel az intenció a cél megválasztása, a világ pedig magatartásaimon keresztül tárul fel, ezért a cél intencionális megválasztása tárja fel a világot, s a világ a választott cél szerint ilyennek és ilyennek (ilyen és ilyen rendben) fog feltárulni. A világot megvilágító cél az elérendő és még nem létező világ*nak* egy állapota. Az intenció a cél*nak* a tételező tudata. De csak úgy tud az lenni, ha önmagát saját lehetősége nem-tételező tudatává teszi. Tehát ha éhes vagyok, *célom* lehet egy kiadós evés. Ám ez az evés – amelyet a poros úton túlra vetítek ki, amelyen épp járok, mint ennek az útnak az *értelme* (az út egy szálloda *felé* vezet, ahol terített asztal vár, az ételek készen vannak, már ott várnak engem stb.) – csak azzal a korrelatív nem-tételező kivetülésemmel együtt ragadható meg, amely arra a lehetőségemre irányul, hogy az ételeket megeszem. Az intenció ily módon egy kettős, mégis egységes felbukkanásban egy még nem létező cél alapján világítja meg a világot, és önmagát lehetősége megválasztásával határozza meg. Célom a világ egy bizonyos objektív állapota, lehetőségem pedig

szubjektivitásom egy bizonyos struktúrája; az egyik a tételező tudatnak tárul fel, a másik visszaáramlik a nem-tételező tudatba, hogy annak alkossa jellemzőjét.

5. Ha az adott nem magyarázhatja az intenciót, akkor az intenciónak felbukkanásával magával el kell szakadnia az adottól, bármilyen legyen is az. Ez nem is lehetne másként, máskülönben egy jelenbeli teljesség folyamatosan követne egy másik jelenbeli teljességet, és nem tudnánk kirajzolni a jövőt magunk elé. Az elszakadás egyébként szükségszerű is az adott *értékeléséhez*. Az adott soha nem lehetne indok egy cselekvés számára, ha nem értékelnénk. Ez az értékelés azonban csak az adottól való távolságteremtéssel valósítható meg, az adott zárójelbe tételével, amely éppen a folyamatosság megszakítását feltételezi. Azonkívül az értékelésnek, ha nem akar teljesen véletlenszerű lenni, valamire való tekintettel kell létrejönnie. S ez a valami, ami segít az adott értékelésében, csak a cél lehet. Az intenció ily módon egyetlen egységes felbukkanásban tételezi a célt, választja önmagát és értékeli az adottat a cél alapján. Az adott értékelése tehát valami olyasmi alapján történik, ami még nem létezik; az önmagában-való-létet a nem-lét fénye világítja meg. Ebből következően az adott kettős semmítő átszínezésen esik át: egyrészt semmítve van, mivel a szakítással elvesztette minden hatását az intencióra nézve, másrészt egy újabb semmítésen is keresztülmegy annak következtében, hogy ezt a hatást szintén egy semmitől, az értékeléstől kapja vissza. Mivel az emberi valóság cselekvés, létében csak az adottal való szakítás formájában képes megérteni önmagát. Az emberi valóság az a lét, akinek köszönhetően adott *van* – mivel szakít vele és a még-nem-létező fényével világítja meg.

6. A szükségszerűség, hogy az adott csak egy őt feltáró semmítés keretei között jelenhet meg, azonos azzal a *belső tagadással*, amit a második részben leírtunk. Hiábavaló elképzelés, hogy a tudat adott nélkül is létezni tudna: ekkor a semmi tudataként lenne önmaga tudata, vagyis abszolút semmi lenne. Ha azonban a tudat az adott alapján létezik is, ettől még az adott egyáltalán nem feltétele a tudatnak: a tudat pusztán és egyszerűen csak az adott tagadása. A tudat egy bizonyos létező adottól való elszakadásként létezik, és egy bizonyos célhoz való elköteleződésként, amely még nem létezik. Azonkívül ez a belső tagadás csak egy olyan lét ténye lehet, amely állandóan távolságot teremt önmagától is. Ha nem lenne önmaga tagadása, az lenne, ami, vagyis pusztán és egyszerűen adott; így semmilyen kapcsolat nem kötné az összes többi *datum*hoz, mivel természetéből adódóan az adott csak az, ami. Így minden lehetőség ki lenne zárva, hogy egy világ megjelenjen. Ahhoz, hogy az önmagáért-való ne adott *legyen*, állandóan önmagától való távolságteremtéssé kell válnia, vagyis önmagát állandóan maga mögött kell hagynia mint olyan *datum*ot, amely már nem ő. Az önmagáért-valónak ebből a jellemzőjéből az következik, hogy ő az

a lét, amely *semmilyen biztonságra*, *semmilyen támaszra* nem lel abban, ami *volt*. Épp ellenkezőleg, az önmagáért-való szabad, s éppen azért tudja előidézni, hogy világ legyen, mert ő az a *lét, amelynek az alapján kell annak lennie, ami volt, ami majd lesz*. Az önmagáért-való szabadsága tehát *léte* formájában jelenik meg. Mivel azonban ez a szabadság nem egy adottság, és nem is egy tulajdonság, ezért csak úgy létezhet, ha önmagát választja. Az önmagáért-való szabadsága mindig *elkötelezett*; nem olyan szabadságról van itt tehát szó, amely képes lenne meghatározatlan maradni és létében megelőzné önmaga választását. Mindig csak választásként ragadjuk meg magunkat, miközben önmagunkat megalkotjuk. S a szabadság egyszerűen az a tény, hogy ez a választás mindig feltétlen.

7. Egy ilyen támpont nélküli választás, amely maga állítja elő indítékait, *abszurdnak* tűnhet, és valóban az is. Tekintve, hogy a szabadság saját létének *választása*, de nem *alapja* létének. A szabadságnak és a fakticitásnak erre a viszonyára a következő fejezetben még visszatérünk. Most elég annyit mondanunk, hogy az emberi-valóság olyannak választhatja magát, amilyennek csak akarja, viszont nem képes nem választani magát, és létezését sem utasíthatja vissza: az öngyilkosság a lét választása és felvállalása. Ezzel a léttel, amelyik *adott* számára, a lét egyetemes esetlegességéből részesül, és így abból is, amit abszurditásnak szokás nevezni. A választás nem azért abszurd, mert értelmetlen, hanem azért, mert nem volt lehetőségünk nem választani. Bármilyen legyen is, a választást a lét alapozza meg és újra magához ragadja, mivel olyan választás, ami van. De hozzá kell tennünk, hogy a választás nem abban az értelemben abszurd, hogy a racionális univerzumban egy olyan fenomén bukkanna fel, amelyik nem kapcsolódik *észokokkal* más fenoménekhez, hanem abban az értelemben, hogy általa jön világra minden alap és minden ok, sőt, maga az abszurditás fogalma is általa nyer értelmet. Azért abszurd, mert túl van minden észokon. A szabadság tehát nem pusztán és nem egyszerűen az esetlegességet jelenti, mivel a szabadság mindig visszafordul saját létéhez, hogy célja alapján világítsa meg azt, s folyamatosan elszakad az esetlegességtől annak interiorizációján, semmítésén és szubjektívvé tételén keresztül, s az ennek a módosulásának köszönhetően teljes egészében a választás alaptalanságába csúszik át.

8. A szabad kivetülés alapvető, mivel létemet jelenti. Sem az ambíció, sem a szeretet iránti vágy, sem a kisebbrendűségi komplexus nem tekinthető alapvető kivetülésnek. Épp ellenkezőleg, ezeket egy olyan elsődleges kivetülés alapján kell megértenünk, amelyik totális és már semmilyen más kivetülésből nem tudjuk megérteni. Egy sajátos fenomenológiai módszerre lesz majd szükségünk ennek az eredeti kivetülésnek a kifejtéséhez. Ezt fogjuk egzisztenciális pszichoanalízisnek nevezni. A következő fejezetben fogunk róla beszélni. Annyit azonban már most is kijelenthetünk, hogy az alapvető kivetülés, amely én vagyok,

nem a világnak ezzel és ezzel az egyedi dolgával kapcsolatos viszonyaimra vonatkozik, hanem világban-benne-létemre a maga totalitásában, és hogy – mivel maga a világ csak egy cél felől tárul fel – ez a kivetülés a léttel való kapcsolat egy bizonyos típusát tételezi céljául, amelyet az önmagáért-való fenntartani kíván. S ez a kivetülés nem pillanatnyi, mert nem lehet az „időben". De nem is időtlen, amely csak utólag „ad időt" magának. Ezért utasítjuk el Kant „intelligibilis választását". A választás struktúrája szükségszerűen vonja maga után, hogy világban lévő választás legyen. Egy olyan választás, amelyik *semmiből sem indulna ki*, amelyik *semmivel szemben* nem választana, az semmit nem választana s megsemmisülne mint választás. Csak fenomenális választás létezik – ha észben tartjuk, hogy itt a fenomén az abszolútum. Viszont már felbukkanásában magában is időbelivé válik, hiszen neki köszönhető, hogy egy jövő világítja meg a jelent, és ő teszi azt jelenként a *múltbeliség* jelentésével felruházva az önmagában-való *datumok*at. Ezen azonban nem azt kell értenünk, hogy az alapvető kivetülés azonos kiterjedésű lenne az önmagáért-való egész „életével". Mivel a szabadság támpont és ugródeszka nélküli lét, a kivetülést folyamatosan meg kell újítani, hogy létezhessen. Állandóan választom magam, és soha nem vagyok képes már-választott-lenni, máskülönben a puszta és egyszerű önmagában-való szintjére zuhannék vissza. Önmagam választásának állandó szükségszerűsége egyet jelent azzal a törekvő-törekvéssel, ami vagyok. Ám éppen, mert *választás*, amilyen mértékben megvalósul, úgy más választásokat is kijelöl lehetséges választások formájában. E többi választás lehetősége se nem explicit, se nem tételezett, hanem az igazolhatatlanság érzésében éljük meg, s ez fejeződik ki választásom, következésképpen létem *abszurditásának* tényében. Szabadságom tehát emészti szabadságomat. Mivel szabad vagyok, teljes lehetőségemet kivetítem, de ezzel azt is tételezem, hogy szabad vagyok és mindig képes vagyok semmíteni és múltbelivé tenni ezt az elsődleges kivetülést. Így abban a pillanatban, hogy az önmagáért-való azt gondolja, hogy megragadja magát és egy ki-vetített semmi révén tudatja magával, hogyan *van*, már el is távolodik magától, hiszen ugyanezzel azt tételezi, hogy más lehet, mint ami. Elegendő, ha igazolhatatlanságát kibontja, s ezzel már fel is bukkan a *pillanat*, vagyis egy új kivetülés jelenik meg a régi romjain. Mivel ennek az új kivetülésnek kifejezett feltételét jelenti a régi semmítése, ezért az önmagáért-való nem képes új létet tulajdonítani magának: mihelyt a múltba taszítja az elavult kivetülést, a „volt" formájában ennek a kivetülésnek kell lennie – ami azt jelenti, hogy ez az elavult kivetülés ezután szituációjához fog tartozni. Semmilyen léttörvény nem nyújthat bizonyos számú *a priorit* a különböző kivetüléseimnek, ami vagyok: az önmagáért-való lényegének létezése a feltétele. Ám ahhoz, hogy minden egyes önmagáért-valóról egyedi eszmét alkothassunk, történetét kell szemügyre vennünk. Egyedi kive-

tüléseink, melyek a világban egy egyedi cél megvalósítására irányulnak, átfogó kivetüléssé rendeződnek, amely mi vagyunk. Ám pontosan azért, mert teljesen választás és cselekvés vagyunk, ezeket az egyedi kivetüléseket soha nem determinálja az átfogó kivetülés: önmagukban is választásnak kell lenniük, és az esetlegesség, az előreláthatatlanság és az abszurditás bizonyos játéktere jellemzi mindegyiket, még akkor is, ha – mivel minden egyes kivetülés az átfogó kivetülés specifikációja, melyet a szituáció egyedi összetevőihez igazítunk – mindig csak világban-benne-létem teljességén keresztül érthetők meg.

Úgy véljük, e néhány észrevétellel az önmagáért-való szabadságát annak eredendő létezésében írtuk le. Ám azt fogják majd felvetni, hogy ehhez a szabadsághoz egy adottra van szükség, ám nem feltételeként, hanem több értelemben is: először is a szabadság csak egy adott (5. fejezet) semmítésének fogható fel, és amennyiben belső tagadás és tudat, annyiban részesedik abban a szükségszerűségben (6. fejezet), amely minden tudatra jellemző, vagyis valami*nek a* tudata kell legyen. Azonkívül a szabadság a választás szabadsága, a nem-választásnak viszont nem. Nem választani valójában annyi, mint azt választani, hogy nem választunk. Ebből az következik, hogy a választás a választottságnak ugyan alapja, ám magának a választásnak nem. Innen ered a szabadság abszurditása (7. fejezet). Ez is egy adotthoz utal minket, amely nem más, mint az önmagáért-való fakticitása. Végül, bár az átfogó kivetülés a világot a maga teljességében világítja meg, viszont a szituáció, vagyis a világ esetlegessége ilyen és ilyen összetevői szerint specifikálódhat. Ezek a megjegyzések egy komoly problémát vetnek fel: a szabadság és a fakticitás viszonyának kérdését. Ami pedig azokkal a konkrétabb ellenvetésekkel áll összefüggésben, amelyeket minden bizonnyal nem mulasztanak el majd felhozni ellenünk: hogy vajon választhatom-e, hogy nagy legyek, ha egyszer kicsi vagyok?, hogy két karom legyen, ha félkarú vagyok? stb. – ezek azok a „határok", amelyeket faktikus szituációm állít önmagam szabad választása elé. Meg kell tehát vizsgálnunk a szabadság másik aspektusát is, a szabadság „fonákját": a fakticitáshoz való viszonyát.

II.
Szabadság és fakticitás: a szituáció

A józan ész legfontosabb érve a szabadsággal szemben, hogy tehetetlenségünkre emlékeztet minket. Nemcsak a szituációkat nem módosíthatjuk kedvünk szerint, de úgy tűnik, magunkat sem tudjuk megváltoztatni. Nem tudok „megszabadulni" osztályomtól, nemzetiségemtől, családomtól, nem tudok csak úgy hatalmat vagy vagyont szerezni, de még arra sem vagyok képes, hogy le-

győzzem legjelentéktelenebb vágyaimat vagy szokásaimat. Munkásnak, franciának, öröklött vérbajosnak vagy tüdőbajra hajlamosnak születtem. Az élet története kudarctörténet, akárhogy vesszük is. A dolgok annyira ellenségesek, hogy hosszú évek kitartó erőfeszítése szükséges a legkisebb eredmény eléréséhez is. Arról nem is beszélve, hogy „engedelmeskedni kell a természetnek, hogy uralkodhassunk rajta", vagyis cselekedeteimet az események determinisztikus láncolatához kell hozzáigazítanom. Úgy tűnik, az ember nem „önmagát határozza meg", inkább „meg van határozva" – mégpedig az éghajlat és a föld, a faj és az osztály, a nyelv, a közösség története, amelyikhez tartozik, az örökölt vagyona, gyermekkora sajátos körülményei, szerzett tulajdonságai, élete jelentős és jelentéktelen eseményei.

Ez az érv sohasem zavarta különösebben az emberi szabadság híveit: elsőként Descartes ismerte el, hogy az akarat határtalan, mégis arra kell törekednünk, „inkább önmagunkon kerekedjünk felül, mint a sorson". De megéri néhány megkülönböztetést tennünk, mert mi jó néhány tényt nem vehetünk figyelembe, amelyre a deterministák hivatkoznak. Különösen a dolgok ellenségessége nem szolgálhat érvként szabadságunkkal szemben, mivel az ellenségesség csak *általunk*, vagyis egy cél előzetes tételezése által bukkan fel. Ez a szikla, amely keményen ellenáll, ha el akarom mozdítani, értékes segítségnek bizonyul, ha fel akarok mászni rá, hogy körültekintsek a tájon. A szikla önmagában – ha egyáltalán el lehet gondolni, hogyan létezhet önmagában – semleges, vagyis egy cél felől kellene elgondolnunk, hogy ellenségesnek vagy segítőkésznek mutatkozzon. Sőt, csak egy már létrehozott eszköz-együttesen belül képes ilyennek vagy olyannak mutatkozni. Jégcsákány és gleccserbot, megtervezett útvonal és mászási technikák nélkül a szikla nem nevezhető sem könnyen, sem nehezen megmászhatónak: a kérdés ezek nélkül fel sem vetődne, a szikla semmilyen kapcsolatban nem állna az alpinizmus gyakorlatával. Így tehát, bár a nyers dolgok (amelyeket Heidegger „nyers létezőknek" nevez) elvben képesek korlátozni szabad cselekvésünket, mégis előbb szabadságunknak magának kell meghatároznia a keretet, a technikát és a célokat, amelyekhez képest azok határnak mutatkoznak. Ha maga a szikla mutatkozik is „túl nehezen megmászhatónak", s ha ezért le is kell mondanunk a megmászásáról, azért jegyezzük meg, hogy csak úgy tudott ilyennek mutatkozni, mert előtte „megmászhatónak" gondoltuk. Szabadságunk jelöli ki tehát azokat a határokat, amelyekkel azután szemben találja magát. Persze e megjegyzésekkel együtt is marad azért egy megnevezhetetlen és elgondolhatatlan *residuum*, amely az adott önmagában-valóhoz tartozik, és amely miatt a szabadságunk fényében tekintett világban az egyik szikla alkalmasabb lesz a mászásra, mint a másik. Ez a *residuum* azonban eredendően nem szabadságunk határa, hanem neki köszönhető – vagyis a nyers önmagában-

valónak mint olyannak –, hogy a szabadság szabadságnak mutatkozik. A józan ész bizonyára egyet fog érteni velünk abban, hogy azt a létezőt mondjuk *szabadnak*, amelyik *meg tudja valósítani* terveit. Ám ahhoz, hogy egy cselekedetet *megvalósíthatónak* gondolhassunk, *a priori* meg kell tudnunk különböztetni egymástól egy lehetséges cél elképzelését és e cél megvalósítását. Ha elég elgondolni valamit ahhoz, hogy megvalósítsuk, akkor az álmok világában találjuk magunkat, amelyben a lehetséges semmiben sem különbözik a valóstól. Egy ilyen világban tudatom változásával mindent változni látok, gondolataimmal kapcsolatban nem tudom végrehajtani a „zárójelbe tevés" és az ítélet felfüggesztésének műveletét, amellyel az egyszerű fikciót elkülöníthetném a valós választástól. Mihelyt a megjelenő tárgy pusztán elgondolt, már nem lesz választott, de még egyszerűen kívánt sem. Mivel az egyszerű *kívánság*, a választható *reprezentáció* és végrehajtott *választás* különbségével együtt a szabadság is eltűnik. Akkor vagyunk szabadok, ha azt a végpontot, amelynek révén tudatjuk, hogy mik vagyunk, egy *cél* alkotja, vagyis nem valamilyen valós létező, amely feltevésünk szerint teljesen kielégítené vágyunkat, hanem egy olyan tárgy, amely még nem létezik. De ez a *cél* csak akkor lehet transzcendens, ha távol van tőlünk, miközben elérhető is. Csak a valós létezők képesek elválasztani minket ettől a céltól – ahogy magát a célt is csak olyan valós létezők el-jövendő állapotának foghatjuk fel, amelyek elválasztanak tőle. A cél nem más, mint a létezők egy bizonyos elrendeződésének a vázlata, vagyis bizonyos állapotok sorozata, amelyet a létezőkkel kell megvalósíttatnunk jelenlegi viszonyaikból kiindulva. A belső tagadással az önmagáért-való a tételezett célon keresztül kölcsönös viszonyaikban világítja meg a létezőket, és ezt a célt azon meghatározottságok alapján vetíti ki, amelyeket a létezőkben talál. Nincs itt semmilyen körkörösség, mint láthattuk, hiszen az önmagáért-való felbukkanása egy csapásra történik. Ám ha ez így van, akkor a létezők rendje nélkülözhetetlen a szabadsághoz. Ez választja el és köti össze a céllal, amit követ, és ami tudatja vele, hogy mi. Tehát azok az ellenállások, amelyeket a szabadság a létezőben feltár, nem veszélyt jelentenek a szabadságra nézve, hanem éppen lehetővé teszik, hogy megjelenhessen. Szabad önmagáért-való csak úgy létezhet, ha elkötelezi magát egy ellenálló világban. Ezen az elköteleződésen kívül a szabadság, a determináció, a szükségszerűség fogalmai elveszítik értelmüket.

A józan ésszel szemben azonban le kell szögeznünk, hogy a „szabadnak lenni" megfogalmazás nem azt jelenti, hogy „elérjük, amit akartunk", hanem azt, hogy „önszántunkból határoztunk felőle, hogy azt akarjuk" (a választás tágabb értelmében). Másként fogalmazva, a siker a szabadság szempontjából lényegtelen. A közfelfogásnak és a filozófusok nézetének a szembeállítása itt félreértésen alapul: a „szabadság" empirikus és populáris fogalma, amely történelmi, politi-

kai és morális körülmények terméke, a „választott célok elérésének képességét" jelenti. A szabadság technikai és filozófiai fogalma, az egyetlen, amellyel itt foglalkozunk, viszont csupán annyit jelent: a választás autonómiája. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy mivel a választás azonos a *cselekvéssel*, ezért ahhoz, hogy a választást meg tudjuk különböztetni az álomtól és a kívánságtól, szükségünk van a megvalósításnak legalább a kezdeményére. Tehát nem azt akarjuk mondani, hogy egy rab mindig szabadon elhagyhatja börtönét – ez nyilvánvalóan értelmetlen kijelentés lenne –, sem azt, hogy mindig szabadon kívánhatja szabadon bocsátását – ami pedig nevetséges zagyvaság –, hanem hogy mindig szabad arra, hogy megpróbáljon megszökni (hogy kiszabadítsa magát), vagyis hogy bármilyenek is legyenek a feltételek, maga elé tudja vetíteni a szökést, és valamilyen próbálkozáson keresztül értesülhet is terve értékéről. Mivel a szabadságra vonatkozó leírásunk nem tesz különbséget a választás és a tett között, rögtön arra kényszerülünk, hogy a szándék és a cselekvés közötti különbségről is lemondjunk. A szándék éppoly kevéssé választható el a cselekvéstől, mint a gondolat az azt kifejezésre juttató nyelvtől, s ahogy megtörténik, hogy a beszéd hozza tudomásunkra gondolatainkat, ugyanúgy cselekedeteink is tudomásunkra hozzák szándékainkat, vagyis biztosítják, hogy kibontsuk, sematizáljuk, tárgyakká tegyük azokat ahelyett, hogy csupán megélésükre korlátozódnánk, azaz csak nem-tételező tudatot alkotnánk róluk. E lényegi különbséget, amely a választás szabadsága és a megvalósítás szabadsága között húzódik, a sztoicizmust követően kétségtelenül Descartes látta meg először. A különbségtétel berekeszti az „akar" és a „képes megtenni" különbségéről folytatott vitákat, ami még ma is szembeállítja egymással a szabadság védelmezőit és ellenfeleit.

Ettől azonban még nem kevésbé igaz, hogy a szabadság korlátokba ütközik vagy látszik ütközni az *adottnak* köszönhetően, amelyen túllép, vagy amelyet semmít. Ha megmutatjuk, hogy a dolgok ellenségessége és (eszköz-jellegükhöz kapcsolódó) *akadály*-jellege nélkülözhetetlen a szabadság létezéséhez, az érvelésünk nagyon kétélű lesz, mert egyrészt megállapíthatjuk, hogy az adott nem szünteti meg a szabadságot, de ugyanakkor valami külső dolgot határozunk meg a szabadság ontológiai feltételeként. Vajon nem joggal állíthatjuk, mint néhány kortárs filozófus, hogy akadály nélkül nincs szabadság? S minthogy nem tudjuk elfogadni, hogy a szabadság teremti saját akadályait – amit mindenki értelmetlennek tart, aki felfogta, hogy mit jelent a spontaneitás –, ezért úgy tűnik, hogy az önmagában-valónak itt ontológiai elsőbbséget kell élveznie az önmagáértvalóval szemben. Korábbi megjegyzéseinket tehát pusztán arra irányuló kísérletnek kell tekintenünk, hogy megtisztítsuk a terepet, és elölről kezdhessük a fakticitás kérdésének vizsgálatát.

Megállapítottuk, hogy az önmagáért-való szabad. Viszont ettől még nem ő saját maga alapja. Ha a szabadnak lenni azt jelentené, hogy saját alapjának lenni, a szabadságnak saját léte *létezéséről* kellene döntenie. S ezt a szükségszerűséget kétféle értelemben lehetne felfogni. Először is, így a szabadságnak saját szabad-létéről kellene döntenie, vagyis nem csupán egy cél választása lenne, hanem önmagának mint szabadságnak a választása is. Ami pedig azt feltételezné, hogy a szabadnak lenni és a nem szabadnak lenni lehetősége már szabad választásuk előtt létezne, vagyis megelőznék a szabadság szabad választását. Ekkor azonban egy előzetes szabadságra lenne szükség, amely azt választja, hogy szabad, vagyis lényegében azt választja, hogy az lesz, amiként már létezik, s így a végtelenre lennénk utalva, mert egy másik, még korábbi szabadságra is szükség lenne, hogy az is azt válassza, és így tovább. Valójában azonban olyan szabadság vagyunk, amelyik választ ugyan, ám azt nem választja, hogy szabadok legyünk: szabadságra vagyunk ítélve, ahogy fentebb fogalmaztunk, bele vagyunk vetve a szabadságba, vagy ahogy Heidegger mondja, rá vagyunk „hagyatva". S mint látjuk, ennek a ráhagyatottságnak eredete maga a szabadság létezése. Ha tehát a szabadságot az adottól, a ténytől való elszakadásként határozzuk meg, akkor létezik a ténytől való elszakadás egyfajta *ténye* is, ez pedig a szabadság fakticitása.

De a tényt, hogy a szabadság nem saját alapja, egy másik értelemben is felfoghatjuk, amely ugyanazokra a következtetésekre fog vezetni. Ha a szabadság döntene létének létezéséről, akkor nemcsak arra lenne szükség, hogy a lét nemszabad is lehessen, hanem arra is, hogy abszolút nemlétezésem is lehetséges legyen. Más szavakkal, láttuk, hogy a szabadság eredeti kivetülésében a cél visszafordul az indokokhoz, hogy létrehozza azokat; ha azonban a szabadságnak saját alapjának kell lennie, a célnak még magához a létezéshez is vissza kellene fordulnia, hogy annak megjelenését is előidézze. Ez nyilvánvaló következménnyel járna: az önmagáért-való maga vonná ki magát a semmiből, hogy elérje a maga elé tűzött célját. Viszont ez a célján keresztül legitimált létezés *elvi*, nem pedig *tényleges* létezés lenne. S igaz ugyan, hogy azon ezernyi mód közül, amely az önmagáért-valónak eredendő esetlegességétől való elszakadásához rendelkezésére áll, létezik egy, amely abban áll, hogy megpróbálja önmagát elvileg létezőként elismertetni a másikkal. Egyéni jogainkhoz azonban csak egy olyan szélesebb kivetülés keretei között ragaszkodunk, amely bennünket általánosságban betöltött funkciónkból kiindulva próbál létezéssel felruházni. Ez az oka annak, hogy az ember oly gyakran próbál azonosulni funkciójával, s igyekszik önmagában csupán a legfelsőbb bíróság elnökét, a főpénztárost stb. látni. Minden ilyen funkció önállóan létezik, melyet célja igazol. Ha azonosulunk az egyikkel, akkor azt hihetjük, hogy megmentettük létezésünket az esetlegességtől. Ám ezek a kísérletek az eredendő esetlegességtől való menekülésre csak még jobban

megerősítik annak létezését. A szabadság csak a célján keresztül dönthet létezéséről, amelyet tételez. Csak a választás révén létezik, melyet egy bizonyos céllal kapcsolatban meghoz, azon a tényen nem változtathat, hogy olyan szabadságként *van*, amely a célján keresztül tudatja magával, hogy mi ő. A szabadság, amely önmagát hozná létre, elveszítené értelmét mint szabadság. A szabadság nem puszta önkényes hatalom. Ha az lenne, semmi vagy önmagában-való lenne. A szabadságot csak az önmagában-való és a semmi korcs szintetizálása miatt foghatták fel már választásai előtt létező puszta hatalomként. Már felbukkanásával is egy „cselekvésben" határozza meg magát. Ám mint láttuk, a *cselekedni* egy adottság semmítését feltételezi. Valamit mindig valami*ből* csinálunk. A szabadság tehát léthiány egy adott léthez képest, nem pedig egy teljes lét felbukkanása. S ha a szabadság ezt a léthézagot, ezt a létsemmit jelenti, ahogy megfogalmaztuk, akkor az *egész létet* feltételezi, hogy a lét szívében hézagként feltűnhessen. Nem tudná a semmi alapján létezésre determinálni magát, mivel minden, amit a semmi alapján hoznánk létre, csak önmagában-való lehetne. Az első részben egyébként már igazoltuk, hogy a semmi nem jelenhet meg sehol máshol, csakis a lét szívében. Ebben megfelelünk a közfelfogás követelményeinek: empirikusan csak a dolgok egy bizonyos állapotához képest és ezzel az állapottal szemben lehetünk szabadok. Azt szoktuk mondani, hogy akkor vagyok szabad egy bizonyos dologgal szemben, amikor az nem kényszerít semmire. A szabadság empirikus és gyakorlati felfogása tehát tisztán negatív, egy szituáció átgondolásából indul ki, és megállapítja, hogy ez a szituáció *megengedi* számára, hogy *szabadon* ezt vagy azt a célt kövesse. Azt is mondhatnánk, hogy a szituáció a feltételét alkotja szabadságomnak abban az értelemben, hogy *azért van ott, hogy ne kényszerítsen*. Függesszék fel a takarodó után elrendelt kijárási tilalmat – mi mást jelenthet számomra az éjszakai sétálás szabadsága (amelyet például egy külön engedély biztosít)?

A szabadság tehát egy korlátozott lét, amely feltételezi a létet, hogy kivonja magát a hatálya alól. Nem szabad sem arra, hogy ne létezzen, sem arra, hogy ne legyen szabad. Könnyen megragadható e két struktúra kapcsolata: mivel a szabadság a léttől való elszakadás, ezért nem jöhet létre a lét *mellett*, valahogy mellékesen és a léten való felülemelkedés formájában – nem szökhetünk meg abból a börtönből, amelybe be sem zártak minket. Önmagunknak a lét melletti kivetítése semmiképp sem lehetne e lét semmítése. A szabadság a világban létrejövő elkötelezettséggel való szakítás, egy olyan lét semmítése, amelyként ő maga *van*. Ez nem azt jelenti, hogy az emberi-valóság *először* létezik, hogy csak *azután* legyen szabad. Az „azután" és „azelőtt" olyan kifejezések, amelyeket maga a szabadság teremt meg. A szabadság felbukkanása egyszerűen egy kettős semmításból jön létre: semmíti azt, *ami*, és azt, aminek a közegében van. Persze

nem az önmagában-való módján ez a lét. Ám ő idézi elő, hogy ez a lét *van*, s önmaga mögött valójában az övé, mert a lét fogyatékosságai az általa választott cél fényében mutatkoznak meg: önmaga mögött ennek a létnek *kell lennie*, amit nem választott, s éppen azzal idézi elő, hogy megvilágítása céljából visszafordul felé, hogy ez a lét, amely az övé, a lét *plenum*jához kapcsolódva jelenik meg, vagyis a világ közegében létezik. Azt mondtuk, hogy a szabadság nem szabad arra, hogy ne legyen szabad, és nem szabad arra sem, hogy ne létezzen. Az a tény, hogy nem képes nem szabad lenni, a szabadság *fakticitását* jelenti, az a tény pedig, hogy nem képes nem létezni, *esetlegességét*. Az esetlegesség és a fakticitás ugyanaz: van egy lét, amelynek szabadságnak kell lennie a *nem-lenni* formájában (vagyis a semmítés formájában). Hogy valami a szabadság *tényeként* létezik, vagy hogy a világ közegében kell létezőnek lennie, egy és ugyanaz a dolog, s azt jelenti, hogy a szabadság eredendően *az adotthoz való viszonyulás*.

De milyen természetű ez az adotthoz viszonyulás? S azt kell-e gondolnunk, hogy az adott (az önmagában-való) jelenti a szabadság feltételét? Nézzük meg alaposabban: az adott se nem *oka* a szabadságnak (mivel csak adottat képes létrehozni), se nem *értelme* (mivel minden értelem a szabadság által jön világra). S nem is *szükséges feltétele*, mivel itt a tiszta esetlegesség talaján állunk. Nem is olyan *nélkülözhetetlen anyag*, amelyre a szabadságnak hatást kell kifejtenie, mivel így azt feltételeznénk, hogy a szabadság már készen létezik, mint az arisztotelészi forma vagy a sztoikus *pneuma,* s csupán anyagot keres magának, hogy megmunkálja azt. De semmi köze a szabadság létrejöttéhez, mert a szabadság az adott belső tagadásaként interiorizálja magát. Az adott egyszerűen csak az a tiszta esetlegesség, amelyre a szabadság a tagadást kifejti, amikor választássá teszi magát, vagyis az a létteljesség, amelyet elégtelenné és semmissé színez át, amikor egy olyan cél fényébe állítja, amelyik még nem létezik. Az adott *a szabadság maga*, amennyiben *az létezik* – és amennyiben bármit is tesz a szabadság, nem képes elmenekülni az adott létezése elől. Ebből olvasóink megérthették, hogy az adott nem más, mint az önmagában-való, amelyet az az önmagáért-való már semmített, amelynek ennek az önmagában-valónak kell lennie, vagyis az adott nem más, mint a világra nyíló nézőpontként létező test, mint a múlt egy olyan *lényeg* formájában, amely az önmagáért-való volt: háromféle megjelölése ez ugyanannak a valóságnak. Semmítő távolságteremtésével a szabadság váltja ki, hogy a cél felől viszony létesül az önmagában-valók, vagyis a lét *plenum*ja – ami ekkor *világként* tárul fel – és aközött a lét között, amelynek az önmagáért-valónak e *plenum* közegében lennie kell, s amely *egy* létként, *egy* „ez"-ként tárul fel, amelynek a szabadságnak lennie kell. Ily módon a szabadság, céljára való kivetülésével magával, olyan egyedi *datummá* válik a világ közegében, amelynek lennie kell. Nem választja ezt, mert ezzel saját létezését választa-

ná, viszont azzal a választással, amellyel célját választja, már előidézi, hogy ő maga is feltáruljon ilyen vagy olyan módon, ilyen vagy olyan fényben, miközben a világ felfedi magát. Ily módon a szabadság esetlegessége és a világ, amely saját esetlegességével körülveszi ezt az esetlegességet, csak az általa választott cél fényében jelenik meg számára, vagyis nem nyers létezőként, hanem egyetlen semmítés egységében. S a szabadság ezt az egészet soha nem képes tiszta *datumként* újra megragadni, mert ehhez az kellene, hogy mindenféle választástól függetlenül tegye ezt, tehát hogy megszűnjön szabadság lenni. *Szituációnak* fogjuk nevezni a szabadság esetlegességét a világ létének *plenum*ján belül, amennyiben ez a *datum*, amely csak azért van ott, *hogy ne kényszerítse* a szabadságot, ennek a szabadságnak mindig csak úgy tárul fel, mint amit *már megvilágít* egy cél, melyet ő választott. A *datum* tehát soha nem nyers létezőként és önmagában-valóan jelenik meg az önmagáért-valónak; mindig *indokként* fedezzük fel, mert csak egy cél fényében jelenik meg. Szituáció és motiváció ugyanazt jelenti. Az önmagáért-való a létben elköteleződve, a léttől körülzártan, a léttől fenyegetve fedezi fel önmagát; a körülötte lévő dolgokat a védekező vagy támadó reakció indokaiként fedezi fel. Ám csak azért tehet szert erre a felfedezésre, mert ő tételezi szabadon a célt, amelyhez képest a dolgok fenyegetőek vagy kedvezőek. Ezekből a megjegyzésekből érthetővé kell válnia, hogy a *szituáció*, amely az önmagában-való és a szabadság esetlegességének közös terméke, kettős fenomén, amelyen belül az önmagáért-való nem képes elkülöníteni, hogy mekkora részben képviselteti magát benne a szabadság és mekkorában a nyers létező. Ugyanúgy, ahogy a szabadság egy olyan esetlegességtől való elszakadás, amelynek lennie kell, hogy elszakadhassak tőle, ugyanúgy a szituáció is egy nyers adottság szabad elrendezése és minőséggel való felruházása, amelyet mégsem lehet akárhogy minősíteni. Itt vagyok a szikla lábánál, amely „megmászhatatlannak" tűnik. Ez azt jelenti, hogy a szikla egy kivetített mászás fényében jelenik meg nekem – egy olyan másodlagos kivetülésben, amely egy eredeti kivetülésből tesz szert értelmére, s ez a világban-benne-létem. A szikla tehát szabadságom eredeti választásának köszönhetően emelkedik ki a világ hátteréből. Másrészt azonban szabadságom nem tud dönteni arról, hogy a „megmászandó" szikla engedelmeskedik-e a megmászásnak vagy nem. Ez a szikla nyers létének része. Viszont a szikla mégis csak úgy tudja megmutatni a mászással szembeni ellenállását, ha a szabadság egy olyan „szituációba" integrálja, amelynek az általános témáját a mászás alkotja. A táj esztétikai minőségeiben gyönyörködő sétáló számára a szikla nem megmászható vagy megmászhatatlan, egyszerűen csak szép vagy csúnya. Lehetetlen tehát minden egyes esetben meghatározni, hogy mi tartozik az önmagáért-való szabadságához és mi a nyers léthez. Az önmagában adott csak a ki-vetülő szabadság fényében tárul fel *ellenállónak* vagy *segítőkész-*

nek. A ki-vetülő szabadság azonban olyan megvilágításba állítja a dolgokat, amelyben az önmagában-való úgy fedi fel magát, *ahogy van*, vagyis ellenállónak vagy alkalmasnak, azzal együtt persze, hogy az adott ellenállását nem kaphatjuk közvetlenül önmagában való minőségként, csupán egyfajta jelzésként, egy szabad megvilágításon és fénytörésen keresztül, egy megragadhatatlan *quid* jelzéseként. A világ tehát csak egy szabadság szabad felbukkanásában és által állítja elő és fedi fel azokat az ellenállásokat, amelyek a kivetített célt megvalósíthatatlanná tehetik. Az ember csak szabadsága mezején találkozik akadályokkal. Sőt: *a priori* lehetetlen meghatározni, hogy egy bizonyos egyedi létező akadály jellegén belül mi tartozik a nyers létező és a szabadság hatókörébe. Ami számomra akadály, az másnak nem az. Nem létezik abszolút akadály, az akadály ellenségességi együtthatóját a szabadon feltalált és szabadon elsajátított technikákon keresztül tárja fel; s a szabadság által tételezett célhoz képest tárja fel azt. Ez a szikla nem jelent akadályt, ha kerül, amibe kerül, fel akarok jutni a csúcsra; viszont elbátortalanít, ha a megmászásra irányuló vágyamnak szabadon határt szabtam. A világ tehát aszerint tárja fel ellenségességi együtthatóit, amennyire a magam elé kitűzött célokhoz ragaszkodom; soha nem tudhatom, vajon magamról kaptam-e felvilágosítást vagy a világról. Azonkívül az adott ellenségességi együtthatója szabadságomhoz soha nem mint puszta semmítő felfakadáshoz viszonyul: olyan viszony, amelyet a szabadság egy *datum*, a szikla, és egy másik *datum* között tár fel, amelynek szabadságomnak lennie kell, vagyis aközött az esetlegesség között, ami nem ő, és saját puszta fakticitása között. A mászás ugyanakkora vágya mellett a szikla könnyen megmászható lesz egy gyakorlott hegymászónak, és nehéz egy kezdő, gyenge fizikumú, kevésbé edzett embernek. S a test is csak egy szabad választáshoz képest jelenik meg rosszul vagy jól edzettnek. Ahogy a szikla is csak azért mutatkozik ellenségesnek testemmel szemben, mert ott vagyok, és azzá tettem magam, ami vagyok. A városban lakó ügyvéd számára, aki talárjába bújva ügyfelét védi, a szikla se nem könnyen, se nem nehezen megmászható: beleolvad a „világ" totalitásába és egyáltalán nem emelkedik ki onnan. Bizonyos értelemben én választom testemet gyengének, amikor magam támasztotta kihívások (hegymászás, kerékpározás stb.) elé állítom. Ha nem azt választom, hogy sportolok, a városban maradok, kizárólag üzleti tevékenységgel és szellemi munkával foglalkozom, akkor testemet egyáltalán nem minősíteném ebből a szempontból. Kezdünk bepillantani tehát a szabadság paradoxonába: csak *szituációban* létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció. Az emberi-valóság mindenhol olyan ellenállásokba és akadályokba ütközik, amelyeket nem ő hozott létre, ezeknek az ellenállásoknak és akadályoknak azonban csak abban a szabad választásban és által van értelmük, ahogy az emberi-valóság *van*. De hogy jobban megragadhassuk

e megjegyzések értelmét és kinyerhessük belőlük a bennük rejlő hasznot, érdemes néhány konkrét példát elemezni. A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, amelynek a szabadságnak *lennie kell*, és amelyet kivetülésével megvilágít. Ez az adott sokféleképpen mutatkozik meg, még azzal együtt is, hogy egy és ugyanazon megvilágítás abszolút egységében történik. A fakticitás a *helyem*, a *testem*, a *múltam*, a *helyzetem*, amennyiben azt már mások jelzései határozzák meg, végső soron *a másikhoz való alapvető viszonyulásom*. Egymás után és konkrét példákon keresztül fogjuk elemezni a szituációnak ezeket a különböző struktúráit. Ám soha nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy egyik sem adódik önmagában, és hogy amikor elkülönítve szemléljük őket, tulajdonképpen akkor is csupán a többi szintetikus hátterén jelenítjük meg.

A) A helyem

Helyemet a térbeli rend és azoknak az „ez"-eknek a sajátos természete határozza meg, amelyek a világ hátterén feltárulnak számomra. Természetesen ez azt a helyet jelenti, ahol „lakom" („hazám" földjével, éghajlatával, javaival, vízrajzi és helyrajzi konfigurációjával együtt), de – egyszerűbben – azoknak a tárgyaknak a diszpozícióját és rendjét is, amelyek éppen megjelennek számomra (egy asztal, a másik oldalán egy ablak, az ablaktól balra egy láda, jobbra egy szék, és az ablakon túl az utca, a tenger stb.), és ami számomra rendjük értelmét jelenti. Nem fordulhat elő, hogy ne legyen helyem, máskülönben felülemelkednék a világon, s a világ így már semmilyen formában nem mutatkozna meg, mint azt korábban láthattuk. Egyébként annak ellenére, hogy ezzel az aktuális helyemmel szabadságom ruházott fel (én „jöttem" ide), mégis csak korábbi helyemhez képest és olyan útvonalakat követve foglalhattam el, amelyeket maguk a tárgyak jelöltek ki. S ez a korábbi helyem szintén egy másik helyre utal, az is egy másikra, és így tovább, egészen *helyem tiszta esetlegességéig*, vagyis addig a helyemig, amelyik már semmi sem, ami *én* vagyok: addig a helyig, amellyel születésem ruházott fel. Semmi haszna nem lenne, ha ezt a végső helyet azzal a hellyel magyaráznánk, amelyet édesanyám foglalt el, amikor világra hozott: a lánc ugyanis megszakadt, a szüleim által szabadon választott helyeknek semmilyen magyarázó érvényük nem lehet az *én* helyeimre vonatkozólag. S ha az egyik ilyen helyet eredendő helyemmel való kapcsolatában tekintjük – mint amikor például azt mondjuk: Bordeaux-ban születtem, mert apámat oda nevezték ki hivatalnoknak, Tours-ban születtem, mert nagyszüleimnek ott voltak birtokaik, és anyám hozzájuk menekült, amikor terhessége alatt megtudta, hogy apám meghalt –, ezzel csak azt hangsúlyozzuk erőteljesebben, hogy *számomra*

a születés és az a hely, amellyel születésem felruházott, mennyire esetleges dolgok. Megszületni tehát, más jellemzők mellett, azt jelenti, hogy onnantól *helyet foglalunk el*, vagy inkább, az imént mondottak alapján, hogy helyet *kapunk*. S minthogy ez az eredendő hely lesz az, amely alapján – meghatározott szabályok szerint – újabb helyeket fogok elfoglalni, ebben, látszólag, szabadságom erős korlátozása mutatkozik meg. A kérdés egyébként tovább bonyolódik, ha még alaposabban utánagondolunk: a szabad akarat hívei rámutatnak, hogy a jelenleg elfoglalt helyem alapján végtelen számú másik helyet választhatok; a szabadság ellenfelei pedig ahhoz a tényhez ragaszkodnak, hogy végtelen számú hely soha nem érhető el számomra, s hogy ezenkívül a dolgok azt az arcukat fordítják felém, amelyet nem választottam, s ezzel ráadásul az összes többi kizárásra kerül; azt is hozzáteszik, hogy *helyem* túlságosan erősen kötődik létezésem más feltételeihez (táplálkozási feltételek, éghajlat stb.), hogy szabadon én választhassam meg. A szabadság hívei és ellenfelei között, úgy tűnik, lehetetlen a megegyezés. S ez azért van, mert a vita nem a megfelelő területen zajlik.

Ha a kérdést megfelelőképpen kívánjuk feltenni, az alábbi antinómiából tanácsos kiindulnunk: az emberi valóság eredendően a dolgok közegében kapja meg a maga helyét – az emberi valóság révén járul a dolgokhoz valami, amit helynek nevezünk. Az emberi valóság nélkül *nem lenne* sem tér, sem hely – s ez az emberi valóság, amely révén a helymeghatározás a dolgokhoz járul, ennek ellenére maga is a dolgok között kap helyet anélkül, hogy bármilyen módon uralkodhatna felettük. Igazság szerint azonban nincs itt semmi rejtély: viszont a leírásnak ebből az antinómiából kell kiindulnia, ez az antinómia nyújtja számunkra a szabadság és a fakticitás pontos viszonyát.

A geometriai tér, vagyis a térbeli viszonyok tiszta kölcsönössége puszta semmi – ahogy már láthattuk. Az egyetlen konkrét elhelyezést, amely számomra feltárulhat, az abszolút kiterjedés jelenti, amelyet a középpontként tekintett helyem határoz meg, és amelyben kizárólag a tárgytól való egyirányú távolságom számít. Az egyetlen abszolút kiterjedés pedig az, amelyik egy olyan helyből kiindulva bontakozik ki, amely teljes mértékben én *vagyok*. Semmilyen más pont nem választható abszolút referenciapontnak, legalábbis ez az egyetlen, amely nem vonja maga után azonnal az egyetemes relativizmust. Ha *létezik* olyan kiterjedés, amelynek keretei között szabadnak vagy nem-szabadnak ragadom meg magam, amely segítőkésznek vagy ellenségesnek (elszigetelőnek) mutatkozik, az csak azért lehetséges, mert mindenekelőtt *saját helyemen létezem*, választás nélkül, sőt szükségszerűség nélkül is, mint *itt-létem* tiszta abszolút ténye. *Itt* vagyok: nem a térnek ezen a pontján, hanem *itt*. Íme, az abszolút és felfoghatatlan tény, amely a kiterjedés eredeténél, s ebből kifolyólag a dolgokhoz (inkább

ezekhez és nem azokhoz a dolgokhoz) való viszonyaim eredeténél található. A tiszta esetlegesség ténye abszurd tény.

Csakhogy, másfelől, ez a hely, *ami én vagyok*, egy viszony. Kétségtelenül egyoldalú viszony, de mégis, teljes mértékben viszony. Ha megelégednék azzal, hogy csak saját helyemként *létezzem*, akkor ezzel egyidőben nem lehetnék máshol is, hogy létrehozzam ezt az alapvető viszonyt, s akkor még homályos megértéssel sem rendelkezhetnék arra a tárgyra vonatkozólag, amelyhez képest saját helyemet meghatározom. Kizárólag azon belső meghatározottságok formájában tudnék létezni, amelyeket a számomra megragadhatatlan és elgondolhatatlan tárgyak – melyek úgy vennének körül, hogy még csak nem is tudnék róluk – esetleg kiváltanak bennem. Egy csapásra eltűnne az abszolút kiterjedés valósága is, s teljesen meg lennék fosztva attól, ami egy helyet jellemez. Azonkívül se szabad, se nem-szabad nem lennék: puszta létező lennék, kényszerek nélkül, de olyan eszköz nélkül is, amellyel ezeket a kényszereket tagadhatnám. Ahhoz, hogy valami meghatározott kiterjedésként az én helyem formájában jöhessen világra és ugyanakkor szigorúan meg is határozzon engem, nem elég pusztán annyi, hogy saját helyemként létezzem, vagyis, *hogy itt kelljen lennem*: az is szükséges, hogy képes legyek teljesen ne itt lenni, hogy amott tudjak lenni, a tárgy közelében, amelyet tőlem tíz méterre lévőként szituálok, és amely alapján saját helyemet tudatom magammal. Az egyoldalú viszony, amely helyemet meghatározza, olyan viszonyként jelentkezik, amely aközött áll fenn, ami én vagyok, és aközött, ami nem én vagyok. Ahhoz, hogy feltáruljon, létre kell hoznom. Vagyis a következő műveletek végrehajtását feltételezi: 1. hogy *eltávolodjak attól, ami vagyok és semmítsem azt* oly módon, hogy miközben mindvégig akként *létezem*, ami vagyok, az mégis egy viszony egyik pólusaként tárulhasson fel. Ez a viszony közvetlenül adódik, de nem a tárgyak egyszerű szemléléséből (ha a teret a tiszta kontemplációból próbálnánk levezetni, felvethetnék ellenünk, hogy a tárgyak abszolút *dimenziókban* adódnak, nem pedig abszolút *távolságokban*), nem a puszta szemléletből tehát, hanem közvetlen cselekedeteinkből (Pierre „eljön hozzánk", „kerüljük ki", „utána futok" stb.), s mint ilyen az itt-létnek, ami én vagyok, egyfajta megértését vonja maga után. Ugyanakkor azonban azt, hogy mi vagyok, már nagyon is más „ez"-ek itt-léte alapján kell meghatároznom. Mint itt-lét az vagyok, akihez valaki futva közeledik, akinek még egy órát kell másznia, hogy a hegycsúcsot elérje stb. Tehát amikor például a hegycsúcsot nézem, egy önmagamtól való eltávolodás következik be, amelyet egy visszaáramlás kísér, melyet a hegy tetejétől saját itt-létem irányában hajtok végre, hogy *szituáljam* magam. Így tehát szükségszerű, hogy az legyek, aminek „lennem kell", magából a tényből kifolyólag, hogy eltávolodom tőle. Ahhoz, hogy helyem által határozzam meg magam, először önmagamtól el kell távo-

lodnom, hogy tételezhessem azokat a körülöttem elrendeződő dolgokat, amelyek alapján azután szűkebben a világ középpontjaként határozhatom meg magam. Érdemes megjegyezni, hogy *itt-létem* egyáltalán nem határozhatja meg azt a túllépést, amely rögzíteni és szituálni fogja a dolgokat, hiszen az *puszta adottság*, képtelen ki-vetülni, s egyébként ahhoz, hogy szűkebben meghatározzam magam mint ez és ez az *itt-lét*, a túllépésnek, amit visszaáramlás követ, már meg kellett határoznia engem. 2. Hogy *belső tagadással eltávolodom a világközegében-lévő „ez"-ektől, amelyek nem én vagyok, és amelyek segítségével tudatom magammal, hogy mi vagyok*. Feltárni őket és eltávolodni tőlük, ez – mint láttuk – ugyanannak a tagadásnak a hatása. A belső tagadás itt is elsődleges és spontán a „datum"-hoz mint fel-fedetthez képest. Nem fogadhatjuk el, hogy a datum *váltja ki* a megértést; épp ellenkezőleg, ahhoz, hogy olyan „ez" *létezzen*, amely az itt-létnek, ami én *vagyok*, bejelenti távolságait, éppen az szükséges, hogy én távolodjak el tőle egy tiszta tagadással. Semmítés, belső tagadás, determináló visszafordulás az itt-léthez, ami én vagyok, ez a három művelet egy és ugyanaz. Csupán összetevőit alkotják egy olyan eredendő transzcendenciának, amely semmítésemmel egy cél felé lendül előre, hogy a jövőn keresztül tudassa velem, mi vagyok. Tehát szabadságom ruház fel *saját* helyemmel, és az határozza meg helyként, miközben szituál engem; csak azért lehetek szigorúan *erre* az itt-létre *korlátozva*, ami én vagyok, mert ontológiai struktúrám olyan, hogy nem az vagyok, ami, és az vagyok, ami nem.

Azonkívül ez a helymeghatározás, amely már az egész transzcendenciát feltételezi, csak egy célhoz képest történhet. Helyem a cél fényében nyeri el jelentését. Hiszen soha nem lehetek *egyszerűen csak itt*. Mauriac éppen azért nevezhette ezt a helyet *querenciá*nak[69] – ahhoz a helyhez hasonlítva, ahova a megsebzett bika mindig visszatér az arénában, mert mindig úgy ragadom meg, mint *száműzetést*, vagy épp ellenkezőleg, mint azt a természetes helyet, amely biztonságos és kedves nekem: ez az a hely, amelyhez képest a cselekvésre kivetülök. A hely a maga totalitásában tekintett világhoz és így egész világbanbenne-létemhez képest jelenik meg segítőkésznek vagy akadályozónak. Egy helyen lenni mindenekelőtt annyit jelent, mint valamitől távol vagy valamihez közel lenni – vagyis a helyet egy olyan még nem létező léthez képest ruházzuk fel értelemmel, amelyet el akarunk érni. A cél elérhetősége vagy elérhetetlensége határozza meg a helyet. Helyzetem aktuálisan csak a nem-lét vagy a jövő fényében érthető meg: itt-lenni annyi, mint csupán egy lépést tenni ahhoz, hogy elérjük a teáskannát, hogy kezünket kinyújtva belemártsuk a tollat a tintába, annyi, mint hogy hátat kell fordítanom az ablaknak, ha szemem fárasztása

[69] Spanyol kifejezés, jelentése: „az állatok kedvenc helye".

nélkül akarok olvasni, hogy fel kell ülnöm a biciklire és két órán keresztül el kell viselnem a perzselő délutáni nap okozta szenvedést, ha látni akarom Pierre barátomat, vonatra kell szállnom és egy álmatlan éjszakát kell eltöltenem rajta, ha látni akarom Annyt. Egy gyarmatokon élő számára itt-lenni annyi, mint húsz napra lenni Franciaországtól – sőt, ha hivatalnok, és arra vár, hogy kifizessék az utazását, akkor annyi, mint hat hónapra és egy hétre lenni Bordeaux-tól vagy Etaples-tól. Egy katona számára itt-lenni annyi, mint még száztíz, százhúsz napot szolgálni: a jövő – a ki-vetített jövő – mindig beavatkozik: bordeaux-i vagy etaples-i jövendő életem, a katona jövendő leszerelése, a jövőbeli szó, amit majd tintába mártott tollammal leírok – mindezeket jelenti a helyem, s azt ezek teszik idegesség, közömbösség vagy nosztalgia formájában létezővé. Ezzel szemben, ha emberek egy csoportja vagy az emberi közösség tekintete elől menekülök, akkor helyemet az az idő fogja meghatározni, amelyre ezeknek az embereknek szükségük lenne ahhoz, hogy felkutassanak a falu mélyén, ahol tanyázom, hogy eljussanak ebbe a faluba stb. Ebben az esetben az elszigeteltség mutatja helyemet számomra megfelelőnek. Egy helyen lenni itt annyit jelent, mint védve lenni.

Célomnak ez a megválasztása egészen a puszta térbeli viszonyokig hatol (fent és lent, jobbra és balra stb.), hogy egzisztenciális jelentőséggel ruházza fel azokat. A hegy „nyomasztó", ha a lábánál maradok; ellenben, ha a tetején vagyok, akkor büszkeségem kivetítésével visszanyerem magamnak, és azt a felsőbbrendűséget szimbolizálja, amelyet másokhoz képest éppen érzek. A folyók helye, a tengertől való távolság stb. is játékba lépnek, és szimbolikus jelentésre tesznek szert: célom fényében a helyem szimbolikusan minden egyes részletében és egészében is erre a célra emlékeztet. Visszatérünk még minderre, amikor pontosabban próbáljuk majd meghatározni az egzisztenciális pszichoanalízis tárgyát és módszereit. A *távolságnak* a tárgyakhoz való nyers viszonya soha nem ragadható meg azoktól a jelentésektől és szimbólumoktól függetlenül, amelyek éppen a módokat jelentik, ahogyan ezt a viszonyt kialakítjuk. Mivel magának a nyers viszonynak is csak azoknak a technikáknak a megválasztásához képest van értelme, amelyek a távolságok lemérését és bejárását biztosítják. Ez a város húsz kilométerre fekszik az én falumtól, de vonat vezet oda, ezért sokkal közelebb van, mint egy négy kilométerre lévő sziklás csúcs, amelyik kétezer nyolcszáz méter magas. Heidegger megmutatta, hogy a mindennapi foglalatosság hogyan ruházza fel az eszközöket olyan hellyel, amelynek semmi köze a tiszta geometriai távolsághoz: amikor a szemüvegem a szememen van, állítja, sokkal messzebb van tőlem, mint az a tárgy, amelyet rajta keresztül látok.

Ezért kijelenthetjük, hogy helyem fakticitását csak az a szabad választás tárja fel számomra, amelyet céljaimra vonatkozóan hajtok végre. A szabadság nélkü-

lözhetetlen fakticitásom felfedezéséhez. Ezt a fakticitást az általam ki-vetített jövő minden pontjából tapasztalom, választott jövőm alapján jelenik meg a fakticitás a maga tehetetlenségének, esetlegességének, gyengeségének, abszurditásának minden jellemzőjével együtt. Csak akkor lehet abszurd és fájdalmas, hogy Mont-de-Marsanban élek, ha arról álmodozom, hogy egyszer elmegyek New Yorkba. S megfordítva, a fakticitás az egyetlen valóság, amelyet szabadságom képes felfedezni, az egyetlen, amelyet képes semmíteni egy cél tételezésével, az egyetlen, amelynek alapján értelmes dolog egy célt tételezni. Hiszen, ha csak a cél tudja megvilágítani a szituációt, akkor ennek a szituációnak a kivetített módosításaként jön létre. A hely az általam kivetített változások alapján jelenik meg. A *megváltoztatás* azonban valami megváltoztatni való dolgot implikál, amelyet éppen helyem alkot. Így tehát *a szabadság fakticitásom megértése*. Hiába próbálnánk a fakticitás „quid"-jét már „*azelőtt*" meghatározni vagy leírni, hogy felé fordulna a szabadság, hogy meghatározott hiányként ragadja meg. Azelőtt, hogy a szabadság a helyzetemet egy bizonyos hiányként írná körül, a helyem egész egyszerűen „nincs", mivel még nem létezik maga a kiterjedés, amelynek alapján minden hely felfoghatóvá válhatna. Másrészt maga a kérdés is érthetetlen, hiszen egy olyan „előtt"-et foglal magában, amely semmiféle jelentéssel nem rendelkezik: hiszen maga a szabadság temporalizálódik az előtt és az után irányai szerint. Ezért ez a nyers és elgondolhatatlan „quid" nem egyéb, mint ami nélkül a szabadság nem lehet szabadság. Szabadságom fakticitása.

Az így meghatározott hely csak abban az aktusban mutatkozik vágyaim *béklyójaként*, *akadályaként* stb., amellyel a szabadság felfedte a fakticitást és *helyként* gondolta el azt. Másként hogyan lehetne akadály? A *valamivel szembeni* akadály szükségszerűen *valami megtételével szembeni* akadályt jelent. Ezt a fordulatot egy emigránsnak köszönhetjük, aki Franciaországból Argentínába ment politikai pártja bukását követően. Argentína „elég messze" van, mondták egyesek, mire ő, „Messze? Mitől messze?" S igaz is, ha Argentína „messzinek" tűnik azoknak, akik Franciaországban vannak, ez csak egy hallgatólagos nemzeti nézőpont miatt van így, amely saját francia helyüket tünteti ki. Az internacionalista forradalmár számára Argentína éppúgy a világ egyik közepe, ahogy bármely más ország. Ám ha először egy elsődleges kivetítésen keresztül a francia földet tesszük abszolút helyünkké – amint valamilyen katasztrófa annak elhagyására kényszerít minket –, akkor ehhez a kezdeti kivetüléshez képest Argentína mint „a száműzetés helye" valóban „távolinak" fog tűnni, amihez képest hazátlannak fogjuk érezni magunkat. A szabadság tehát maga teremti az akadályokat, amelyektől szenvedünk. A szabadság maga az, amely miközben célját tételezi – és elérhetetlennek vagy könnyen elérhetőnek választja azt –, helyzetünket saját kivetülésünk számára elviselhetetlenül ellenállónak vagy könnyen

legyőzhetőnek tünteti fel. Szintén a szabadság az, amely létrehozva a tárgyak közötti térbeli viszonyokat, melyek az eszközszerű viszonyulások első típusait alkotják, döntve azokról a technikákról, amelyek a távolságok lemérését és megtételét lehetővé teszik, saját *korlátozottságát* megteremti. Viszont csak *korlátozott* szabadság létezik, mivel a szabadság választás. Minden választás, mint látni fogjuk, azt feltételezi, hogy bizonyos dolgoktól eltekintünk és szelektálunk; minden választás a végesség választása. A szabadság tehát csak úgy lehet igazán szabad, ha a fakticitást saját korlátozottságává teszi. Hasztalan mondanánk, hogy *nem vagyok szabad* arra, hogy New Yorkba menjek, mert kishivatalnok vagyok Mont-de-Marsanban. Épp ellenkezőleg, éppen New Yorkba utazásom kivetítéséhez képest fogom önmagamat Mont-de-Marsanban *szituálni*. A világbeli helyem, Mont-de-Marsan, New York és Kína viszonya teljesen más lenne, ha például azt vetíteném magam elé, hogy Mont-de-Marsan gazdag földművesévé akarok válni. Az első esetben Mont-de-Marsan szerves kapcsolatban fog megjelenni New Yorkkal, Melbourne-nel és Sanghajjal a világ hátterén; a másodikban csupán a világ egyöntetű hátteréből fog kiemelkedni. New Yorkba menésem *valódi* fontosságáról kizárólag én döntök: ez történhet úgy, hogy önmagamat abban a formában választom, hogy elégedetlen vagyok Mont-de-Marsannal, s ebben az esetben minden Mont-de-Marsan köré fog összpontosulni, s kizárólag attól a szükségtől fogok szenvedni, hogy folyamatosan semmítsem helyemet, hogy mindig távolságban éljek attól a várostól, amelyben lakom – de lehet egy olyan kivetülés is, amelybe teljesen elkötelezem magam. Az első esetben helyemet legyőzhetetlen akadályként fogom megragadni, és minden erőmmel kerülőutat próbálok majd találni, amellyel közvetett módon a világban határozhatom meg azt; a második esetben azonban nem léteznek akadályok, helyem nem olyan hely, amelyhez kötve vagyok, hanem ahonnan kiindulok: mert ahhoz, hogy New Yorkba *menjek*, szükség van egy kiindulópontra, bármelyik legyen is az. Így tehát mindenképpen a világban elkötelezve ragadom meg magam, esetleges helyemen. Ám pontosan ez az elkötelezettség ruházza fel esetleges helyemet a maga értelmével, és pontosan ez az elkötelezettség jelenti szabadságomat. Amikor megszületek, természetesen csak helyet *kapok*, de felelős vagyok azért a helyért, amit kapok. Így még világosabban látható a szabadság és a fakticitás kibogozhatatlan összefonódása egy szituáción belül: fakticitás nélkül nem létezhetne szabadság – mint a semmítés és a választás képessége –, viszont szabadság nélkül nem fedeznénk fel a fakticitást, és a fakticitás semmilyen értelemre nem tenne szert.

B) A múltam

Múlttal rendelkezünk. Joggal állapíthattuk meg, hogy ez a múlt nem határozza meg cselekedeteinket úgy, ahogy a korábbi fenomén meghatározza a rá következő fenoménT, s megmutattuk, hogy a múltnak nincs meg az ereje a jelen létrehozásához és a jövő előzetes felvázolásához. Mindazonáltal a szabadság, amely a jövő felé menekül, nem képes kénye-kedve szerint akármilyen múlttal felruházni, s még kevésbé múlt nélkül létrehozni önmagát. Saját múltjának kell lennie, s ez a múlt felszámolhatatlan; sőt, első megközelítésre úgy tűnik, hogy sehogyan sem tudja megváltoztatni azt: a múlt elérhetetlen és távolról kísért minket anélkül, hogy akár csak szembe fordulhatnánk vele, hogy szemügyre vegyük. Nem határozza meg cselekedeteinket, viszont csak *belőle kiindulva* tudunk új döntést hozni. Ha elvégeztem a tengerészeti iskolát és tengerésztiszt lettem, bármelyik pillanatban is nyerem vissza és veszem szemügyre magam, már el vagyok kötelezve; mikor magamra gondolok, már szolgálatban vagyok a hajó fedélzetén, melynek másodtisztje vagyok. Persze, egyszer csak fellázadhatnék ez ellen a tény ellen, beadhatnám felmondásomat, úgy dönthetnék, hogy öngyilkos leszek: az ilyen szélsőséges lépések azonban szintén a múlt alapján születnek, amely pedig az enyém; céljukkal, hogy lerombolják a múltat, csak még jobban bizonyítják létezését, s a legradikálisabb döntéseim is csak addig képesek elmenni, hogy negatív beállítódást vesznek fel múltammal szemben. Viszont ezzel csupán hatalmas jelentőségét ismerik el, amelyet mint platform és nézőpont betölt; minden cselekedetemet, amellyel el akarok szakadni múltamtól, először *e múlt* alapján kell elgondolnom, vagyis mindenekelőtt el kell ismernem, hogy a cselekedet azon egyedi múltból *kiindulva* születik, amelyet szét akar rombolni; tetteink, a mondás szerint, egész életünkön végigkísérnek. A múlt jelen van, és észrevétlenül a jelenben alapozódik meg: a múlt az a ruha, amelyet hat hónapja választottam, a ház, amelyet építtettem magamnak, a könyv, amelynek megírására tavaly télen vállalkoztam, a feleségem, azok az ígéretek, amelyeket neki tettem, a gyermekeim; mindennek, ami *vagyok*, a voltam módján lennem kell. A múlt jelentősége ezért nem hangsúlyozható eléggé, hiszen számomra „Wesen ist was gewesen ist", lenni annyi, mint voltként lenni. Ám itt újra az imént jelzett paradoxonba ütközünk: múlt nélkül nem tudnám elgondolni magam, sőt *gondolni* sem tudnék egyáltalán semmit magamról, hiszen ilyenkor mindig arról gondolkodom, ami *vagyok*, és csak a múltban vagyok; másrészt azonban én vagyok az a lét, aki által a múlt önmagához és a világhoz jut.

Vizsgáljuk meg pontosabban ezt a paradoxont: mivel a szabadság választás, ezért változtatás. A ki-vetített céllal határozza meg magát, vagyis azzal a jövővel,

amelynek lennie kell. Ám pontosan azért, mert a jövő *még-nem-létező-állapota annak, ami van*, ezért csak azzal szoros kapcsolatban gondolható el, ami van. S ami van, nem világíthatja meg azt, ami még nincs: mert ami van, az *hiány*, s így csak abból kiindulva fogható fel, aminek híján van. A cél világítja meg azt, ami van. Ám ahhoz, hogy az el-jövendő célt kutatni tudjuk, hogy azzal jelentessük be, hogyan van, ami van, ahhoz már túl kell lennünk azon, ami van, egy olyan semmítő távolságteremtés révén, amely azt világosan elkülönült rendszerként jeleníti meg. Tehát csak akkor nyeri el értelmét, ami van, amikor *túllépünk* rajta a jövendő felé. Tehát minden, ami van, múltként van. Láthatjuk, hogy a múlt egyszerre nélkülözhetetlen a jövő választásához, az „ezen kell változtatni" címén, vagyis semmilyen túllépés nem tudna létrejönni, ha nem a múlt alapján jönne létre – másrészt a múlt egy jövő szabad választása révén tesz szert múltbeli *természetére*. Különösen felszámolhatatlan jellege származik a jövővel kapcsolatos választásomból: ha a múlt az, amelynek alapján a dolgok egy újfajta állapotát felfogom és a jövőbe kivetítem, akkor ő maga *helyben marad*, s ebből következően kívül áll a változás minden perspektíváján. Így tehát ahhoz, hogy a jövő megvalósítható legyen, a múltnak felszámolhatatlannak kell lennie.

Nagyon is képes vagyok nem létezni; ám ha létezem, nem tudok múlt nélkül létezni. „Esetlegességem szükségszerűsége" itt ebben a formában jelentkezik. Másrészt azonban, mint láttuk, az önmagáért-való mindenekelőtt két egzisztenciális jellemzővel rendelkezik:

1. semmi nincs a tudatban, ami ne lenne egyben léttudat is;

2. létem számára kérdéses saját léte – ami azt jelenti, hogy semmi nincs, amit *ne választanék*.

Láthattuk, hogy egy múlt, amely csak *múlt* lenne, olyan tiszteletbeli létezéssé fokozódna le, amely minden kapcsolatát elveszítené a jelennel. Ahhoz, hogy múlttal „rendelkezzünk", a jövő felé való kivetülésünkkel magával nekünk kell létezésben tartanunk: múltunkat nem kapjuk, esetlegességünk szükségszerűségének köszönhetően azonban nem tudjuk nem választani. Ezt jelenti a „saját múltamnak kell lennem" kifejezés – láthatjuk, hogy ez a szükségszerűség, amit itt csupán az időbeliség nézőpontjából tekintünk, alapvetően nem különbözik a szabadság elsődleges struktúrájától, hiszen a szabadságnak is azon lét semmítésének kell lennie, amiként van, és a szabadság is magával ezzel a semmítéssel idézi elő, hogy *van* egy olyan lét, amiként van.

Ám ha igaz, hogy a szabadság egy cél választását jelenti a múltra való tekintettel, akkor az is igaz, hogy a múlt is csak a választott célhoz képest az, ami. A múlt tartalmaz egy mozdíthatatlan összetevőt: szamárköhögést kaptam ötéves koromban – s egy par excellence változó összetevőt: a nyers tény jelentését létem egészéhez képest. Ám mivel a múltbeli tény jelentése minden részében átjárja

a múltat (egykori szamárköhögésemre csak egy olyan pontos kivetülésben tudok „emlékezni", amelyik annak jelentését is meghatározza), végső soron képtelen vagyok elkülöníteni a mozdíthatatlan nyers létezést attól a változó értelemtől, amelyet magán hordoz. Ha azt mondom, hogy „szamárköhögést kaptam ötéves koromban", ezzel már ezernyi ki-vetülést feltételezek, különösen azt, amellyel a naptárt egyéni létezésem megjelölésére alkalmas rendszernek fogadom el – vagyis, hogy pozíciót veszek fel a „társadalmi" léttel szemben –, egy olyan vélekedés elfogadását, mely azok között a viszonyok között van rögzítve, amelyeket a harmadik alakít ki a gyermekkoromról, és amely bizonyosan szüleim véleményének tiszteletben tartását vagy hatását feltételezi, hiszen alapvetően ők alakítják ki gyermekkorom értelmét stb. Maga a nyers tény *van*: ám mások tanúságtételén, a betegség időpontján, tényleges nevén kívül – vagyis olyan jelentéseken kívül, amelyek kivetüléseimtől függenek – mi más *lehetne*? Tehát ez a nyers létezés, *bármennyire szükségszerűen létező és mozdíthatatlan is*, csupán egy olyan szisztematikus magyarázat ideális és elérhetetlen célját alkotja, amely minden jelentésre kiterjed, amely az emlékezetben megtalálható. Az emlékezetnek kétségkívül létezik valamilyen „tiszta" anyaga, abban az értelemben, ahogy Bergson tiszta emlékről beszél: ám mihelyt megmutatkozik, ez a megmutatkozás már mindig egy kivetülésben és által történik, s csak ezen belül képes az anyag a maga tisztaságában megjelenni.

Márpedig a múlt jelentése szorosan függ jelenbeli kivetülésemtől. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy korábbi cselekedeteim értelmét tetszésem szerint változtathatom; épp ellenkezőleg, csak eredendő kivetülésem dönti el, amely én vagyok, hogy a múlt, amelynek lennem kell, milyen jelentéssel rendelkezhet számomra és mások számára. Csak én magam dönthetek minden pillanatban a múlt *hatóköréről*. Viszont nem úgy, hogy megvizsgálom, mérlegelem és értékelem minden egyes esetben ennek és ennek a korábbi eseménynek a jelentőségét, hanem úgy, hogy céljaim felé ki-vetülve magammal együtt a múltat is kimentem, és cselekedetemmel *döntök* jelentőségéről. Tizenötödik évemnek arról a bizonyos titokzatos válságáról ugyan ki fogja eldönteni, hogy tisztán kamaszkorom egy véletlen eseménye volt-e, vagy épp ellenkezőleg, jövőbeli megtérésem első jele? Hát én magam, és azzal, hogy – húszévesen, harmincévesen – úgy döntök, hogy megtérek. A megtérésre való kivetülés egy csapásra az előérzetté teszi az ifjúkori válságot, amit akkor nem vettem komolyan. Ki dönt arról, hogy a lopás miatt börtönben töltött idő hasznos vagy elvesztegetett idő volt-e? Én magam, aszerint, hogy felhagyok-e a lopással vagy tovább folytatom. Ki dönthet egy utazás tanulságairól, egy szerelmi eskü őszinteségéről, egy múltbeli szándék tisztaságáról stb.? Én, mindig én, a céljaim fényében.

Egész múltam itt van tehát, nyom, sürget, kényszerít, de én választom meg az értelmét és rendjét, amelyet célom kivetítésével nyújt számomra. A felvállalt elköteleződések kétségtelenül rám nehezednek, az egykor vállalt házastársi kötelék, a tavaly vásárolt és berendezett ház behatárolja lehetőségeimet, és előírja, hogyan nyilvánulhatok meg. Ám kivetüléseim pontosan azért szolgálnak szükségszerűen a múltbeli hitvesi eskütétel értelmével, s ruházzák fel mindig aktuális értékkel, mert mindig helyreállítom a létesített házastársi kapcsolatot, vagyis pontosan azért, mert nem vetülök ki a létrehozott házastársi kapcsolat elutasítására, mert nem csinálok belőle „múltbeli, meghaladott, halott kapcsolatot", hanem a már létező elkötelezettségekhez való hűség következik belőlük, vagy az a döntés, hogy a férj vagy az apa „tisztes életét" éljem stb. A múlt sürgetése tehát a jövő felől érkezik. Ha Schlumberger hőséhez[70] hasonlóan hirtelen radikálisan megváltoztatnám alapvető kivetülésemet, például azért, hogy megpróbáljam megszakítani boldogságomat, akkor korábbi elkötelezettségeim minden sürgetésüket elveszítenék. Már csak a középkori tornyokhoz és bástyákhoz hasonlóan állnának előttem, melyek létét nem tagadhatjuk ugyan, de már csak az ad értelmet nekik, hogy korábbi lépcsőfokként egy civilizációra és egy ma már meghaladott és tökéletesen halott politikai és gazdasági létmódra emlékeztetnek. A jövő dönt arról, hogy a múlt eleven vagy halott-e. A múlt eredendően kivetülés, létem aktuális felbukkanásának formájában. S amennyiben kivetülés, anticipáció is; értelmét attól a jövendőtől nyeri, amely előzetesen felvázolja. Amikor a múlt teljesen beledermed saját magába, abszolút értéke csupán azoknak az anticipációknak a megerősítésétől vagy megcáfolásától függ, amely ő maga volt. Ám ezen anticipációk értelmének megerősítése aktuális szabadságomon múlik, amely visszanyeri azokat, vagyis attól, hogy őket követve anticipálja-e a jövendőt, amelyet ők anticipáltak, vagy egyszerűen egy másik jövőt anticipálva megcáfolja őket. Ebben az esetben a múlt hiábavaló és hamisnak bizonyult elvárássá válik, és elvetésre kerül; „erőtlen" lesz. Mivel a múlt csak a jövőtől nyeri a maga erejét, bárhogyan éljem is meg vagy értékeljem múltamat, azt csak önmagam jövőre való ki-vetítésével tudom megtenni. A jövővel kapcsolatos választásaim rendje fogja meghatározni múltam rendjét, és ennek a rendnek semmi köze nem lesz a kronológiához. Elsősorban a *mindig eleven* és mindig megerősített múlt lesz: a szerelmi elkötelezettségem, az üzleti szerződéseim, az önmagamról alkotott kép, amelyhez hű maradok. Másodsorban az a kétes múlt, amelyet már nem szeretek, és amelyet kerülő úton tartok fenn: például a ruha, amit hordok – s amit egy olyan időszakban vettem, amikor kedvem volt divatosan öltözködni –, most minden ízében ellenszenves lehet, s

[70] Schlumberger: *Un homme heureux*, Párizs, Gallimard, 1920.

ezért az a múlt, amelyet akkor „választottam", ma már tulajdonképpen halott. Viszont anyagi megfontolásból úgy döntöttem, hogy továbbra is inkább hordom ezt a ruhát, mint hogy újat vegyek. Innentől kezdve egy egyszerre halott és egyszerre eleven múlthoz tartozik, azokhoz a társadalmi intézményekhez hasonlóan, amelyeket meghatározott céllal hoztak létre, de túlélték azt a rendszert, amely megteremtette őket, mert más, néha teljesen ellentétes célokra kezdték használni. Eleven múlt, félholt múlt, tovább élő múlt, kettősségek, antinómiák: a múlt e rétegeinek összességét egységes kivetülésem rendezi el. Ezzel a kivetüléssel jön létre az utalások összetett rendszere, amely múltam minden töredékét egy hierarchizált és többértékű szerveződésbe illeszti, melyben, egy műalkotáshoz hasonlóan, minden egyes struktúra a maga módján más struktúrákra és az egészre is utal.

A múltunk értékével, rendjével és természetével kapcsolatos döntés egyébként általában egész egyszerűen a *történeti választást* jelenti. Az emberi társadalmak nem pusztán azért történetiek, mert múltjuk van, hanem mert *emlékműként visszanyerik* ezt a múltat. Amikor az amerikai kapitalista társadalom úgy dönt, hogy belép az 1914–1918-as európai háborúba, mivel hasznot lát benne, akkor nem *történeti*: egyszerűen utilitarista. Ám amikor ezen utilitarista kivetülések fényében újjáéleszti az Egyesült Államok és Franciaország közötti korábbi kapcsolatokat, és azt az amerikaiak franciákkal szembeni adóssága törlesztésének *értelmezi*, akkor történetivé válik, különösen azzal a híres mondással, hogy: „La Fayette, itt vagyunk!" Említenünk sem kell, hogy ha az aktuális érdekeiről kialakított másfajta képe az Egyesült Államokat arra vezette volna, hogy Németországhoz csatlakozzon, akkor is lett volna felélesztenie valója a múlt emlékművéből: elképzelhető lett volna például egy „vérrokonságra" alapozott propaganda, amely lényegében a XIX. században Amerikába emigrált németek nagy számára hivatkozott volna. Hiába tekintenénk puszta reklámkampánynak a múltra való hivatkozásokat: a lényeg az, hogy *szükségszerűek* ahhoz, hogy kivívjuk a tömegek egyetértését, vagyis a tömegek olyan politikai ki-vetítést igényelnek, amely megvilágítja és igazolja múltjukat. Egyértelmű tehát, hogy a múltat ily módon *teremtjük*: egy közös francia–amerikai múltat *teremtettünk*, amely egyrészt az amerikaiak hatalmas gazdasági érdekeit *jelenti*, másrészt a két demokratikus kapitalista rendszer *aktuális* affinitásait. Ugyanígy láthattuk azt is, hogy az 1938 körüli új nemzedékek, melyek aggódtak a kibontakozóban lévő nemzetközi események láttán, hirtelen új megvilágításba állították az 1918-tól 1938-ig terjedő időszakot, s még mielőtt 1939-ben kitört volna a háború, a korszakot már a „két világháború közötti korszaknak" nevezték. A szóban forgó időszak egyszerre behatárolt, meghaladott és tagadott formát öltött számukra, szemben azokkal, akik úgy élték meg, hogy egy jelenükkel folytonos-

ságban lévő jövő felé vetülnek ki, folyamatos és határtalan haladásnak tapasztalva a kort. Az aktuális kivetülés dönti el tehát, hogy a múlt egy meghatározott időszaka folytonosságban áll-e a jelennel vagy olyan diszkontinuus töredék, amelyből felbukkanunk ugyan, de az eltávolodik tőlünk. *Véges* emberi történelemre lenne szükség ahhoz, hogy egy bizonyos esemény, például a Bastille bevétele, végérvényes *értelmet* kapjon. Senki nem tagadja az 1789-es Bastille ostromát: ez egy mozdíthatatlan tény. De vajon ebben az eseményben feltétlenül egy következmények nélküli lázadást, a népnek egy félig lerombolt erőd elleni támadását kell-e látnunk, amelyet a Konvent, amelynek gondja volt rá, hogy népszerű múltat kreáljon saját magából, dicsőséges tetté tudott átalakítani? Vagy úgy kellene tekintenünk, mint a nép erejének első megmutatkozását, amellyel megszilárdult, önbizalmat nyert és képessé tette magát arra, hogy az „októberi napokban" Versailles ellen induljon? Aki ezt ma el akarná dönteni, az elfelejtené, hogy maguk a történészek is *történetiek*, vagyis ők is történetivé válnak, amikor „a történelmet" saját kivetüléseiknek és társadalmuk kivetüléseinek a fényébe állítják. Tehát azt kell mondanunk, hogy a társadalom múltjának értelme állandóan „függőben van".

Márpedig a társadalmakhoz teljesen hasonlóan, az embernek is *emlékműszerű* és *felfüggesztett* múltja van. S a múltnak ezt a folyamatos kérdésessé tételét a bölcsek idejekorán meg is érezték, és a görög tragédiák kifejezésre is juttatták abban a mondásban például, amely minden darabban visszatér: „Senki sem mondható boldognak halála előtt." Az önmagáért-való történetiesülése azonban szabadsága állandó felvállalását jelenti.

Ha ezt állítjuk, attól még nem kell azt gondolnunk, hogy a múlt „függőben lévő" jellege miatt az önmagáért-való korábbi történelme bizonytalan és lezáratlan lenne. Épp ellenkezőleg, az önmagáért-való saját választását, amely a maga módján kifejezésre juttatja a múltat, minden pillanatban szigorúan meghatározottnak ragadja meg. S ugyanígy Titus íja vagy Traianus oszlopa, bárhogyan is alakult értelmük történetileg, a Rómában lakóknak vagy a turistáknak, akik megtekintik, tökéletesen individualizált valóság formájában jelenik meg. S annak a kivetülésnek a fényében, amely megvilágítja, teljességgel kényszerítő hatásúnak mutatkozik. A múlt függőben lévő jellege egyáltalán nem valami csoda, pusztán csak a múltbelivé tevés és az önmagában-való síkján fejezi ki azt a ki-vetülő és „anticipáló" aspektust, amivel az emberi valóság már a múlt felé fordulás előtt *rendelkezett*. A szabadság azért lesz „a múltban" alárendelt az önmagáért-való későbbi kivetüléseinek, mert az emberi valóság olyan szabad ki-vetülés, amelyet egy előre láthatatlan szabadság emészt. Arra ítéli magát, hogy örökké várjon a jóváhagyásra, amelyet egy jövőbeli szabadságtól várt, amennyiben múltbelivé teszi magát. A múlt tehát azért marad meghatá-

rozatlanul függőben, mert az emberi-valóság mindig is várakozásban „volt" és „lesz". S a várakozás, ahogy a felfüggesztés is, még inkább megerősíti, hogy a szabadság az eredendő létrehozója. Ha azt állítjuk, hogy az önmagáért-való múltja függőben van, ha azt állítjuk, hogy jelene várakozás, ha azt állítjuk, hogy jövője szabad kivetülés, vagy hogy semmi nem képes lenni, ha ugyanakkor nem kell is annak lennie, vagy hogy detotalizált-totalitás, ezekkel ugyanazt a dolgot állítjuk. Ám ez múltamra vonatkozóan semmilyen meghatározatlanságot nem implikál jelenlegi feltárulására nézve: csupán kérdésessé teszi a jogom, hogy múltamat végérvényesnek tartsam. Ám ahogyan múltam megerősítésre vagy megtagadásra vár, s ennek megjósolhatóságát semmi nem biztosítja, ugyanígy a múlt, amely ebben a várakozásban benne foglaltatik, *pontos*, amennyiben ez a várakozás is *pontos*. Azonban értelme szigorú individualitása ellenére teljes mértékben függ az elvárástól, amely viszont egy abszolút semmitől teszi függővé magát, vagyis egy olyan szabad kivetüléstől, amely még nem létezik. Múltam tehát egy konkrét és pontos javaslat, amely, *mint ilyen,* ratifikációra vár. Ez az egyik jelentésrétege annak, amit Kafka „pere" napvilágra akart hozni, az emberi-valóságnak ez az állandó *processzív* jellege. Szabadnak lenni annyi, mint állandóan *a szabadság eljárása* alatt állni. Így hát, ha a múltat ez a választás egyszer már meghatározta, csak az a lehetőség marad számára, hogy – aktuális szabad választásomhoz kapcsolódva – kivetülésem szerves részét és szükséges feltételét alkossa. Egy példa érthetőbbé fogja tenni mindezt. Egy „félzsoldot húzó kiszolgált tiszt" múltja a restauráció alatt azt jelentette, hogy az Oroszországból való visszavonulás hőse volt. Az eddigiek alapján belátható, hogy maga ez a múlt egy jövő szabad választása. Napóleon veteránja úgy választotta magának Beresina hősének a múltját, hogy azt választotta, nem csatlakozik XVIII. Lajos kormányához és az új szokásokhoz, hanem mindörökre a császár dicső visszatértére vár, akár összeesküvésre is hajlandó e visszatérés mihamarabbi megvalósulása érdekében, és a félzsoldnyi létet választja a teljes katonai javadalmazás helyett. Aki csupán azt a ki-vetülést hajtotta volna végre, hogy nem csatlakozik az új kormányhoz, természetesen nem ugyanazt a múltat választotta volna. Viszont neki azért van csupán félzsoldja, azért él alig elviselhető nyomorban, azért keseredik meg és kívánja a császár visszatértét, mert Oroszországból visszatért hős. Értsük pontosan: ez a múlt a múlt visszanyerése előtt nem hat, tehát egyáltalán nincs szó determinizmusról: az önmagáért-való magatartásmódjai csak azután *valósítják meg* a „császár katonája" múltját, miután már *választotta* azt. Sőt, semmilyen különbség nincs e múlt választása és a katona magatartásmódjain keresztüli megvalósítása között. Tehát miközben az önmagáért-való igyekszik dicső múltját interszubjektív valósággá tenni, és mások szemében másokért-való-tárgyisággá alakítani (a prefektusok például beszámolnak arról a veszélyről,

amit ezek az öreg katonák jelentenek). Ha eléri, hogy mások császári katonának kezeljék, azzal méltóvá teszi magát egy olyan múltra, amelyet jelenlegi nyomorának és rangtól való megfosztottságának kompenzálására választott. Hajthatatlannak mutatkozik, minden esélytől megfosztja magát, hogy nyugdíjhoz jusson: mert múltját „nem képes" feladni. Múltunkat tehát egy bizonyos célra való tekintettel választjuk, de onnantól kezdve ránk erőszakolja magát és felfal minket: egyáltalán nem azért, mert *önmagától* létezne és más lenne, mint aminek nekünk lennünk kell, hanem egyszerűen azért, mert: 1. az az aktuálisan feltárt materializáció, amelyet azzal a céllal tártunk fel, amely mi vagyunk; 2. a világ közegében jelenik meg számunkra és a másik számára egyaránt; soha nem önmagában van, behatol az egyetemes múltba, és ezzel a másik számára is értékelhetővé válik. Ahogy a geométer is szabadon létrehozhat egy tetszőleges alakzatot, de egyet sem képes úgy elgondolni, hogy az ne létesítene azonnal végtelen számú kapcsolatot végtelen számú más lehetséges alakzattal, úgy önmagunk szabad választása, miközben megjeleníti múltunk egy bizonyos módon értékelt rendjét, e múltnak ugyanúgy a világhoz és a másikhoz fűző végtelen számú kapcsolatát is megjeleníti, és ez a végtelen számú kapcsolat számunkra ezután *végtelen számú betartandó viselkedés* lesz, hiszen múltunkat a jövő felől értékeljük. S *kényszerítve* is vagyunk arra, hogy betartsuk őket, mivel múltunk alapvető kivetülésünk keretei között jelenik meg. Ezt a kivetülést akarni annyit jelent, mint a múltat akarni, ezt a múltat akarni pedig annyi, mint ezernyi másodlagos magatartásmódon keresztül akarni a megvalósítását. Logikai értelemben a múlt kényszerei hipotetikus imperatívuszok: „Ha ezzel a múlttal akarsz rendelkezni, így és így cselekedj." De mivel az első tagmondat konkrét és kategorikus választást jelent, ezért az egész imperatívusz is kategorikus imperatívusszá változik.

Ám mivel múltam a maga kényszerítő erejét szabad, reflektáló választásomtól nyeri, illetve annak az erőnek a mértékétől, amellyel ez a választás önmagát ruházta fel, ezért lehetetlen *a priori* meghatározni egy múlt kényszerítő erejének mértékét. Szabad választásom nem csupán tartalmáról és e tartalom elrendezéséről dönt, hanem múltamnak az aktuális létemhez való viszonyáról is. Ha egy alapvető perspektívából tekintve, amelyet még nem kell meghatároznunk, egyik legfőbb kivetülésemet a *fejlődés* alkotja, vagyis az, hogy mindig és mindenáron *előrébb* kell tartanom egy bizonyos úton, mint ahol előző nap vagy egy órával korábban voltam, ez a kivetülés múltammal való *szakítások* sorozatához vezet. A múlt ekkor az, amire előrehaladásom magaslatáról egy kicsit megvető sajnálkozással tekintek alá, ami csupán morális értékelésem és ítélkezésem szigorúan *passzív tárgya* – „milyen ostoba voltam akkor!" vagy „milyen gonosz voltam!" –, ami csak azért létezik, mert képes vagyok nem vállalni vele közösséget. Nem lépek be többé múltamba, és nem is akarok belépni. Ettől persze nem szűnik

meg létezni, viszont pusztán úgy létezik, mint *az az én, ami már nem vagyok*, vagyis *az a lét, amelynek azon én módján kell lennem, aki már nem vagyok*. Csupán arra szolgál, hogy szembe tudjak helyezkedni vele, és hogy hozzá mérhessem magam. Egy ilyen önmagáért-való tehát, amely nem vállal közösséget önmagával, nem megszüntetni akarja múltját, hanem azért tételezi azt, hogy ne vállaljon közösséget vele, hanem totális szabadságát állíthassa (a meghaladottság a múlt iránti elkötelezettség egy bizonyos neme és bizonyosfajta hagyományteremtés). Ezzel szemben vannak olyan önmagáért-valók, amelyek ki-vetülése az idő múlásának elutasítását és a múlttal való szigorú közösségvállalást jelenti. A szilárd talaj megtalálása iránti vágyukkal úgy választják a múltat, hogy múltként *vannak*, számukra minden egyéb csak a hagyomány előli határozatlan és becstelen menekülést jelent. A menekülés elutasítását választották *először*, vagyis *az elutasítás elutasítását*; a múlt innentől kezdve arra szolgál, hogy hűséget követeljen tőlük. Ezért egyesektől megvető és könnyed vallomást fogunk kapni elkövetett hibáikról, egy másik csoportjuk számára viszont lehetetlen egy ilyen vallomás, amíg szabadon nem változtatják meg alapvető kivetülésüket. A világ minden rosszhiszeműségét és kibúvóját felhasználják majd, amit csak kitalálni képesek, hogy ne kelljen kikezdeniük a hitet abban, ami van, s ami kivetülésük egyik alapvető struktúráját alkotja.

Így tehát a helyhez hasonlóan a múlt is a szituációba integrálódik, mihelyt az önmagáért-való a jövőre irányuló választásával múltbeli fakticitását olyan értékkel, hierarchikus renddel és sürgető jelleggel ruházza fel, amelyek *motiválják* cselekedeteit és magatartásmódjait.

C) A környezetem

A „környezetemet" nem szabad összekevernünk az imént említett hellyel, amelyet elfoglalok. A környezetemet a körülöttem lévő eszköz-dolgok alkotják a maguk ellenségességi és eszközszerű együtthatójával együtt. Persze helyem betöltésével én alapozom meg környezetem felfedezését; és a helyváltoztatással – egy olyan művelettel, amelyet, mint láthattuk, szabadon valósítok meg – én alapozom meg újabb környezetek megjelenését. Ám a környezet maga is megváltozhat vagy mások is megváltoztathatják anélkül, hogy bele tudnék avatkozni ebbe a változtatásba. Bergson helyesen állapította meg a *Matière et mémoire*-ban, hogy helyem módosítása környezetem teljes megváltozásával jár, viszont környezeteim teljes és egyidejű módosulása kellene ahhoz, hogy helyem bármilyen módosulásáról beszélhessek; s a környezetnek ez az átfogó megváltozása elképzelhetetlen. Ettől függetlenül azonban cselekvési mezőmben állandóan

dolgok jelennek meg és tűnnek el, amelyekhez semmi közöm. Általánosságban a dolgok ellenségességi és eszközszerű együtthatója nem kizárólag helyemtől függ, hanem az eszközök saját potencialitásától is. Vagyis mihelyt létezem, olyan tőlem különböző létezők közegébe vagyok vetve, amelyek körülöttem, és értem vagy ellenem bontakoztatják ki potencialitásaikat. Gyorsabban akarok eljutni biciklimmel a szomszéd városba. Ez a kivetülés feltételezi személyes céljaimat, saját helyem és a szomszéd város saját helyemtől való távolságának felmérését, és az elérni kívánt célhoz szükséges eszközök *(erőfeszítések)* szabad alkalmazását. Ám az egyik gumim kilyukad, a nap túl erősen tűz, a szél szemből fúj stb. – egyik jelenséget sem láttam előre: ezek alkotják a környezetet. Persze csak alapvető kivetülésemben és által mutatkoznak meg. A szél csak kivetülésem fényében tud szélcsendnek vagy „jó" szélnek megjelenni, a napsütés annak alapján tárul fel kellemes vagy kellemetlen hőmérsékletűnek. E „véletlenszerű" állandók szintetikus elrendezése teremti meg azt az egységet, amelyet a németek „*Umwelt*"-nek neveznek, s ez az „Umwelt" csak egy szabad kivetülés keretei között tud feltárulni, vagyis a célok megválasztásának keretében, amelyek én vagyok. Túl egyszerű lenne azonban ha itt meg is állhatnánk leírásunkban. Ha igaz, hogy környezetem minden tárgya csak egy már feltárt szituációban jelentkezik, és hogy ezeknek a tárgyaknak a puszta összege önmagában nem alkothat szituációt, ha igaz, hogy minden eszköz egy világbeli szituáció hátteréről emelkedik ki, ettől még nem kevésbé igaz, hogy egy eszköz hirtelen megváltozása vagy hirtelen megjelenése szükségszerűen a szituáció radikális megváltozását idézheti elő: kilyukad a kerekem és ezzel hirtelen megváltozik a szomszéd falutól való távolságom, mert ez a távolság most már lépésekben mérhető, nem pedig a kerék fordulatszámában. Ebből a tényből arra következtetek, hogy a személy, akit meg akarok látogatni, már a vonaton lesz, amikor megérkezem, ez a bizonyosság pedig arra késztet, hogy új döntéseket hozzak (visszafordulok, küldök egy táviratot stb.). Sőt, ha meg vagyok győződve arról is, hogy az üzletet ezzel a személlyel már nem tudom nyélbe ütni, akár egy másik emberhez is fordulhatok és köthetek vele szerződést. Vagy esetleg teljesen elállok szándékomtól és bevallom magamnak, hogy ez a tervem kudarccal végződött. Ebben az esetben azt fogom mondani, hogy *nem tudtam* értesíteni Pierre-t, egyeztetni vele stb. Ám *tehetetlenségemnek* ez az explicit elismerése vajon nem szabadságom határainak legőszintébb bevallását jelenti? Nyilvánvaló, hogy a *választással* kapcsolatos szabadságomat, mint láthattuk, nem szabad összekevernünk a dolgok *megszerzésével* kapcsolatos szabadságommal. Ám nem választásom maga jön-e itt játékba, mivel a környezetem ellenségessége sok esetben éppen kivetülésem megváltoztatására kínál alkalmat?

Mielőtt a probléma mélyére hatolnánk, tisztázzuk, hogy miről van szó. Ha a változások, amelyek környezetem hatására bekövetkeznek, módosíthatják is kivetüléseimet, ez csak két megszorítással érvényes. Az első az, hogy nem szüntethetik meg alapvető kivetülésemet, mivel éppen azzal mérem fel e változások fontosságát. Ha egy bizonyos szándékomról való lemondás *indokaiként* ragadom meg őket, azt csak egy még alapvetőbb szándékom fényében tudom megtenni, máskülönben egyáltalán nem lehetnének indokok, hiszen az indokot annak az indíték-tudatnak a segítségével fogom fel, amely egy cél szabad választását jelenti. Az eget elborító felhők azért késztethetnek arra, hogy lemondjak a kirándulással kapcsolatos tervemről, mert egy olyan szabad kivetülésben ragadom meg őket, amelyben a kirándulás értéke az égbolt egy bizonyos állapotához kötődik, ez az érték pedig egyre nagyobb léptékben a kirándulás általános értékére, a természethez való viszonyomra és arra a helyre utal, amelyet ez a viszony a viszonyok egészében elfoglal, amelyeket az egész világgal tartok fenn. Másodsorban a megjelenő vagy eltűnő tárgy még a kivetülésről való részleges lemondást sem képes *kiváltani*. A tárgyat mindig *hiányként* kell felfognunk egy eredendő szituáción belül. Tehát ahhoz, hogy a megjelenés vagy eltűnés *adottja* semmítve legyen, távolságot kell teremtenem „tőle", vagyis önmagamról kell döntenem a tárgy jelenlétében. Az előzőekben már kimutattuk, hogy még a hóhér kínzószerszámai sem fosztanak meg a szabadságunktól. Ez nem azt jelenti, hogy mindig *lehetséges* felülkerekedni a nehézségen vagy kijavítani a hibát, csupán azt, hogy a folytatás *lehetetlenségét magát* szabadon kell létrehoznunk. A lehetetlenség a szabad lemondásunkkal járul a dolgokhoz, nem pedig a folytatni kívánt dolog lehetetlen volta váltja ki lemondásunkat.

Ezzel azt állítjuk: el kell ismernünk, hogy az adott jelenléte itt sem jelenti szabadságunk akadályát, épp ellenkezőleg, ezt a jelenlétet szabadságunk létezése követeli meg. Arról a bizonyos szabadságról van szó, ami én *vagyok*. S mi más vagyok, ha nem az önmagában-való egy bizonyos belső tagadása? E nélkül az önmagában-való nélkül, amelyet tagadok, eltűnnék a semmiben. A *Bevezetés*ben jeleztük, hogy a tudat egy önmagában-való létezésének „ontológiai bizonyítékával" képes szolgálni. Ha létezik valami*nek a* tudata, akkor ennek a valaminek eredendően *valós* létezéssel kell bírnia, vagyis *nem relatív létezéssel*, nem olyan létezéssel, amely csak *a tudathoz képest* létezik. Most azonban látjuk, hogy ez a bizonyíték még nagyobb hatókörrel rendelkezik: hogy általában valamit meg *tudjak* tenni, ahhoz cselekedetemmel olyan létezőkre kell hatnom, amelyek létezése általános értelemben *független* létezésemtől, egyedi értelemben pedig az adott cselekedetemtől. Cselekedetem csak *feltárni* tudja számomra ezt a létezőt, nem ő a feltétele annak. Szabadnak lenni annyi, mint változtatásra-szabadnaklenni. A szabadság tehát a megváltoztatandó környezet létezését implikálja: le-

győzendő akadályokét, felhasználható eszközökét. Persze ő tárja fel azokat akadályként, de szabad választásával csak létük *értelmét* tudja meghatározni. Ahhoz, hogy létezzen szabadság, azoknak már ott kell lenniük, teljesen nyers állapotban. Szabadnak lenni annyi, mint *szabadnak-lenni-hogy-cselekedjünk*, s mindez *világban-való-szabad-létet* jelent. Ám ha ez így van, akkor a szabadság – elismerve magáról, hogy változtatásra való szabadság – eredendő kivetülésében már hallgatólagosan elismeri és előre látja annak az adottnak a független létezését, amelyre hatását kifejti. A belső tagadás tárja fel az önmagában-valót független létezőként, és ez a függetlenség alkotja az önmagában-való *dolog* jellegét. Innentől kezdve azonban a szabadság, már létének egyszerű felbukkanásával, olyannak tételezi magát, akinek valami *más dologgal van dolga, mint saját maga*. Cselekedni annyi, mint megváltoztatni azt, aminek csak önmagára van szüksége ahhoz, hogy létezzen, mint arra hatni, ami a cselekvéstől függetlenül is képes fenntartani létezését vagy megváltozását. Az önmagában-való e külsődleges közömbössége nélkül maga a *cselekedni* fogalma is elveszítené értelmét (fentebb ugyanezt a szándék és a döntés kapcsán is megmutattuk), s ezért maga a szabadság is eltűnne. Tehát a szabadság kivetülése általában olyan választás, amely bizonyos, egyébként teljesen mindegy milyen, ellenállások megsejtését és elfogadását implikálja. Nemcsak arról van szó, hogy a szabadság alakítja ki azt a keretet, amelyben az egyébként közömbös önmagában-valók ellenálláskén tárulnak fel, hanem a kivetülése maga is egy ellenálló világban való *cselekvésre* vetül ki, az ellenállások legyőzésére. Ki-vetülésekor minden szabad kivetülés előre látja, hogy a dolgok függetlenségének köszönhetően egy kiszámíthatatlan mezsgye fogja szegélyezni, pontosan azért, mert éppen e tőle független területen valósul meg. Mihelyt ki-vetülök arra, hogy elmenjek a szomszéd faluba és felkeressem Pierre-t, a biciklim gumiján lévő repedések, a „szembeszél", ezernyi előrelátható és előreláthatatlan véletlen adódik kivetülésemben magában, és ezek alkotják kivetülésem értelmét. Még az észrevétlen repedés is, amely kivetüléseimet kudarcba fullasztja, egy választásom által előrajzolt világban fog *helyet kapni*, mivel – ha szabad így fogalmaznunk – soha nem szűnök meg *számítani rá mint észrevétlen dologra*. S még ha utamat valami olyan esemény szakítja is meg, amelyre nem gondolhattam, amilyen egy árvíz vagy egy hegyomlás, bizonyos értelemben ezt az előreláthatatlan eseményt is előre láttam: ki-vetülésemben egy meghatározatlan mezsgyét tartottam fenn „az előreláthatatlan dolgok" számára, ahogy a rómaiak tartottak fenn templomaikban egy helyet az ismeretlen isteneknek, s ez nem a „váratlan csapásokról" szerzett tapasztalataimból vagy óvatosságomból eredt, hanem kivetülésem természetéből magából. Így bizonyos értelemben kijelenthető, hogy az emberi valóságot soha nem lepi meg semmi. Ezekkel a megállapításokkal a szabad választás egy újabb jellemzőjét tudjuk

napvilágra hozni: a szabadság minden kivetülése *nyitott* és nem zárt kivetülés. Bár teljesen individualizált, mégis tartalmazza utólagos módosításának lehetőségét. Minden kivetülés struktúrájával magával implikálja a világ dolgaira vonatkozó „Selbstständigkeit" megértését. S az előreláthatatlannak ebből az állandó előrelátásából, mint annak a kivetülésnek a mezsgyéjéből, ami én vagyok, érthetővé válik, hogy a véletlen vagy a katasztrófa nem meglep minket újdonságával és rendkívüliségével, hanem mindig a „már láttam – már előre láttam" élményével érkezik hozzánk, magától értetődőségével és végzetes szükségszerűségével, amit az „ennek így kellett történnie" mondattal szoktunk kifejezésre juttatni. Soha nincs semmi, ami csodálkozással töltene el a világban, semmi, ami meglepne, hacsak nem mi magunk határozzuk el, hogy csodálkozni fogunk. S a csodálkozás eredendően nem arra vonatkozik, hogy ilyen és ilyen egyedi dolog létezik a világ határain belül, hanem arra, hogy egyáltalán van világ, vagyis hogy olyan létezők totalitásába vagyok belevetve, amelyek teljesen közömbösek irántam. Egy célt választva azt választom, hogy kapcsolatba lépek ezekkel a létezőkkel, és hogy ezek a létezők is kapcsolatba lépnek egymással, azt választom, hogy együtt tudassák velem, mi vagyok. Az ellenségességet tehát, amelyet a dolgok tanúsítanak irántam, szabadságom rajzolja elő mint saját feltételei egyikét, és csak az ellenségesség szabadon és általánosságban kivetített jelentésén képes a dolgoknak ez vagy az az együttese saját egyéni ellenségességi-együtthatóját megmutatni.

Ám mint minden esetben, amikor a szituáció kérdéséről van szó, itt is ragaszkodnunk kell ahhoz a tényhez, hogy a dolgoknak mindig van egy ellenkező oldala is: a szabadság az önmagában-való közömbös külsődlegességének szankcionálásán keresztül rajzolja elő az ellenségességet általában. Az ellenségesség kétségtelenül a szabadság révén járul a dolgokhoz, de csak azért, mert a szabadság saját fakticitását „egy-közömbös-önmagában-való-közegében-létként" érti meg. A szabadság ellenségesként nyújtja magának a dolgokat, olyan jelentéssel ruházza fel őket, amellyel dolgokká válnak, ám magával a jelentőssé vált dolog felvállalásával teszi ezt, vagyis vállalva azt, hogy már nem száműzi a dolgokat a közömbös önmagában-való közegébe. Egyébként a felvállalt esetleges jelentés is csak az önmagáért-való szabad vállalásában és által képes hordozni ezt az elsődleges és az összes többi jelentés fenntartóját alkotó jelentést, a „közömbösség közegébe való száműzést". Ez a szituáció legalapvetőbb struktúrája, amely teljes világosságában jelenik meg itt: a szabadság a céljai felé való túllépésével magával teszi létezővé az adottat mint *ezt* az adottat *itt* – ezelőtt nem létezik sem ez, sem az, sem itt –, s az így *megjelölt* adott nem akármilyen módon van megformálva, hanem olyan nyers létezőként, amelyet azért vállalunk fel, hogy túllépjünk rajta. Ám miközben a szabadság túllép *ezen az adotton itt*, aközben önmagát

úgy választja, mint az adottnak *ezt* a túllépését *itt*. A szabadság nem egy tetszőleges adotton való tetszőleges túllépés, hanem miközben felvállalja a nyers adottat és felruházza értelmével, egyszerre önmagát is választja: célja éppen *ennek az adottnak a megváltoztatása*, de az adott csak a választott cél fényében jelenik meg ennek az adottnak itt. A szabadság felbukkanása tehát egy cél kikristályosodása *egy adotton keresztül*, és egy adott feltárása egy meghatározott cél *fényében*. A két struktúra egyidejű és egymástól elválaszthatatlan. Később majd látni fogjuk, hogy a választott célok csak elemzés útján tesznek szert egyetemes érvényre. Minden választás egy adott dolog konkrét változása melletti döntés. Minden szituáció konkrét.

A dolgok ellenségességét és potencialitásait tehát általánosságban a választott cél világítja meg. Ám cél csak egy olyan önmagáért-való számára létezik, aki felvállalja, hogy a közömbös közegre van ráhagyatva. Ezzel a felvállalással *semmi* újat nem tesz hozzá az esetleges és nyers ráhagyatottsághoz, csupán egy *jelentést*, aminek köszönhetően ezentúl *létezik* ráhagyatottság, s aminek köszönhetően ez a ráhagyatottság szituációként tárul fel.

A második rész negyedik fejezetében láthattuk, hogy az önmagában-való az önmagáért-való felbukkanásának köszönhetően jön világra, vagy még általánosabban, ő az a semmi, amelynek révén önmagában-való, vagyis dolgok „vannak". Azt is láttuk, hogy az önmagában-való valóság itt van a kezem ügyében, *minőségeivel* együtt, mindenféle deformáció vagy kiegészítés nélkül. Egyszerűen csak a semmítés különböző fajtái választanak el tőle, amelyeket felbukkanásommal magával vezetek be: világ, tér és idő, potencialitások. S különösen azt láthattuk, hogy bár *jelenlévő* dolgok vesznek körül (ez a pohár, ez a tintatartó, ez az asztal stb.), ezek mint olyanok megragadhatatlanok, mert mindig csak egy általunk *ki*-vetített mozdulat vagy cselekedet végpontjában, vagyis a jövőben mutatnak meg bármit is önmagukból. Most már meg tudjuk érteni, miért léteznek ebben a formában a dolgok: nem választ el semmi tőlük, *csupán szabadságunk*. Szabadságunk idézi elő, hogy dolgok *vannak*, minden közömbösségükkel, kiszámíthatatlanságukkal, ellenségességükkel együtt, és hogy elkerülhetetlenül el vagyunk választva tőlük, hiszen a semmítés alapján jelennek meg és tárulnak fel egymással kapcsolatban állókként. Szabadságom kivetítése tehát *semmit* nem tesz hozzá a dolgokhoz, hanem ő idézi elő, hogy dolgok, vagyis pontosan olyan realitások *vannak*, amelyek ellenségességi és eszközszerű együtthatóval vannak felruházva; ő idézi elő, hogy ezek a dolgok a *tapasztalatban* fedik fel magukat, vagyis egymás után emelkednek ki a világ hátteréből egy temporalizáló folyamat során; végül pedig ő idézi elő, hogy a dolgok elérhetetlennek, tőlünk függetlennek mutatkoznak, és hogy az a semmi választja el őket tőlünk, amelyet mi választunk ki magunkból, és ami mi magunk vagyunk. Azért

vannak dolgok, mert a szabadság arra van ítélve, hogy szabad legyen, vagyis nem képes magát szabadságként választani. Vannak dolgok, vagyis az esetlegességnek egy olyan teljességével van dolgunk, amelynek belsejében a szabadság maga is esetleges. Ennek az esetlegességnek a felvállalásával és az azon való túllépéssel létezhet *választás* és a dolgok *szituációvá* rendeződése. A szabadság esetlegessége és az önmagában-való esetlegessége pedig a *szituációban* a környezet kiszámíthatatlanságán és ellenségességén keresztül fejeződik ki. Így tehát abszolút szabad vagyok, és ugyanakkor abszolút felelős vagyok szituációmért. S *csak szituációban* vagyok szabad.

D) A felebarátom

Egy olyan világban élni, amelyben állandóan jelen van felebarátom kísértete, nemcsak annyit jelent, hogy bármelyik utca fordulójában találkozhatom a másikkal, hanem hogy egy világ felé vagyok elkötelezve, amelynek eszköz-együttesei olyan jelentéssel is rendelkezhetnek, amellyel nem az én szabad kivetülésem ruházta fel azokat. S e *már* értelemmel rendelkező világ közegében olyan jelentéssel is dolgom akad, amely az *enyém* ugyan, de mégsem én adtam magamnak, s amely, amikor rábukkanok, „már birtokomban van". Ha elgondolkodunk azon, hogy vajon „szituációnk" számára mit jelenthet az az eredendő és esetleges tény, hogy olyan világban létezünk, amelyben a másik is benne „van", a felvetődő probléma három valóságréteg egymást követő vizsgálatát követeli meg, amelyek mindegyike szerepet játszik konkrét szituációm kialakításában: a *már* jelentéssel bíró eszközöket (a pályaudvar, a vasúti szemafor, a műalkotás, a mozgósító falragaszok), azt a jelentést, amelyet *már enyémként* fedezek fel (nemzetiségem, rasszom, külsőm), és a másikat mint olyan referenciaközpontot, amelyre ezek a jelentések utalnak.

Minden sokkal egyszerűbb lenne, ha olyan világban élnék, amelynek jelentései kizárólag az én saját céljaim fényében tárulnának fel. A dolgokkal eszközök vagy eszköz-együttesek formájában csak saját magam választásának keretei között rendelkeznék, ez a választás csinálna a hegységből nehezen legyőzhető akadályt vagy a tájra jó kilátást nyitó helyet stb. Nem vetődne fel a probléma, hogy ez a hegység milyen jelentéssel rendelkezhet *önmagában*, hiszen én vagyok az, akinek a révén a jelentések az önmagában való valósághoz járulnak. A probléma akkor is nagyon egyszerű lenne, ha egy ablaktalan monász lennék, és csupán valahogy tudnék róla, hogy más monászok is léteznek vagy lehetségesek, s mindegyikük maga is újabb jelentésekkel ruházza fel azokat a dolgokat, amelyeket látok. Ebben az esetben, melynek vizsgálatával a filozófusok túl gyakran

megelégedtek, elegendő lenne *lehetségesnek* tartanom más jelentéseket, és végső soron a sokféle jelentés, amely a sokféle tudatnak megfelel, számomra egyszerűen azt a mindig nyitva maradó lehetőséget jelentené, hogy önmagamat *más választássá* tehetem. Láttuk azonban, hogy ez a monadikus felfogás rejtett szolipszizmust hordoz magában, pontosan azért, mert összekeveri a jelentéseknek azt a sokaságát, amelyet a valóshoz kapcsolhatok, a jelentéssel bíró rendszerek sokaságával, melyek mindegyike egy-egy tudatra utal, amely nem én vagyok. Emellett ez a leírás a konkrét tapasztalat területén sem bizonyul kielégítőnek, mivel az „én" világomban valójában nem lehetséges jelentések sokasága létezik, hanem valami egészen más: objektív jelentések léteznek, amelyek úgy adódnak számomra, mint amiket nem én hoztam világra. Önmagamat, aki révén a jelentések a dolgokhoz járulnak, egy olyan világhoz kötötten találom, amely *már jelentéssel rendelkezik*, és olyan jelentéseket közvetít számomra, amelyeket nem én hoztam létre. Gondoljunk csak arra a számtalan jelentésre, amelyik független az *én* választásomtól, és amelyet rögtön felfedezek, ha egy városban élek: utcák, házak, üzletek, villamosok és autóbuszok, jelzőtáblák, figyelmeztető jelzések, a rádióból szóló zene stb. Ha csak egyedül léteznék, akkor persze a nyers és kiszámíthatatlan létezőt fedezném csak fel: *ezt* a sziklát például, és összességében megelégednék azzal, hogy a szikla *legyen*, vagyis *ez a* létező *itt*, és azonkívül semmi más. De a „megmászható", „kikerülendő", „nézegetni való" stb. jelentésével ekkor is ellátnám. Viszont mihelyt egy utcába befordulva megpillantok egy házat, nem csupán egy nyers létezőt tárok fel a világban, nem csupán azt idézem elő, hogy egy ilyen és ilyen módon minősített „ez" *legyen*. A megmutatkozó tárgy jelentése ellenáll nekem és független marad tőlem: felfedezem, hogy az az épület részben vagy egészében a gázművek irodáinak ad helyet vagy egy börtön stb., a jelentés itt esetleges, független az én választásomtól, ugyanazzal a közömbösséggel jelenik meg, mint az önmagában-való valósága: *dologgá* válik, és semmiben sem különbözik az önmagában-való *minőségétől*. Hasonlóképpen, a dolgok ellenségességi együtthatója is azelőtt tárul fel számomra, hogy tapasztalnám azt. Figyelmeztető jelzések sokasága védelmez: „Lassítson, veszélyes kanyar!", „Vigyázat, iskola!", „Életveszély!", „Bukkanó száz méterre!" stb. Ezek a jelentések azonban, melyek mélyen a dolgokba vannak vésve, és – legalábbis látszólag – azok közömbös külsődlegességének képezik részét, ennek ellenére mégis betartandó viselkedések jelzései, melyek közvetlenül érintenek engem. A kijelölt helyen kelek át az úton, *ebbe* a boltba megyek be, hogy *ezt* a szerszámot vegyem meg, amelynek használata pontosan le van írva a használati utasításban, s arra használom az eszközt, például ezt a tollat, hogy az előírt módon töltsem ki vele ezt a nyomtatványt. Nem szabadságom szűkös határaira lelek itt rá? Ha nem követem lépésről lépésre a mások által kihelyezett jelzéseket, nem találok

oda, el fogok tévedni, lekésem a vonatomat stb. Egyébként ezek a jelzések a leggyakrabban felszólítások: „Itt menjen be!", „Itt menjen ki!" – ezt jelenti valójában a Bejárat és a Kijárat szó, amelyet az ajtó fölé festenek. Engedelmeskedem. Mindezek a dolgok ellenségességi együtthatójához – amit én magam hoztam világra azokkal kapcsolatosan – egy pusztán emberi ellenségességi együtthatót is hozzátesznek. Azonkívül, ha engedelmeskedem a rendszernek, függök is tőle: a javak, amiket biztosít számomra, kiapadhatnak. Elég egy zavargás, egy háború, és ezek a szükségszerű dolgok rögtön megritkulnak anélkül, hogy bármilyen szerepem lenne ebben. Meg vagyok fosztva tőlük, terveim elakadnak, a céljaimhoz szükséges eszközöknek nem vagyok birtokában. S korábbi leírásunkban hangsúlyoztuk is, hogy a használati utasításokat, jelzéseket, rendelkezéseket, tiltásokat, irányjelzéseket úgy címzik nekem, mint egy *akárkinek*. Ha engedelmeskedem nekik, ha beilleszkedem a fogaskerekek közé, egy *akármilyen* emberi valóság céljainak engedelmeskedem, és azokat *akármilyen* eljárásokkal valósítom meg: megváltozom tehát saját létemben, hiszen én mindig az a cél *vagyok*, amelyet választottam, és azok az eljárások, amelyekkel azt meg tudom valósítani, itt azonban akármilyen célú, akármilyen eszközökkel ellátott akármilyen emberi valóság lettem. Ugyanakkor, mivel a világ mindig csak azokon az eljárásokon keresztül jelenik meg számomra, amelyeket használok, maga a világ is megváltozik. A világ, amelyet a bicikli, az autó, a vonat használatán keresztül látok, ugyanazt az arcát mutatja nekem, mint azok az eszközök, amelyeket használok, tehát *azt az arcát, amelyet mindenki más számára is nyújt*. Ebből nyilvánvalóan arra a következtetésre kell jutnunk, teszik majd hozzá, hogy szabadságom minden elemében megvonja magát tőlem: nem létezik többé *szituáció*, vagyis spontaneitásom szabad választása köré szerveződő jelentésteli világ, csupán egy olyan *állapot*, amely rám erőlteti magát. Ezt kell most megvizsgálnunk.

Kétségtelen, hogy a lakott világhoz tartozásomnak egyfajta *tény*értéke van. A másik világban való jelenlétének eredendő tényére utal, arra a tényre, amely – mint láttuk – nem vezethető le az önmagáért-való ontológiai struktúrájából. S bár ez a tény még mélyebbé teszi fakticitásba gyökerezettségünket, mégsem fakticitásunkból ered, amennyiben a fakticitás az önmagáért-való esetlegességének szükségszerű voltát jelenti. Inkább azt kell mondjuk: az önmagáért-való *faktikusan létezik*, vagyis létezése nem asszimilálható bele sem egy törvénynek megfelelően megalkotott valóságba, sem egy szabad választásba, s e „fakticitás" faktikus jellemzői között, vagyis azok között, amelyek se nem levezethetőek, se nem igazolhatóak, egyszerűen csak „láthatóak", létezik egy, amelyet másokjelenlétében-világban-benne-létezésnek nevezünk. Kicsit később fogjuk megvizsgálni, hogy szabadságomnak ezt a faktikus jellemzőt vissza kell-e nyernie

vagy sem ahhoz, hogy hatékony lehessen. Mindazonáltal már itt megállapítható, hogy a világ technikai jellegű elsajátításának síkján, a másik létezésének *tényéből* magából az eszközök kollektív birtoklásának ténye következik. A fakticitás tehát ezen a síkon egy olyan világhoz tartozásom tényében fejeződik ki, amely számomra csak kollektív és már létrehozott technikákon keresztül tárul fel, amelyek azt kívánják, hogy olyan aspektusból ragadjam meg a világot, amelynek értelme rajtam kívül lett meghatározva. Ezek a technikák határozzák meg a közösségekhez való tartozásomat: az *emberi nemhez*, a nemzethez, a szakmai és családi közösséghez. Alá kell húznunk azt is: másikért-való-létemen kívül – amelyről ezzel összefüggésben később fogunk beszélni – az egyetlen pozitív módja annak, hogy e közösségekhez való *faktikus tartozásomat megéljem*, azoknak az eszközöknek a folyamatos használatában rejlik, amelyek belőlük származnak. Az *emberi nemhez* tartozás nagyon elemi és nagyon általános technikák gyakorlásával határozható meg: képesnek lenni járni, fogni, felbecsülni az észlelt tárgyak relatív nagyságát és formáját, beszélni, általában különbséget tenni igaz és hamis között stb. Ezeknek a technikáknak azonban nem ilyen absztrakt és egyetemes formában vagyunk birtokában: beszélni tudni nem azt jelenti, hogy általában ki tudjuk mondani és meg tudjuk érteni a szavakat, hanem egy bizonyos nyelven való beszélést jelent, s hogy ezzel a nemzet közösségének *szintjén* mutatkozik meg az emberiséghez való tartozásunk. Egyébként egy nyelvet beszélni nem azt jelenti, hogy absztrakt és tiszta tudással rendelkezünk egy nyelvről, ahogy az a szótárban és az akadémiai nyelvtanban áll, hanem hogy tájnyelvi, szakmai, családi deformációkon és szelekciókon keresztül sajátítjuk el azt. Kijelenthetjük tehát, hogy az emberiséghez való tartozásunk *valósága nemzetiségünkhöz* való tartozásunkat jelenti, és nemzetiségünkhöz tartozásunk valósága családunkhoz, az országon belüli régióhoz, a szakmánkhoz stb. tartozásunkat jelenti, ahogy a nyelv *valósága* is a beszélt nyelv, és a beszélt nyelv valósága a dialektus, az argó, a tájszólás stb. S megfordítva, a dialektus *igazsága* a nyelv, a nyelv *igazsága* pedig a nyelviség; ez azt jelenti, hogy a konkrét technikák, amelyeken keresztül a családhoz, a helyhez való tartozásunk megmutatkozik, olyan absztraktabb és általánosabb struktúrákra utalnak, amelyek azok jelentését és lényegét adják, és ezek más, még általánosabbakra, egészen addig, míg egy *tetszőleges* technika egyetemes és tökéletesen egyszerű lényegéhez nem jutunk, amellyel egy *tetszőleges* lény sajátítja el a világot.

Így például a franciaság a szavojainak lenni *igazsága*. Szavojainak lenni azonban nem csupán azt jelenti, hogy Szavoja magas völgyeiben lakunk: hanem ezernyi más dolog mellett azt, hogy télen síelünk, hogy a sít szállítóeszköznek használjuk. S hogy francia módon síelünk, nem pedig arlbergi vagy norvég

módon.[71] De mivel a hegyek és a havas hegycsúcsok csak egy technikán keresztül érthetők meg, ezért e dolgok éppen a *francia* síelés értelmét tárják fel. Aszerint, hogy a norvég módszert használjuk-e, amely sokkal alkalmasabb az enyhébb lejtőkre, vagy a francia módszert, amely a meredek lejtőkre alkalmas, ugyanaz a lejtő meredekebbnek vagy enyhébbnek fog mutatkozni, pontosan úgy, ahogy egy emelkedő meredekebbnek vagy enyhébbnek mutatkozik egy biciklistának, ha „alacsonyabb vagy magasabb fokozatba kapcsol". A francia síelő tehát francia „sebességgel" száguld a sípályán, ez a gyorsaság a lejtők sajátosságáról árulkodik számára, bárhol is legyen – vagyis neki a svájci és bajor Alpok, a Télémark, a Jura is mindig tisztán francia értelmet, nehézséget, eszközegyüttest vagy ellenségességet fog nyújtani. Könnyű lenne kimutatni azt is, hogy a munkásosztály meghatározásával kapcsolatos próbálkozások többsége végül szintén a termelést, a fogyasztást vagy egyfajta – a kisebbrendűségi komplexusból eredő – „Weltanschauung"-ot választ kritériumnak (Marx – Halbwachs – de Man), vagyis minden esetben a világ feldolgozásának és elsajátításának bizonyos technikáit, amelyeken keresztül az nyilvánul meg, amit e világlátás „proletárképének" nevezhetnénk, a maga erőszakos ellentéteivel, uniformizált és sivár tömegeivel, sötét zónáival és világos síkjaival, azokkal az egyszerű és sürgető célokkal, amelyek bevilágítják a világnak ezt a képét.

Márpedig nyilvánvaló – annak ellenére, hogy az ehhez az osztályhoz, ehhez a nemzethez való tartozásom nem fakticitásomból mint önmagáért-valóm ontológiai struktúrájából ered –, hogy faktikus létezésem, vagyis születésem és helyem mindig bizonyos technikákon keresztül biztosítja a világ és önmagam megértését. S pontosan ezek a technikák, amelyeket nem választottam, ruházzák fel a világot a maga jelentéseivel. Úgy tűnik, nem én döntöm el céljaimon keresztül, hogy a világ a „proletár" univerzum egyszerű és határozott ellentéteivel jelenik-e meg számomra, vagy a „polgári" világ számtalan körmönfont apró nüanszával. Nem pusztán egy nyers létező elé vagyok vetve, hanem egy munkás, francia, lotaringiai vagy délvidéki világ elé, amely anélkül kínál jelentéseket nekem, hogy bármit is tehetnék felfedésük érdekében.

Nézzük meg a dolgot pontosabban. Az imént megmutattuk, hogy nemzetiségem csak egy megyéhez, egy családhoz, egy szakmai csoporthoz való tartozásom *igazsága*. De vajon meg kell-e állnunk ennél a lépésnél? Ha a nyelv csupán a dialektus *igazsága*, attól még a dialektus jelenti az abszolút konkrét valóságot? A szakmai argó, ahogy azt „akárki" beszéli, az elzászi tájnyelv, ahogy egy nyelvészeti vagy statisztikai tanulmány nyújtja szabályai meghatározását, vajon

[71] Itt egyszerűsítettünk: hatások és egyezések vannak a technikában; az arlbergi módszer sokáig meghatározó volt nálunk. Az olvasó azonban könnyen rekonstruálhatja a tényeket a maguk összetettségében.

azokat az elsődleges fenoméneket jelentik, amelyek alapjukat csak a tiszta tényben, az eredendő esetlegességben találják meg? A nyelvészek kutatásai itt megtévesztőek lehetnek: statisztikai felméréseik egy bizonyos típusú adottság állandóit, fonetikai vagy szemantikai elváltozásait hozzák napvilágra, biztosítják egy fonéma vagy morféma fejlődésének rekonstruálhatóságát egy meghatározott időszakon belül, s eközben úgy tűnik, hogy a *szó* vagy a *szintaktikai szabály* individuális létező, amely saját jelentéssel és történettel rendelkezik. S ebből következően úgy tűnik, hogy az egyes embernek kevés befolyása van a nyelv változására. Látszólag az olyan társadalmi tények, mint az inváziók, a nagy közlekedési útvonalak, a kereskedelmi kapcsolatok jelentik a nyelvi változások alapvető okait. Ám mindez azért van, mert nem a konkrétum igazi területére helyezkedtünk, s így csak a várakozásainknak megfelelő választ kapunk. A pszichológusok hosszú ideje megállapították már, hogy a *szó* nem valóságos eleme a nyelvnek – ahogyan a dialektus szava, a családban forgó szó sem az a maga sajátos változataiban –, a nyelv elemi struktúrája a *mondat*. A szó csak a mondaton belül kaphat valóságos jelölő funkciót, azon kívül egyszerűen csak egy propozicionális funkció, vagy még inkább puszta és egyszerű rubrika, amely egymástól abszolút eltérő jelentések csoportosítására szolgál. Ahol önmagában tűnik fel a beszédben, ott „holofrasztikus" jelleget ölt, amit gyakran hangsúlyoznak is. Ez nem azt jelenti, hogy önmagától korlátozódik egy meghatározott értelemre, hanem azt, hogy kontextusba van ágyazva, vagyis másodlagos formaként egy nála alapvetőbb formába. A szónak tehát pusztán *virtuális* létezése van azokon az összetett és aktív szerveződéseken kívül, amelyek magukba integrálják. Használata *előtt* nem létezhet egy tudat-„ban" vagy tudattalan-„ban": a mondat nem *szavakból áll*. Nem kell túl sokat foglalkoznunk ezzel: Paulhan a *Fleurs de Tarbes*-ban megmutatta, hogy a teljes mondatok, a „közhelyek", a szavakhoz hasonlóan szintén nem léteznek használatuk előtt. Csupán közhelyek, ha az az olvasó nézi őket kívülről, aki csak újraalkotja a bekezdés értelmét, az egyik mondatról a másikra haladva, viszont rögtön elveszítik banális és hagyományos jellegüket, ha a szerző nézőpontjába helyezkedünk, aki *a kifejezendő dolgot* látta, és sokkal sietősebben haladt, anélkül végezve el a jelölési vagy újjáteremtési aktust, hogy megállt volna az aktus összetevőinek gondos szemügyre vételére. Ha ez így van, akkor sem a szavak, sem a szintaxis, sem a „kész mondatok" nem léteznek használatuk előtt. Mivel a nyelv alapegysége az értelmes mondat, ezért az egység egy létrehozó aktus megfelelője, amely csak egy transzcendencia alapján érthető meg, amely túllép az adotton egy cél irányába és semmíti azt. A szót a mondat fényében megérteni *pontosan* annyit jelent, mint valamely adott dolgot a szituáció alapján érteni meg, a szituációt pedig az eredendő célok fényében. Beszélgetőtársam egy mondatát megérteni annyi, mint

megérteni, hogy mit „*akar mondani*", vagyis magamévá tenni a transzcendenciára irányuló mozgását, önmagamat vele együtt a lehetőségek, a célok felé vetíteni ki, és azután visszatérni az így megszervezett eszközök összességéhez, hogy funkciójuk és céljuk alapján megértsem azokat. A beszélt nyelvet egyébként mindig a szituáció alapján fejtjük meg. Az időre, az időpontra, a helyre, a környezetre, a szituációra, a városra, a vidékre, az országra való vonatkozások már a beszéd előtt adottak. Elég, hogy elolvastam az újságokat, és hogy *látom* Pierre egészséges, de gondterhelt arcát, hogy megértsem azt az „Ez így nincs rendben"-t, amellyel ma reggel eljött hozzám. Nem az egészsége nincs rendben, hiszen arcszíne rózsás, nem is az ügyei, nem is anyagi helyzete: városunk vagy országunk helyzetével van gond. Én ezt *már tudtam*. Amikor megkérdezem tőle, „Hogy vagy?", már valamelyest előre értelmezem is válaszát, már bejártam a horizont minden zugát, és éppen *visszatérőben vagyok* Pierre-hez, hogy megértsem őt. Amikor valakinek a beszédét hallgatjuk, „vele együtt beszélünk", nem csupán azért, mert mímeljük a beszédet, hogy megfejtsük a mondottakat, hanem mert eredendően a lehetőségek felé vetülünk ki, és mert a *világ alapján* kell mindent megértenünk.

Ha azonban a mondat előbb létezik, mint a szó, akkor a *beszélgetőre* mint a beszélgetés konkrét alapjára vagyunk utalva. Bár úgy tűnhet, hogy a szó önmagában „él", még ha különböző időpontokban elhangzó mondatokból halásszuk is ki, ez a kölcsönzött élet csak ahhoz a fantasztikus filmekben található késhez hasonlít, amely maga vág bele a körtébe: pillanatok egymás mellé helyezéséből született, cinematografikus élet, amely az univerzális időben születik. Ám ha a szavak elevennek tűnnek is fel, mikor éppen a szemantikai vagy morfológiai filmet vetítjük, a mondatképzésig már nem jutnak el, hanem csak mondatok nyomvonalai, ahogy az ösvények is csak zarándokok és karavánok nyomvonalai. A mondat olyan kivetülés, amely csak egy bizonyos adott semmítése felől értelmezhető (annak a semmítése alapján, amit *megjelölni* kívánunk), egy tételezett cél alapján (a *megjelölés* alapján, amely szintén más célokat feltételez, melyekhez képest maga is csak egy eszköz). Ha pedig az adott a szóhoz hasonlóan nem képes meghatározni a mondatot, hanem éppen a mondat szükséges ahhoz, hogy megvilágítsuk az adottat és megértsük a szót, akkor a mondat önmagam szabad választásának összetevője, és beszélgetőtársam ilyenként érti meg. Ha a beszélt nyelv a nyelv valósága, ha a dialektus vagy az argó a beszélt nyelv valóságai, akkor a dialektus valósága pedig annak a megjelölésnek a *szabad aktusa*, amellyel önmagamat *megjelölőnek* választom. És ez a szabad aktus nem merülhet ki pusztán a szavak *összerakásában*. Ha pusztán a szavak technikai előírásoknak (a grammatikai törvényeknek) megfelelő összerakása lenne, akkor a beszélő szabadságának gátat szabó faktikus határokról beszélhetnénk, s ezeket

a határokat a szavak materiális és fonetikai természete, a használt nyelv szókincse, a beszélő egyéni szókincse (az *n* darab szó, amellyel rendelkezik), „a nyelv szelleme" stb. jelölné ki. De megmutattuk, hogy ez nem így van. Újabban még azt is állítják,[72] hogy létezik a szavak, a nyelv dinamikus törvényeinek valamiféle eleven rendje, a logosz személytelen élete, röviden, hogy a nyelv egyfajta *természet*, és hogy az embernek szolgálnia kell a nyelvet, hogy bizonyos helyzetekben használni tudja, ahogy ezt a természettel teszi. Ez azonban azért van, mert a nyelvet csak akkor vizsgálják, amikor már *halott*, vagyis olyannak tekintik, amit csupán *régen beszéltek*, hogy felruházhassák egyfajta személytelen élettel és erővel, vonzalmakkal és taszításokkal, melyeket valójában a beszélő önmagáért-való személyes szabadságától kölcsönöztek. A beszélt nyelvből *olyan nyelvet csinálnak, amely önmagától beszél*. Ezt a hibát nem szabad elkövetnünk sem a nyelvvel, sem *egyetlen más technikával* kapcsolatban. Ha az embert azoknak a technikáknak a közegében jelenítjük meg, amelyek teljesen maguktól működnek, egy olyan nyelv közegében, amely önmagától beszél, egy olyan tudományéban, amely önmagát hozza létre, egy városban, amely saját törvényei alapján önmagát építi, ha a jelentéseket az önmagában-valóba dermesztjük bele, miközben emberi transzcendenciát tartunk fenn számára, akkor az ember szerepét a hajóskapitány szerepére redukáljuk, aki csupán kihasználja a szelek, a hullámok, az ár-apály erejét, hogy a hajót elvezesse. Ám ha emberi célok felé akarjuk irányítani, minden technika fokról fokra újabb technikát igényel: például ahhoz, hogy a hajót vezessük, beszélnünk kell. Így talán elérkezhetünk egyszer a technikák technikájához – amit már csak önmagára alkalmazunk –, de örökre elveszítjük annak lehetőségét, hogy a technikusra rátaláljunk.

Ám ha ezzel szemben nekünk köszönhető, a beszéd révén, hogy szavak léteznek, attól még nem töröljük el a *szükséges és technikai jellegű* kapcsolatokat, vagy azokat a *faktikus* kapcsolatokat, amelyek a mondaton belül kialakulnak. Épp ellenkezőleg: *megalapozzuk* ennek szükségességét. Ahhoz azonban, hogy a mondat megjelenjen, pontosabban ahhoz, hogy a szavak kapcsolatba lépjenek egymással, hogy az egyik a másikba kapcsolódjon vagy elutasítsa ezt, ahhoz egy olyan szintézisnek kell egyesítenie őket, amelyik nem tőlük származik. Szüntessük meg ezt a szintetikus egységet, és a „nyelv" tömbje azonnal darabjaira esik szét, minden szó saját magányába vonul vissza, de elveszíti egységét is – különböző egymással érintkezni képtelen jelentésekké darabolódik fel. A nyelv szabályai tehát a mondat szabad kivetítésének belsejében alakulnak ki; beszéd közben alkotom meg a nyelvtant; a szabadság az egyetlen lehetséges alapja a nyelv szabályainak. Egyébként *kinek* a számára léteznek a nyelv szabályai? Paulhan

[72] Brice Parain: *Essai sur le logos platonicien,* Párizs, Gallimard, 1942.

megadta a választ: nem annak, aki beszél, hanem annak, aki a beszédet hallgatja. A beszélő egy *jelentés* választása, ez a személy a szavak rendjét csak annyiban ragadja meg, amennyiben *létrehozza azt*.[73] S csak azokat a viszonyokat lesz képes érzékelni ebben a szervezett egységben, amelyeket ő maga létesített. Ha ezt követően azt tapasztaljuk, hogy kettő vagy több szó között nem *egy*, hanem több meghatározott kapcsolat létesül, és abból jelentések sokasága származik, melyek egyetlen mondaton belül hierarchiába rendeződnek vagy ellentétbe kerülnek egymással, röviden, ha felfedezzük benne az „ördög részét", az csak a két alábbi feltétel teljesülésével lehetséges: 1.a szavakat egy szabad jelentésösszekapcsolásnak kell egybefognia és megjelenítenie; 2. ezt a szintézist *kívülről* kell látni, vagyis a *másiknak* kell látnia, és a lehetséges jelentések hipotetikus kibontásának folyamatában. Ebben az esetben *először* minden szót jelentések kereszteződéseként ragadunk meg egy ugyanilyen módon megragadott szóhoz kötötten. Vagyis *többértelmű* jelentést fogunk tulajdonítani a szónak. Ekkor az *igazi* jelentés megragadása, vagyis a beszélő által kifejezetten szándékolt jelentésé háttérbe szoríthatja vagy alárendelheti magának a többi jelentést, de nem fogja eltörölni azokat. A nyelv tehát, amely *számomra* szabad kivetítés, a *másik számára* is sajátos törvényszerűségekkel rendelkezik. Ezek a törvényszerűségek pedig csak egy eredendő szintézisen belül játszhatnak szerepet. Ezzel megragadtuk azt a különbséget, amely a „mondat" eseménye és egy természeti esemény között áll fenn. A természeti tény olyan törvénynek megfelelően jön létre, amelyet ez a tény megnyilvánít ugyan, de a törvény csupán a létrejövés külsődleges szabályát alkotja, amelynek az adott tény csak egy példánya. A „mondat" mint esemény azonban saját szerveződésének törvényét önmagában hordozza, s a szavak közötti megfelelő kapcsolatok csak a *jelölés* szabad kivetítésén belül bukkanhatnak fel. A beszédnek nem lehetnek szabályai azelőtt, hogy beszélnénk. S minden beszéd a jelölés szabad kivetítése, amely egy személyes önmagáért-való felől járul a dolgokhoz, és ennek az önmagáért-valónak a teljes szituációja alapján kell értelmeznünk azt. A szituáció az első, amelynek alapján a mondat *értelmét* megértem, és ezt az értelmet nem önmagában kell tekintenem, egy adottság mintájára, hanem az eszközökön való túllépés keretében, választott célnak. Ez az egyetlen *valóság*, amellyel a nyelvészek munkájuk során találkozhatnak. E valóságból kiindulva visszafelé haladó elemzésekkel bizonyos általánosabb, egyszerűbb struktúrákat lehet napvilágra hozni, melyek törvényadó sémákként léteznek. Ezek a sémák azonban, amelyek például a dialektus törvényszerűségeit alkotják, önmagukban csupán absztraktumok. Nem vezérlik a mondatok

[73] Itt persze egyszerűsítek: természetesen mondatokkal is kifejezhetjük gondolatainkat. De ez azért van, mert bizonyos mértékig képes vagyok a másik nézőpontját felvenni mondataimmal szemben, pontosan úgy, ahogy testemmel szemben.

létrehozását, nem öntőformák, amelyekben a mondat elnyerheti a maga formáját, kizárólag a mondatban és a mondat által léteznek. Ebben az értelemben a mondat úgy jelenik meg, mint amely szabadon találja fel saját törvényeit. Itt egészen egyszerűen a szituáció alapvető jellemzőjével állunk szemben: a mondat szabad kivetítése az adotton mint olyanon (a nyelvi apparátuson) való túllépésével megjeleníti az adottat mint *ezt* az adottat (a mondatszerkesztés és a dialektusra jellemző kiejtés törvényeit). A mondat szabad kivetítése azonban pontosan azt a szándékot jelenti, hogy elérjük *ezt az adottat-itt*, nem egy tetszőleges állítást jelent tehát, hanem egy még nem létező cél megcélzását olyan létező eszközökön keresztül, amelyeket éppen a mondat kivetítése tesz eszközökké. A mondat tehát szavak elrendezése, amelyek csak elrendezésük révén válnak *ezekké a szavakká*. Ezt nagyon jól érezték a nyelvészek és pszichológusok, s zavarodottságuk éppen a saját állításaikkal szembeni bizonyíték: úgy gondolták, hogy valamiféle körkörösségre bukkantak a beszédben, mivel ahhoz, hogy beszéljünk, már értenünk kell a benne megfogalmazódó gondolatot. Ám hogyan érthetnénk meg ezt a gondolatot – mint fogalmakban kifejtett és rögzített valóságot –, ha nem éppen úgy, hogy beszélünk? A nyelv tehát a gondolkodásra utal, a gondolkodás pedig a nyelvre. Az elmondottak alapján azonban belátható, hogy nincs itt semmiféle körkörösség, vagy inkább hogy a körkörösség – amelytől olyan puszta pszichikai idólumok kiötlésével reméltek megszabadulni, mint a verbális kép vagy a képek és szavak nélküli gondolkodás – nem kizárólag a nyelvre jellemző: a körkörösség a szituáció általános jellemzője. Nem jelent mást, mint a jelen, a jövő és a múlt ek-sztatikus összefüggését, vagyis azt, hogy a létező meghatározza a még-nem-létezőt és a még-nem-létező ugyanígy meghatározza a létezőt. Ezek után már könnyű felfedezni azokat az absztrakt műveleti sémákat, amelyek a mondat érvényes igazságát képviselik majd: a dialektus sémáját, a nemzeti nyelv sémáját és az általánosságban vett nyelvi sémát. Ezek a sémák azonban nem léteznek a konkrét mondat előtt, hanem már önmagukban is az *Unselbstständigkeit* érzését keltik, mindig csak megtestesült formában léteznek, megtestesülésükben pedig egy szabadság tartja fenn őket. Persze a nyelv itt csak egy társadalmi és egyetemes technika példájaként szolgál. Ugyanez lenne a helyzet az összes többi technika esetében: a fejszecsapás tárja fel a fejszét, a kalapálás tárja fel a kalapácsot. Egy sítanfolyam alatt fel lehet fedezni a síelés francia módszerét, és ebben a módszerben a síelés mint emberi lehetőség általános módját. Ez az emberi módozat azonban önmagában semmi, csak *potencialitásban* létezik, s a síelő *aktuális* és konkrét módján testesül és mutatkozik meg. Mindez biztosítja, hogy felvázoljuk az individuum és a faj közötti viszonyokat. Az emberi faj nélkül nincs semmilyen igazság, ez bizonyos; nélküle csak egyéni választások irracionális és esetleges kavalkádja maradna, amelyeknek semmilyen

törvényszerűséget nem tudnánk tulajdonítani. Ha létezik valamiféle igazság, amely egyesíti az egyéni választásokat, akkor azt csak az emberi faj tudja nyújtani számunkra. Ha azonban a faj az egyén igazsága is, amely nem lehet valami *adottság* az individuumban, szintén ellentmondásba keveredünk. Ahogy a nyelv szabályait is csak a mondat konkrét szabad kivetítése tartja fenn és testesíti meg, ugyanúgy az emberi faj – mint sajátos technikák együttese, amellyel az emberi aktivitás meghatározható – sem előzi meg az individuumot, amely kinyilvánítja, ahogy például egy bizonyos test esése a testek esésének törvényszerűségét példázza. Az emberi faj tehát olyan absztrakt viszonyok együttese, amelyet a szabad individuális választás tart fenn. Ahhoz, hogy az önmagáért-való *személyként* válassza magát, olyan belső szerveződést kell létrehoznia, amelyen túllép saját maga felé, s ez a belső technikai szerveződés alkotja benne a nemzeti vagy emberi jelleget.

Ám legyen, mondják majd. De ezzel kibújtunk a probléma alól. Mert ezeket a nyelvi és technikai szerveződéseket nem az önmagáért-való alkotta önmaga elérésére: a másiktól vette át őket. Az egyeztetés szabálya persze nem létezik a konkrét participiumok szabad összehangolásán túl, amelyet egy egyedi jelölés célja határoz meg. Ám mihelyt ezt a szabályt alkalmazom, azt már másoktól tanultam, mivel mások hozták létre saját személyes kivetülésükben azt, amit én a magam céljaira használok. Az én nyelvem tehát alá van rendelve a másik nyelvének és végső soron a nemzeti nyelvnek.

Mindezt egy pillanatig sem akarjuk tagadni. S nem is arról van szó, hogy az önmagáért-valóról azt a látszatot akarnánk kelteni, hogy létének szabad alapját alkotja: az önmagáért-való szabad, de bizonyos *feltételek* mellett, s a szituáció fogalmával éppen a feltételeknek és a szabadságnak ezt a viszonyát próbáljuk pontosítani. Amit az imént megállapítottunk, az csak egy része a valóságnak. Megmutattuk, hogy azoknak a jelentéseknek a létezése, melyek nem az önmagáért-valóból erednek, nem lehetnek a szabadság külső határai. Az önmagáért-való nem először ember, hogy csak utána legyen saját maga, és nem egy *a priori* adott emberi lényeg alapján válik saját magává. Épp ellenkezőleg, az önmagáért-való azzal a törekvésével tartja fenn bizonyos társadalmi és absztrakt jellemzők létezését, melyek belőle *egy embert* csinálnak, s amelyekkel önmagát személyes önmagává próbálja tenni, s a szükségszerű kapcsolódások, amelyek megfelelnek az emberi lényeg összetevőinek, csak a szabad választás alapján jelennek meg. Ebben az értelemben minden egyes önmagáért-való létében felelős az emberi faj létezéséért. Ám arra a tagadhatatlan tényre még magyarázattal kell szolgálnunk, hogy az önmagáért-való csak olyan jelentéseken túl képes önmagát választani, amelyeknek nem ő az eredete. Minden önmagáért-való csak úgy önmagáért-való, hogy önmagát a nemzetiségen és a fajon túl választja, ahogy

beszélni is csak úgy beszél, hogy a jelölést a szintaxison és a morfémákon túl választja. Ez a „túl" elegendő ahhoz, hogy biztosítsa teljes függetlenségét a struktúráktól, amelyeken túllép, de a *túl*-ban ettől függetlenül még *ezekhez* a struktúrákhoz képest alakul ki. Mit jelent mindez? Azt, hogy az önmagáért-való egy olyan világban bukkan fel, amelyik más önmagáért-valók számára van. Ez az *adott*. S ugyanebből kifolyólag, mint láthattuk, a világ értelme az önmagáért-való számára *elidegenített*. Ez pontosan azt jelenti, hogy olyan *értelmek* jelenlétében találja magát, amelyeket nem ő alkot. Olyan világban bukkan fel, amely minden értelemben *már nézettként*, felosztottként, kifejtettként, megdolgozottként adódik számára, és szervezettségét magát is már meghatározzák ezek a műveletek. Már magában az aktusban is, amellyel saját idejét kibontja, egy olyan világban temporalizálódik, amelynek temporális értelmét már más temporalizációk előzetesen meghatározták: ez az egyidejűség ténye. Itt nem a szabadság határáról van szó, inkább arról, hogy az önmagáért-valónak *itt, ebben a világban* kell szabadnak lennie, és ezekre a körülményekre való tekintettel – és nem *ad libitum* – kell önmagát választania. Másrészt azonban, amikor az önmagáért-való felbukkan, mégsem *elszenvedi* a másik létezését, hanem arra kényszerül, hogy egy választás formájában mutatkozzon meg a másik számára. Mert egy választáson keresztül ragadja meg a másikat szubjektum-másiknak és objektum-másiknak is.[74] Amíg a másik tekintet-másik a számára, addig nem vetődhet fel a *technikák* vagy az idegen jelentések kérdése. Az önmagáért-való a világegyetem egy tárgyaként tapasztalja magát a másik tekintetében. Mihelyt azonban a másikon saját céljai felé túllépve transzcendált-transzcendenciát csinál belőle, akkor az, ami eddig az adotton a célok felé való szabad túllépés volt, most jelentésteli magatartásmód és világban adott dolog formájában (az önmagában-valóba rögzült formában) jelenik meg számára. Az objektum-másik *célok mutatójává* válik, s szabad kivetülésével az önmagáért-való egy olyan világba veti magát, amelyben bizonyos magatartásmód-tárgyak bizonyos célokat jelölnek ki. Transzcendált-transzcendenciaként tehát a másik jelenléte az eszközöktől a célokig terjedő *adott* együtteseket nyújt számára. S mivel az eszközök döntenek a célokról és a célok az eszközökről, az objektum-másikkal szembeni felbukkanásával az önmagáért-való azt éri el, hogy célok bukkannak fel előtte a világban. Célokkal benépesített világba érkezik tehát. Ám ha az önmagáért-való tekintete előtt így jelennek meg a technikák és a célok, akkor nyilvánvaló, hogy azok csak az önmagáért-valónak a másikkal szembeni szabad pozíciófelvételétől válnak *technikákká*. A másik önmagában nem képes előidézni, hogy kivetülései

[74] Később látni fogjuk, hogy a probléma ennél összetettebb. Most azonban elegendő ennyit megállapítanunk.

az önmagáért-valónak technikák formájában jelenjenek meg, következésképpen *a másik számára*, amennyiben saját lehetőségei felé transzcendálja magát, *nem létezik technika*, csak konkrét *tett*, amely saját egyéni célja alapján határozódik meg. A cipész, aki cipőt talpal, nem érzi úgy, hogy „éppen egy technikát alkalmaz", csupán úgy ragadja meg a szituációt, mint amely ezt és ezt a cselekedetet követeli meg, az adott bőrdarabot ragadja meg olyan formában, hogy egy szöget kell beleverni stb. A világban az önmagáért-való *által bukkannak fel* a technikák *a másiknak mint transzcendált-transzcendenciának a magatartásmódjaiként*, amikor pozíciót vesz fel a másikkal szemben. Csak ebben a pillanatban jelennek meg a világban polgárok és munkások, franciák és németek, s végső soron emberek. Így tehát az önmagáért-való a felelős azért, hogy a másik magatartásmódjai a világban technikák formájában tárulnak fel. Azt nem tudja elérni, hogy a világot, amelyben megszületik, előzetesen *ez* vagy *az a technika* munkálja meg (nem tudja elérni, hogy olyan világban jelenjen meg, amelyik „kapitalista" vagy „a természetes gazdaság szabályozza" vagy „élősködő civilizáció" legyen), ám azt eléri, hogy amit a másik szabad kivetülésnek él meg, az *kívül* létezik egy technika formájában, mivel önmagát azzá teszi, akinek a révén egy kívüli járul a másikhoz. Az önmagáért-való tehát önmagát választva és önmagát historizálva a világot is historizálja, és előidézi, hogy a világot technikái *keltezzék*. Innentől kezdve azonban, mivel a technikák tárgyakként jelennek meg, az önmagáért-való már azt választhatja, hogy elsajátítja őket. Amikor megjelenik egy világban, amelyben Pierre és Paul egy bizonyos módon beszélnek, a jobboldalon közlekednek, mikor biciklin vagy autóban ülnek stb., az önmagáért-való ezekből a szabad magatartásmódokból jelentéssel bíró tárgyakat alkot, vagyis olyan világot, amelyben a jobboldalon közlekedünk, amelyben franciául beszélünk stb.; előidézi, hogy a másik cselekedetének belső törvényszerűségei, amelyeket egy kivetülésben elkötelezett szabadság alapozott meg és tartott fenn, egy magatartásmód-tárgy objektív szabályaivá váljanak, és ezek a szabályok egyetemesen érvényesek legyenek minden ezzel analóg magatartásmódra; a magatartásmódok alapja avagy a cselekvő-tárgy egyébként *tetszőlegessé* válna. Ez a historializálódás, amely szabad választásának hatására következik be, egyáltalán nem korlátozza szabadságát: épp ellenkezőleg, szabadsága éppen *ebben a világban-itt* és nem egy másikban jut egyáltalán szerephez, és ebben a világban való létezése kapcsán válhat egyáltalán kérdésessé. Mert szabadnak lenni nem azt jelenti, hogy megválasztjuk, melyik történelmi korszakban bukkanjunk fel – aminek semmi értelme nem lenne –, hanem hogy önmagunkat választjuk a világban, akármelyik is legyen az. Tehát értelmetlen lenne azt állítani, hogy a technikák egy bizonyos *állapota* korlátot jelenthet az ember lehetőségei számára. Persze Duns Scotus kortársa nem ismerte az autót vagy a repülőgépet, de

egy ilyen ember csak a *mi* szempontunkból mutatkozik tudatlannak, akik őt privatív módon egy olyan világ alapján ragadjuk meg, amelyben már létezik autó és repülőgép. Számára, aki semmilyen viszonyban nem áll ezekkel a tárgyakkal és a rájuk vonatkozó technikákkal, itt csak egy abszolút, elgondolhatatlan és feltárhatatlan semmi van. Egy ilyen semmi pedig *egyáltalán nem képes korlátozni* az önmagát választó önmagáért-valót: nem lehet hiányként megragadni, akárhonnan tekintsük is. Az önmagáért-való, aki Duns Scotus korszakában historizálja magát, egy létteljesség belsejében semmíti magát, vagyis egy olyan világ belsejében, amelyik a miénkhez hasonlóan *mindaz, ami csak lehet*. Értelmetlen lenne azt mondani, hogy a nehéztüzérség akadályozta meg az albigenseket abban, hogy ellenálljanak Simon de Monfort-nak: hiszen Trenceval hercege vagy Toulouse grófja úgy választotta önmagát, hogy egy olyan világban legyenek, amelyben nem volt helye a tüzérségnek, politikájukat abban a világban-ott találták ki, abban a világban alkották meg a katonai ellenállásra vonatkozó tervüket, *abban a világban* választották magukat a katarok szimpatizánsaiként. S mivel csak azok voltak, aminek választották magukat, ezért egy olyan világban voltak *abszolút módon*, amelyik ugyanúgy teljes volt, mint a páncélos hadosztályoké vagy a Royal Air Force-é. Ami a materiális technikákra érvényes, az éppúgy érvényes a finomabb technikákra is: a tény, hogy Languedoc kisnemeseként létezem VI. Rajmund idején, nem *determinál* engem, ha egyszerűen csak elhelyez a *feudális világban*, amelyben egy ilyen nemes él, avagy önmagát választja. Csak akkor mutatkozik valamitől megfosztottnak, ha elkövetjük azt a hibát, hogy a *Francia* és a Dél egykori területeit a mai egységes Franciaország nézőpontjából tekintjük. A feudális világ VI. Rajmund vazallus nemesének a választási lehetőségek végtelenét kínálta, mi sem rendelkezünk többel. Gyakran felvetődik egy ugyanilyen értelmetlen kérdés utópikus álmodozásainkban: mi lett volna, ha Descartes ismeri a mai fizikát? Ezzel azt feltételezzük, hogy Descartes egy olyan *a priori* természettel rendelkezik, amelyet korának tudományos színvonala csak többé-kevésbé korlátoz és határoz meg, s hogy ezt a nyers természetet át tudnánk szállítani mai korunkba, amelyben azután reagálna a mi bőségesebb és pontosabb ismereteinkre. Ám elfelejtjük, hogy Descartes az, amit létéül választott, hogy Descartes önmaga abszolút választása az ismeretek és technikák egy adott világa alapján, amelyet ez a választás egyszerre felvállal és megvilágít. Descartes egy abszolútum, egy abszolút időponttal kitüntetve, s teljesen elképzelhetetlen egy másik időpontban, mert ő hozta létre ezt az időpontot azzal, hogy önmagát létrehozta. Ő és nem egy másik ember határozta meg a matematikai ismeretek közvetlenül érvényes állapotát, s nem puszta számbavétellel, amely semmilyen nézőpont és semmilyen koordináta-tengelyhez nem igazodva zajlott, hanem úgy, hogy lefektette az analitikus geometria

alapelveit, vagyis éppen annak a koordináta-tengelynek a megtalálásával, amely az ismeretek akkori állapotának meghatározását biztosította. Itt is a szabad feltalálás és a jövő biztosítja, hogy megvilágításba helyezzük a jelent, a technikának egy cél szempontjából történő tökéletesítése biztosítja a technika állapotának értékelését.

Amikor tehát az önmagáért-való az objektum-másikkal szemben állítja önmagát, ugyanakkor felfedezi a *technikákat* is. Innentől kezdve már képes elsajátítani, vagyis *interiorizálni* azokat. Ám ezzel együtt: 1. a technikát használva túllép a technikán egy cél felé, mindig túl van azon a technikán, amelyet éppen használ; 2. mivel a technika interiorizálódik, amely eddig egy tetszőleges objektum-másik puszta jelentéssel bíró és rögzített magatartásmódja volt, ezért elveszti technika-jellegét, egyszerűen integrálódik az adotton való szabad túllépésbe a célok felé. A technikát visszanyeri és fenntartja a szabadság, amely megalapozza, ahogy a dialektust vagy a nyelvezetet is visszanyeri a mondat szabad kivetítése és az tartja fenn. A feudalizmus mint emberek közötti technikai viszony nem létezik, puszta absztrakció, amelyet a hűbéres hűbérúrhoz való ezernyi individuális viszonyulása tart fenn és halad meg. Ezzel nem valamiféle történelmi nominalizmushoz akarunk eljutni. Nem azt akarjuk mondani, hogy a feudalizmus csupán a vazallusok és a hűbérurak viszonyainak összessége. Éppen hogy e viszonyok absztrakt struktúrájának gondoljuk; a korszak emberének minden kivetülése ezen az absztrakt momentumon lép túl a konkrét felé, csak úgy valósulhat meg. Nem szükséges ezernyi részleges tapasztalatból általánosítanunk, hogy megállapítsuk a feudális technika alapelveit, mivel az szükségszerűen és teljes mértékben benne létezik minden egyes individuális magatartásban, és minden egyes magatartásmód kapcsán napvilágra hozható. De csak azért van ott, hogy túllépjenek rajta. Ugyanígy, az önmagáért-való sem lenne személy, vagyis célok választása, ha nem lenne egyszersmind ember is, egy nemzetnek, egy osztálynak, egy családnak stb. a tagja. De ezek absztrakt struktúrák, amelyeket kivetülésével tart fenn, és kivetülésekor túllép rajtuk. Franciává, délvidékivé, munkássá teszi magát, hogy ezeknek a meghatározottságoknak a horizontján *önmaga* legyen. S a világ, amely számára feltárul, hasonlóképpen az elsajátított technikáknak megfelelő jelentésekkel van ellátva, amikor megjelenik. Franciák-számára-való-világnak, munkások-számára-való-világnak stb. jelenik meg – mindazokkal a jellemzőkkel együtt, amelyek egyáltalán kibonthatók belőle. Ezek a jellemzők azonban nem rendelkeznek „Selbstständigkeit"-tal: csak az *ő* világa, vagyis az *ő* céljai által megvilágított világ tárulhat fel franciának, proletárnak stb.

A másik létezése mégis faktikus határa szabadságomnak. Ugyanis a másik felbukkanásával bizonyos meghatározottságok jelennek meg, amelyek anélkül

vagyok, hogy választottam volna őket. Zsidó vagy árja vagyok, szép vagy csúnya, félkarú stb. Mindez a *másik számára* vagyok, anélkül, hogy egyáltalán remélhetném, hogy megértem azt az értelmet, amellyel ily módon *kívül* rendelkezem, nemhogy meg is tudnám változtatni azt. Csak a nyelvből tudom meg, mi vagyok, s mindig csak egy üres intenció tárgyaként: az erre vonatkozó szemlélet egyszer s mindenkorra meg van tagadva tőlem. Ha rasszom vagy külsőm csak egy kép lenne a másikban, vagy csak a másik rólam alkotott véleménye, hamar elintézhetnénk a dolgot: de láttuk, hogy itt olyan objektív jellemzőkről van szó, amelyek másik számára létemben magában határoznak meg. Mihelyt egy tőlem különböző szabadság bukkan fel előttem, egy másik létdimenzióban kezdek létezni, s ekkor már nem arról van szó, hogy a nyers létezőket értelemmel kell felruháznom, s nem is arról, hogy magam számára vissza kell nyernem azokat az értelmeket, amelyekkel mások ruháztak fel bizonyos tárgyakat, hanem azt tapasztalom, hogy engem ruháznak fel értelemmel, és képtelen vagyok visszanyerni azt az értelmet, amellyel rendelkezem, mert legfeljebb csak üres jelzések formájában adott számomra. Ily módon – ebben az új dimenzióban – valami *adott* létezik *számomra* önmagammal kapcsolatban, minthogy azt a létet, ami vagyok, *elszenvedem* – anélkül van, hogy általam *léteznék*. Csupán értesülök róla és elszenvedem azokban a viszonyokban és által, amelyekre másokkal lépek, felém irányuló magatartásmódjaikban és által. Eredendően az ezernyi tiltó és ellenálló viselkedés alkalmával találkozom vele,vele, hiszen minden pillanatban beleütközöm: mivel *fiatalkorú* vagyok, nem rendelkezem ezekkel és ezekkel a jogokkal, mivel *zsidó vagyok*, bizonyos társadalmakban meg vagyok fosztva bizonyos lehetőségektől stb. Mégsem tudom magam *semmilyen* módon zsidónak vagy fiatalkorúnak vagy páriának érezni, olyannyira nem, hogy reagálni tudok ezekre a tilalmakra, kijelentve, hogy például a rassz pusztán és egyszerűen csak egy kollektív képzet, s hogy csak individuumok léteznek. Itt tehát hirtelen személyiségem teljes elidegenedésével találkozom: valami olyan vagyok, amit nem választottam. Milyen következménye van mindennek a szituációra nézve?

El kell ismernünk, hogy itt valóban szabadságunk *valós* határára leltünk, vagyis egy olyan létmódra, amely úgy adódik számunkra, hogy nem szabadságunk az alapja. Pontosan látnunk kell azonban: ez az adott határ nem mások *cselekedetéből* származik. Az előző fejezetben megállapítottuk, hogy a kínzás nem foszt meg szabadságunktól: *szabadon* engedünk neki. Általánosabban, ha egy tiltással találkozom az utcán: „Zsidóknak tilos a belépés!", „Zsidó étterem, árjáknak tilos a belépés!" stb., akkor a fenti esettel van dolgom (a kollektív technikákkal), s ennek a tiltásnak csak szabad választásom alapján és által lehet értelme. A szabadon választott lehetőségek alapján megszeghetem a tiltást, semmibe vehetem, vagy épp ellenkezőleg, kényszerítő hatással ruházhatom fel,

s ez csak azért tud fennmaradni, mert engedelmeskedem neki. Ettől kétségtelenül teljesen megmarad „idegen akaratból eredő" jellege, kétségtelen, hogy a „*tárgyként kezel engem*" sajátos struktúrájával rendelkezik, s ezzel egy transzcendencia nyilvánul meg benne, amely transzcendál engem. Ennek ellenére azonban csak saját választásom keretei között testesül meg az *én* univerzumomban, és csak a saját választásom keretei között veszíti el kényszerítő erejét, s aszerint, hogy minden körülmények között az életet részesítem-e előnyben a halállal szemben, vagy bizonyos esetekben inkább a halált választom, mint ami az élet bizonyos fajtáinál még mindig jobb stb. Szabadságom igazi határa pusztán és egyszerűen abban a tényben rejlik, hogy a másik objektum-másikként ragad meg, s az ezzel járó tényben, hogy szituációm a másik számára megszűnik szituáció lenni és olyan objektív formává válik, amelyben én objektív struktúraként létezem. Szituációmnak ez az elidegenítő objektiválása alkotja szituációm állandó és sajátos határát, éppúgy, ahogy önmagáért-való-létem másikért-valólétté objektiválása alkotja létem határát. Ez a két határ képviseli szabadságom korlátait. Egyszóval a másik létezésének tényéből kifolyólag olyan szituációban létezem, amely *egy kívüllel rendelkezik*, és amelynek ugyanebből a tényből kifolyólag elidegenítő hatása van, amelytől sehogyan sem tudom megfosztani a szituációt, sőt, még közvetlenül hatni sem tudok rá. Szabadságom számára ezt a határt, mint láttuk, a másik puszta és egyszerű létezése állítja fel, vagyis az a *tény*, hogy transzcendenciám egy transzcendencia számára létezik. Egy nagyon fontos igazságot ragadtunk tehát meg: az imént láthattuk, amikor az önmagáért-való-létezés keretei között maradtunk, hogy csak szabadságom képes határt szabni szabadságomnak, most pedig, amikor a másik létezését is bevontuk látókörünkbe, azt látjuk, hogy szabadságom ezen az új síkon ugyancsak egy szabadságban leli meg határait, a másik szabadságában. Tehát bármelyik síkra helyezkedjünk is, a szabadságnak csak egy másik szabadság szabhatja meg a határát. Ahogy Spinoza szerint a gondolkodásnak csak a gondolkodás szabhat határt, ugyanúgy a szabadságot is csak a szabadság korlátozhatja, s ez a korlátozás mint belső végesség abból a *tényből* fakad, hogy a szabadság nem képes nem szabadság lenni, vagyis hogy szabadságra van ítélve; külső végességként pedig abból a *tényből*, hogy mint szabadság más szabadságok számára van, amelyek szabadon ragadják meg a maguk saját céljai szerint.

Miután mindezt megállapítottuk, meg kell jegyeznünk, hogy a szituációnak ez az elidegenítése nem valamilyen belső hiányosság, sem pedig az adottnak mint nyers ellenállásnak a szituációmba való behatolása. Épp ellenkezőleg, az elidegenítés sem nem belső módosulás, sem nem a szituáció részleges megváltozása, a temporalizáció folyamán nem jelenik meg, és soha nem egy szituáción *belül* találkozom vele, ezért soha nem nyújtja magát szemléletem számára.

Eleve megvonja magát tőlem, mivel ő maga a szituáció külsődlegessége, vagyis a szituáció másikért-kívül-léte. Itt tehát általában minden szituáció alapvető jellemzőjéről van szó. Ez a jellemző nem a szituáció tartalmára vonatkozik, hanem csak *a szituációban lévő személy* fogadja el és nyeri vissza. Szabad választásunk értelme tehát az, hogy olyan szituáció felbukkanását idézzük elő, amely ezt a külsődlegessé válást kifejezésre juttatja, és amelynek alapvető jellemzője, hogy *elidegenített*, vagyis, hogy önmagában való formaként a másik számára létezik. Nem tudunk mentesülni ettől az elidegenítéstől, mivel értelmetlen lenne akár csak elképzelni is, hogy nem szituációban létezünk. S nem egy belső ellenállásban mutatkozik meg, épp ellenkezőleg, megragadhatatlan voltában és által tapasztaljuk meg. Tehát nem elénk tornyosuló akadályt képez, amellyel szabadságunk szemben találná magát, hanem egyfajta centrifugális erőt képvisel szabadságunk természetében magában, egyfajta gyengeséget annak anyagában, aminek köszönhetően mindennek, amire vállalkozik, mindig lesz olyan arca, amelyet nem ő választott, amely megvonja magát tőle, és amely puszta másik számára lét. A szabadság, amely szabadság akar lenni, csak úgy képes erre, ha ugyanakkor ezt a jellemzőt is akarja. Mégsem tartozik a szabadság *természetéhez*, mert nincs itt semmiféle természet. Egyébként, ha lenne is, akkor sem tudnánk levezetni belőle, mert mások létezése egy teljesen esetleges tény. Másokkal szemben szabadságként jönni világra annyit jelent, hogy eleve elidegeníthetők vagyunk, amikor világra jövünk. Ha szabadok akarunk lenni, akkor ebben a világban-itt választjuk a létezést másokkal szemben. Aki így akarja önmagát, az egyben szabadsága *passióját* is akarni fogja.

Másrészről az elidegenített szituációt és saját elidegenített-létemet én nem objektív módon fedezem fel és nem pusztán konstatálom. Mint az imént láthattuk, először is minden, ami elidegenített, eleve a *másik számára* létezik. Azonkívül még ha lehetséges volna is a puszta konstatálása, akkor sem lenne elegendő. Nem tudom *megtapasztalni* ezt az elidegenítettséget anélkül, hogy ugyanakkor a másikat *el ne ismerjem* mint transzcendenciát. Ennek az elismerésnek pedig, mint láttuk, semmi értelme nem lenne, ha nem a másik szabadságának *szabad* elismerése lenne. A másiknak ezzel a *szabad* elismerésével, amit elidegenítettségemről szerzett tapasztalatomon keresztül hajtok végre, saját másikért-való-létemet *vállalom fel*, és pontosan azért vállalom fel, mert az közös vonásom a másikkal. A másikat tehát csak úgy tudom szabadságként megragadni, ha szabad kivetülésben ragadom meg mint olyat (ugyanis mindig lehetséges marad, hogy a másikat szabadon tárgyként ragadjam meg), s a másik *elismerésének* szabad kivetülése semmiben sem különbözik saját másikért-való-létem szabad felvállalásától. Így tehát szabadságom bizonyos módon visszanyeri magának saját határait, minthogy csak annyiban tudom magam a másik által be-

határoltként megragadni, amennyiben a másik számomra létezik, és csak annyiban tudom előidézni, hogy a másik elismert szubjektivitásként létezzen számomra, amennyiben saját másikért-való-létemet felvállalom. Nincs itt semmilyen körkörösség, hanem csak arról van szó, hogy e megtapasztalt elidegenített-létnek a szabad felvállalásával hirtelen előidézem, hogy a másik transzcendenciája mint olyan számomra létezzen. Csak az antiszemiták *szabadságának* elismerésével (bárhogyan éljenek is vele) és a *zsidó-lét* felvállalásával létezem számukra, a *zsidó-lét* csak így jelenhet meg a szituáció objektív külső határaként. Ha azonban úgy tartja kedvem, puszta *tárgyaknak* tekintem őket, s akkor zsidólétem azonnal el is tűnik, hogy átadja helyét a szabad minőséggel felruházhatatlan transzcendencia egyszerű léttudatának. Másokat elismerni, és – ha zsidó vagyok – saját zsidó-létemet felvállalni ugyanazt jelenti. A másik szabadsága tehát határokat szab szituációmnak, de ezeket a határokat csak akkor tudom *megtapasztalni*, ha magamra veszem a másikért-való-létet, ami vagyok, és ha értelmet adok neki azoknak a céloknak a fényében, amelyeket választottam. S persze maga ez a felvállalás is *elidegenített*, ennek is megvan a maga *kívülije*, ám csak általa tudom kívüliként megtapasztalni kívül-létemet.

Hogyan fogom akkor egyáltalán megtapasztalni létem objektív határait – zsidó, árja, csúnya, szép, király, hivatalnok, érinthetetlen stb. –, ha a nyelv világosít fel azokról a dolgokról, amik az *én* határaim? Nem úgy, ahogy az érzékelésben *megragadom* a szépséget, a csúnyaságot, a másik rasszát, sem úgy, ahogy ennek és ennek a lehetőségnek az irányába való kivetülésem(nek a) nem-tételező tudatával rendelkezem. Ezeknek az objektív jellemzőknek nem feltétlenül kell *absztraktnak* lenniük: az egyik absztrakt, a másik nem. Szépségemet vagy csúnyaságomat, vagy vonásaim kifejezéstelenségét a másik azok teljes konkrétságában ragadja meg, és nyelve ezt a konkrétságot jelzi számomra, én pedig reménytelenül e konkrétság felé törekszem. Egyáltalán nem valamilyen absztrakcióról van itt tehát szó, hanem bizonyos struktúrák összességéről, amelyek közül néhány absztrakt, de teljességük abszolút konkrétum, egy olyan összességről tehát, amelyről csak azt jelzik, hogy eleve megvonja magát tőlem. Ez az, ami *vagyok*. Márpedig a második rész elején megállapítottuk, hogy az önmagáért-való semmi nem képes *lenni*. Önmagam számára semmivel sem vagyok inkább tanár vagy pincér, mint szép vagy csúnya, zsidó vagy árja, szellemes, vulgáris vagy kimért. Ezeket a jellemzőket fogjuk *megvalósíthatatlan* tulajdonságoknak nevezni. Óvakodnunk kell attól, hogy összekeverjük őket a *képzeletbeli* tulajdonságokkal. Teljesen valóságos létezőkről van ugyanis szó, amelyek a létezők számára valóságosan *adottak*, bár azok mégsem e jellemzők formájában *léteznek*. Viszont én magam, aki azok *vagyok*, szintén nem tudom valósággossá tenni őket: mikor valaki azt mondja például nekem, hogy *vulgáris* vagyok, akkor

gyakran intuitív módon másokkal kapcsolatban már megragadtam a vulgaritás természetét, ezért a „vulgáris" szót képes vagyok személyemre alkalmazni. Mégsem tudom személyemhez kötni a szó jelentését. Kétségtelenül van valami utalás egy létrehozandó kapcsolatra (ez azonban csak a vulgaritás interiorizálásával és szubjektivizálásával, vagy a *személy* objektivizálásával jöhetne létre, két olyan művelettel, amelyek a szóban forgó valóság azonnali eltűnésével járnának). Tehát *megvalósíthatatlan* tulajdonságok végtelenje vesz körül minket. Közülük néhányat távoli nyugtalanító dologként élénken érzünk. Ki ne érzett volna mélységes csalódást, amikor hosszú távollét után nem tudta *megvalósítani*, hogy „*Párizsban legyen*". A tárgyak itt vannak és segítőkésznek mutatkoznak, de én csak egy távollét vagyok, csak az a puszta semmi, amely ahhoz szükséges, hogy Párizs *legyen*. Barátaim, felebarátaim az ígéret földjének képét rajzolják elém, mikor azt mondják: „Végre itt vagy, visszatértél, Párizsban vagy!" De teljes mértékben meg van tagadva tőlem, hogy rálépjek erre az ígéret földjére. S ha az emberek többsége megérdemli a szemrehányást, hogy „kettős mércével mér", miszerint van egyszer ő és vannak mások, s ha hajlamosak azt mondani, amikor bűnösnek érzik magukat valamiért, amit előző nap felróttak másoknak, hogy „ez nem ugyanaz a dolog", mindez tehát azért van, mert valóban „nem ugyanaz a dolog". Az egyik cselekedet morális ítéletünk számára *adott tárgy*, a másik tiszta transzcendencia, amely igazolását saját létében hordozza, mivel léte választás. Az *eredmények* összehasonlításával meggyőzhetjük a cselekedet végrehajtóját, hogy „kívülről" teljesen ugyanaz a két cselekedet, de a legjobb akarattal sem képes elérni, hogy ezt az azonosságot *meg* is *valósítsa*. Innen ered a morális tudat zavarainak jó része, különösen az, hogy reménytelenül képtelenek vagyunk *igazán* megvetni magunkat, hogy nem tudjuk bűnösnek gondolni magunkat, hogy mindig különbséget érzünk a kifejezésre juttatott dolog: „Bűnös *vagyok*, vétkeztem" stb., és a valódi helyzet között. Röviden, innen ered a „hamis tudat", vagyis a rosszhiszemű tudat minden szorongása, amelynek ideálját az önmagunkról való ítélkezés alkotja, vagyis az, hogy önmagunkról a másik nézőpontját tudjuk felvenni.

A *megvalósíthatatlan* bizonyos fajtái jobban hatnak ránk, mint mások, s bizonyos fajtáit a pszichológia is képes volt leírni, ettől azonban még látnunk kell azt a tényt, hogy végtelen számú megvalósíthatatlan létezik, mivel azok csupán a szituáció fonákját képviselik.

S emellett ezek a megvalósíthatatlan dolgok nem csupán megvalósíthatatlannak mutatkoznak előttünk: ahhoz, hogy megvalósíthatatlanok legyenek, a megvalósításukra irányuló kivetülés fényében kell feltárulniuk. Erről tettünk említést az imént, amikor megmutattuk, hogy az önmagáért-való ugyanazzal az aktussal, amellyel *elismeri* a másik létezését, felvállalja saját másikért-való-létét

is. Ezzel a felvállaló kivetüléssel párhuzamosan a megvalósíthatatlan dolgok „*megvalósítandóként*" tárulnak fel. Először is a felvállalás alapvető kivetülésem perspektívájában történik: a „csúnyaság", a „rokkantság", a „rassz" stb. jelentésére nem passzív módon teszek szert, e jellemzőket – egyszerűen azért, mert jelentések – csak saját céljaim fényében tudom megragadni. Ezt fejezzük ki – bár az irányokat teljesen felcserélve – amikor azt mondjuk: a tény, hogy egy bizonyos rasszba tartozunk, *kiválthat* büszkeséget és kisebbrendűségi komplexust is. A rassz, a rokkantság, a csúnyaság valójában csak a kisebbrendűségre vagy büszkeségre vonatkozó választásom keretei között *jelenhet meg;*[75] másként fogalmazva, csak egy olyan jelentéssel együtt jelenhet meg, amellyel szabadságom ruházza fel. Ez újfent azt jelenti, hogy a másik számára *vannak* ugyan, de ettől függetlenül számomra csak úgy lehetnek, ha *választom* őket. Szabadságom törvénye lép itt életbe, amely szerint csak magamat választva létezhetem: nem választom, hogy a másik számára az legyek, ami vagyok, de csak úgy próbálhatok meg önmagam számára úgy létezni, ahogy a másiknak létezek, ha olyannak választom magam, amilyennek a másik számára megjelenek, vagyis egy választás vállalása révén. Egy zsidó nem *először* zsidó, hogy *azután* szégyellje vagy büszke legyen zsidó voltára. Zsidó létével kapcsolatos büszkesége, szégyene vagy közömbössége tárja fel számára zsidó-létét, s felvállalásának szabadon megválasztott módján kívül ez a zsidó lét semmi. Annak ellenére, hogy végtelen számú móddal rendelkezem, amellyel felvállalhatom másikért-való-létemet, egyszerűen *nem vagyok képes nem vállalni azt*: itt újra azzal a szabadságra ítéltetéssel találkozunk, amelyet fentebb *fakticitásként* határoztunk meg. Sem teljesen közömbös nem lehetek azzal szemben, ami (a másik számára) vagyok – mert az *elutasítás* nem közömbösséget jelent, hanem még mindig annak vállalását –, sem passzív módon elszenvedni nem tudom (ami bizonyos értelemben ugyanazt jelenti). A haragban, a gyűlöletben, a büszkeségben, a szégyenben, a viszolygó elutasításban vagy a derűs elfogadásban egyaránt választanom kell azt, ami vagyok.

A megvalósíthatatlan dolgok tehát „megvalósítandó-megvalósíthatatlanok" formájában tárulnak fel az önmagáért-valónak. Ettől nem veszítik el *határ*-jellegüket, épp ellenkezőleg, éppen objektív és külső határként jelennek meg *interiorizálni* valóként. Szigorú *kényszerű* jelleggel rendelkeznek tehát. Nem egy eszközről van itt szó, amely „használandónak" tárul fel annak a szabad kivetülésnek a folyamán, ami vagyok. A megvalósíthatatlan a szituációm számára *egyszerre* jelenik meg *a priori* adott határnak (mert a másik számára szabad kivetülés vagyok), és így olyan létezőként, amely nem vár arra, hogy én ruházzam

[75] Vagy céljaim teljesen más választása kapcsán.

fel létezéssel, és ugyanakkor olyanként, ami csak abban a szabad kivetülésben és által létezhet, amellyel felvállalom – mivel ez a felvállalás nyilvánvalóan a megvalósíthatatlan *számomra való megvalósítására* irányuló összes magatartásmód szintetikus organizációjával egyenlő. Ugyanakkor, mivel megvalósíthatatlannak adódik, ezért olyannak mutatkozik, ami túl van minden megvalósítására irányuló lehetséges próbálkozáson. Egy *a priori*, amely elköteleződést kíván tőlem, hogy lehessen, s teljesen csak ettől az elkötelezettségtől függ, ám eközben túl van minden megvalósítására irányuló törekvésen – mi más ez, ha nem egy *imperatívusz*? *Interiorizálni* kell, vagyis kívülről érkezik mint *teljesen kész* dolog, mégis *parancs*, amely, bármilyen legyen is, mindig csak interioritásba visszanyert exterioritásként határozható meg. Ahhoz, hogy egy parancs parancs legyen – és ne *flatus vocis* vagy puszta tényadottság, amelynek egyszerűen csak a megváltoztatására törekszünk – szabadságommal kell visszanyernem azt, szabad kivetüléseim struktúrájává kell tennem. Ám ahhoz, hogy *parancs* és ne saját céljaimra irányuló szabad mozgás legyen, szabad választásom belsejében meg kell őriznie *külsődleges* jellegét. Azt a külsődlegességet alkotja tehát, amely az önmagáértvaló minden interiorizálásra irányuló törekvésében külsődleges marad. Pontosan ez a definíciója a *megvalósítandó megvalósíthatatlannak*, s ezért adódik imperatívuszként. De még tovább mehetünk a megvalósíthatatlan leírásában: a megvalósíthatatlan valójában az *én* határom. Viszont pontosan azért, mert az *én* határom, nem lehet egy adott létező határa, csak az *én* szabadságom határa. Ez azt jelenti, hogy miközben a szabadságom szabadon választja önmagát, határait is megválasztja, vagy ha jobban tetszik, céljaim szabad választása, vagyis azé, ami magam számára vagyok, magában hordozza e választás határainak a felvállalását is, akármilyenek is legyenek ezek a határok. A választás itt is a végesség választása, ahogy azt fentebb megállapítottuk, de itt ahelyett, hogy a választott végesség belső végesség lenne, vagyis a szabadság saját meghatározása, a megvalósíthatatlanok visszanyerésével felvállalt végesség egy külső végesség. Azt választom, hogy távoli lét legyek, amely behatárolja minden választásomat és választásaim fonákját alkotja, vagyis azt választom, hogy választásomat tőle különböző dolgok határolják be. Hiába bosszankodom emiatt és próbálok bevetni minden eszközt – mint az előző részben láthattuk –, hogy ezeket a határokat újra hatalmamba kerítsem, a legelszántabb próbálkozásaim is szükségszerűen csupán az interiorizálni kívánt határok *határként* való szabad visszanyerésével végződnek. A szabadság tehát úgy nyeri vissza és úgy vezeti vissza a szituációba a megvalósíthatatlan határokat, hogy a másik szabadsága által határolt szabadságként választja önmagát. Következésképpen a szituáció külső határai *határszituációvá* válnak, vagyis a „megvalósítandó megvalósíthatatlanok" a szituáción *belül* választásom választott és e választástól menekülő

fonákjaként testesülnek meg, s ezentúl a *létezésre* irányuló elkeseredett törekvésem értelmét alkotják, annak ellenére, hogy *a priori* ezen a törekvésen túl helyezkednek el, pontosan úgy, ahogy a halál – a megvalósíthatatlan egy másik típusa, amellyel most nem kell foglalkoznunk – is határszituációvá válik, ha *az élet egyik eseményeként* tekintjük, annak ellenére, hogy egy olyan világra utal, amelyben jelenlétem és életem már nem valósul meg, vagyis az életen túlra. Az a tény, hogy az életnek *van* egy túlija, amely értelmére csak életemben és általa tehet szert, és amely mégis megvalósíthatatlan marad számomra, az a tény, hogy létezik egy szabadság az én szabadságomon túl, egy szituáció a szituációmon túl, amely számára az, amit én szituációként élek meg, csupán a világ közegében létező objektív formaként adott: íme, a határszituáció két típusa, amelyek azzal a paradox jellemzővel rendelkeznek, hogy egyszerre minden oldalról lehatárolják szabadságomat, és mégis kizárólag azzal az értelemmel bírnak, amellyel szabadságom ruházza fel őket. Az osztályra, a rasszra, a testre, a másikra, a funkcióra stb. egyfajta „valamire-való-szabad-lét" jellemző. Ezen keresztül az önmagáértvaló egyik lehetőségére vetül ki, amely minden esetben a *végső lehetőségét* alkotja: mert ez a lehetőség az *önmagát látás* lehetősége, vagyis annak a lehetősége, hogy más legyen, mint ami, hogy kívülről láthassa magát. Mindkét esetben önmagunknak valamilyen „végső" felé való kivetítéséről van szó, amely az interiorizáláson keresztül a hierarchikus rendbe szerveződő lehetőségek tematizált és elérhetetlen értelmévé válik. Képesek vagyunk azért „lenni-hogy-franciáklegyünk", azért „lenni-hogy-munkások-legyünk", egy király fia élhet azért „hogy-uralkodjon". Ittlétünk határairól és negatív *állapotairól* van szó, amelyeket fel kell vállalnunk abban az értelemben, ahogy például a cionista zsidó elszántan vállalja magáról, hogy ebbe a bizonyos zsidó rasszba tartozik, vagyis konkrétan és egyszer s mindenkorra vállalja létének állandó *elidegenítését*, ahogy a lázadó munkás a forradalomra való kivetülésével vállalja, hogy „azért-vagyunkhogy-munkások-legyünk". Később majd Heideggerhez hasonlóan azt is megállapíthatjuk – bár az általa használt „tulajdonképpeni" és a „nem-tulajdonképpeni" kifejezések implicit morális tartalmuk miatt meglehetősen kétségesek és kevéssé őszinték –, hogy az elutasítás és a menekülés, ami mindig lehetséges marad, szabad felvállalását jelenti annak, amit elutasít és ami elől menekül. A polgár tehát úgy teszi polgárrá magát, hogy tagadja, hogy lennének osztályok, a munkás úgy teszi magát munkássá, hogy állítja azok létezését és forradalmi tevékenységével megvalósítja saját „osztályban-való-létét". 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. A szabadság csupán azokba a határokba ütközik bele minden pillanatban, amelyeket ő maga állított maga elé, és amelyekről a múlt, a környezet és a technikák kapcsán beszéltünk.

E) A halálom

A halál eddig par excellence embertelennek tűnt, mivel a „fal" másik oldalán található, most azonban hirtelen egészen más nézőpontból kezdtük látni, vagyis az emberi élet egyik eseményét láttuk meg benne. Ez a változás könnyen megmagyarázható: a halál egyfajta *vég*, és minden végnek, akár kezdet, akár befejezés, *Janus-arca* van: tekinthetjük ahhoz a létsemmihez tartozónak, amely lezárja az adott folyamatot, de épp ellenkezőleg, ahhoz a sorozathoz tartozónak is, amelyet lezár, s így a létező folyamat része lesz és bizonyos értelemben a sorozat értelmének kialakításában van szerepe. Így például egy dallam utolsó akkordját mindenki részben a csönd felől tekinti, vagyis a hang semmije felől, amely a dallamot követi; bizonyos értelemben a csend is alkotórészét képezi a dallamnak, hiszen a csend, amely követni fogja, már jelen van a záróakkordban annak értelmeként. Másik oldalról tekintve azonban a létnek ahhoz a *plenum*ához tartozik, amelyet az adott dallam alkot: nélküle a dallam csak a levegőben lógna, és ez a befejezetlenség hangjegyről hangjegyre visszahatna a dallamra, hogy mindegyiket befejezetlen jelleggel ruházza fel. A halált – joggal vagy jogtalanul, ezt még nem tudjuk meghatározni – mindig is az emberi élet végpontjának tekintették. Természetes volt tehát, hogy egy olyan filozófia, amelynek a célja főként az volt, hogy az ember helyzetét az őt körülvevő abszolút embertelenhez képest határozza meg, a halált elsősorban az emberi-valóság semmibe vezető ajtajának tekintette, függetlenül attól, hogy ezt a semmit a lét abszolút megszakadásának vagy egy nem-emberi létezésnek gondolta-e el. Azt mondhatjuk tehát, hogy – a nagy realista elméleteknek megfelelően – létezett egy realista felfogás a halálról, amennyiben a halál a nem-emberivel való közvetlen kapcsolatként jelent meg. A halál így eltávolodott az emberi világtól, miközben a nem-emberi abszolútumon keresztül formálta is azt. A valóság idealista és humanista felfogása nyilván nem tudta volna tolerálni, hogy az ember szemben találja magát az embertelennel, még ha csak saját határaként is. Mert így elegendő lett volna csak ennek a határnak a nézőpontjába helyezkedni, hogy az embert a nem-emberi fénye világítsa meg.[76] A halál *visszanyerésének* idealista kísérletét elsősorban nem a filozófusok hajtották végre, hanem

[76] Lásd például Morgan realista platonizmusát *Sprarkenbrook* című művében.

az olyan költők, mint Rilke, vagy az olyan regényírók, mint Malraux. A halált elég volt olyan végpontnak tekinteni, amely *a sorozathoz tartozik*. Ha a sorozat így visszanyeri „terminus ad quem"-jét, akkor éppen ezen „ad" miatt, amely az interioritást jelzi benne, a halál az élet végének formájában interiorizálódik és humanizálódik. Akkor az ember csak az emberivel képes találkozni, az életnek nincs többé *másik oldala*, a halál emberi jelenség, az élet végső jelensége, amely még mindig élet. Mint ilyen, ellenkező irányból, az egész életre hatással van; az élet az élettel határolja le magát, s az einsteini világhoz hasonlóan „végessé, de határtalanná" válik; a halál az élet értelmévé válik, ahogy a záróakkord is a dallam értelmét alkotja. Nincs ezen mit csodálkoznunk: a halál egy adott sorozat vége, és tudjuk, hogy egy sorozat mindkét vége mindig jelen van a sorozat minden elemében. Az így visszanyert halál azonban nem marad csak emberi, hanem az *enyém* lesz, interiorizálásával individualizálódik is. Már nem az a nagy ismeretlen, amely behatárolja az embert, hanem az *én* személyes életem jelensége, amely ebből az életből egyedi életet csinál, vagyis olyan életet, amelyik nem kezdődik újra, amelyben soha nem nyerjük vissza az elmúlt pillanatot. Ezzel ugyanúgy felelőssé válok *halálomért*, mint életemért. Az életem, ahogy a halálom is, nem elmúlásom empirikus és esetleges jelensége miatt lesz az *én* életem, hanem véges jellege miatt. Rilke ezért próbál rámutatni, hogy minden ember halála hasonlít életéhez, mivel az egész egyéni élet csak előkészület volt erre a végre. Malraux a *Hódítók*ban[77] ezért mutat rá arra, hogy amikor az európai kultúra behatol az ázsiai emberek tudatába, megadva nekik haláluk értelmét, hirtelen beléjük oltja azt a lehangoló és megrészegítő igazságot, hogy „csak egy életünk van". Heideggerre maradt, hogy filozófiai formába öntse a halálnak ezt a humanizálását: ha a *Dasein* semmit *nem szenved el*, pontosan azért, mert kivetülés és anticipáció, akkor saját halálának anticipációja és kivetülése is ő maga kell legyen, mint azé a lehetőségé, hogy nem valósítja meg többé jelenlétét a világban. A halál így a *Dasein* saját lehetőségévé vált, az emberi-valóság létévé, amely „Sein zum Tode"-ként, halálhoz viszonyuló létként határozható meg. Ha a *Dasein* saját halálára való kivetüléséről dönt, ezzel a meghaláshoz-való-szabadságot valósítja meg, és önmagát a végesség szabad választásán keresztül teszi totalitássá.

Egy ilyen elmélet, legalábbis első pillantásra, csak csábítónak tűnhet fel előttünk: miután a halált interiorizáltuk, a mi céljainkat szolgálja, mert szabadságunk határát interiorizálva visszanyertük szabadságunkat. Ám sem e nézetek kényelmes voltának, sem a tagadhatatlanul bennük rejlő igazságnak nem szabad megtévesztenie minket. Az elejéről kell kezdenünk a kérdés vizsgálatát.

[77] André Malraux: *Hódítók*, ford. Németh Andor, Budapest, Pantheon, 1934.

Bizonyos, hogy az emberi-valóság, amely által a valós világszerűvé válik, soha nem találkozhatna a nem-emberivel, mert a nem-emberi fogalma is csupán egy emberi fogalom. Ha a halál *önmagában-valóan* egy nem-emberi abszolútumba való átlépés lenne, akkor is le kellene mondanunk arról a reményről, hogy erre az abszolútumra nyíló ablaknak tartsuk. A halál csak olyasmit világít meg, ami velünk kapcsolatos, méghozzá emberi nézőpontból. Mindez azonban azt jelenti-e, hogy *a priori* az emberi valósághoz tartozik?

Először is a halál abszurd jellegére kell felhívni a figyelmet. Ebben az értelemben minden olyan kísérletet szigorúan el kell utasítanunk, amely egy dallam záróakkordjának mintájára próbálja elgondolni. Gyakran állították, hogy egy olyan elítélt szituációjában vagyunk más ugyanilyen elítéltek között, aki nem ismeri kivégzése időpontját, viszont minden nap tanúja rabtársai kivégzésének. Ez nem teljesen pontos: inkább egy olyan halálraítélthez kellene hasonlítanunk magunkat, aki komolyan készül kivégzésére, minden erejével arra törekszik, hogy megállja a helyét a vérpadon, ám közben elviszi a spanyolnátha. A keresztény bölcsek jól tudták ezt, amikor arra utasítottak, hogy úgy készüljünk a halálra, hogy az *bármelyik pillanatban* elérkezhet. Úgy remélünk tehát úrrá lenni rajta, hogy „*várt halállá*" változtatjuk. Ha életünk értelme a halálra való várakozás lesz, akkor, ha megérkezik a halál, csak az életre tudja ráütni pecsétjét. Alapjában véve ez a legpozitívabb Heidegger „elhatározottság" *(Entschlossenheit)* fogalmában. Sajnos ezek olyan tanácsok, amelyeket sokkal könnyebb adni, mint betartani, s nem az emberi-valóság természetes gyengesége vagy a nem-tulajdonképpeniség eredendő kivetülése miatt, hanem maga a halál miatt. Egy *egyedi* halálra várhatunk, de *a* halálra nem. Heidegger bűvészmutatványát könnyű leleplezni: először individualizálja halálunkat, kimutatva, hogy a halál egy *személy*, egy individuum halála, „az egyetlen dolog, amit senki nem tud helyettem megtenni", azután ezt az összehasonlíthatatlan individualitást, amelyet a „Dasein"-ból kiindulva a halálnak tulajdonított, arra használja, hogy magát a „Dasein"-t individualizálja: a „Dasein" saját végső lehetőségére irányuló szabad kivetülésével éri el a tulajdonképpeni létezést, és szakad ki a mindennapiság banalitásából, hogy a személy helyettesíthetetlen egyediségére tegyen szert. Ám az érvelés körkörös: hogyan igazoljuk, hogy a halál ezzel az individualitással rendelkezik, vagy fel tudjuk ruházni vele? Persze ha a halált az *én* halálom formájában írom le, akkor várhatok rá, mert akkor egyedi tulajdonságokkal rendelkező és elkülönült lehetőséggé válik. De vajon a halál, amely elér engem, az *én* halálom-e? Először is teljesen alaptalanul állítjuk, hogy „a halál az egyetlen dolog, amit senki nem tud helyettem megtenni". Vagy inkább egy nyilvánvaló rosszhiszeműség van az érvelésben: ha a halált végső és szubjektív lehetőségnek tekintjük, olyan eseménynek, amely csak az önmagáért-valóra tartozik, akkor

nyilvánvaló, hogy senki nem tud meghalni helyettem. Ám ebből a nézőpontból tekintve – ami a cogito nézőpontja – egyetlen lehetőségemet sem képes más kivetíteni, akár tulajdonképpeni, akár nem-tulajdonképpeni ez a lehetőség. Senki nem tud szeretni helyettem, ha ezen azt értjük, hogy azokat az eskütételeket hajtja végre, amelyek az *én* esküim, azokat az emóciókat érzi (akármilyen banálisak legyenek is), amelyek az *én* emócióim. S az „*enyém*" itt egyáltalán nem a mindennapiság banalitása által fogva tartott személyiségre vonatkozik (ami lehetővé tenné Heideggernek, hogy visszavágjon azzal, hogy éppen a „meghalásra való szabad-lét" kell ahhoz, hogy az általam érzett szeretet az *én* szeretetem legyen, és ne egy „akárki" szeretete bennem), hanem egész egyszerűen arra az ipszeitásra, amit Heidegger minden „Dasein"-ra vonatkozóan kifejezetten elismer – akár tulajdonképpeni, akár nem-tulajdonképpeni módon létezik –, mikor leszögezi, hogy „Dasein ist je meines" (a jelenvalólét mindenkor az enyém). Ebből a nézőpontból tehát a legbanálisabb szeretet is helyettesíthetetlen és egyedi, hasonlóan a halálhoz: senki nem szerethet helyettem. Ha ezzel szemben a világban végrehajtott cselekedeteimet vesszük szemügyre, funkciójuk, hatékonyságuk és eredményük szempontjából, akkor bizonyossá válik, hogy a másik mindig képes azt csinálni, amit én: ezt a nőt boldoggá kell tenni, óvni kell életét és szabadságát, megadni neki azokat az eszközöket, amelyek boldogulását elősegítik, vagy egyszerűen otthont kell teremteni vele, „gyermeket nemzeni" neki – ha *ezt* nevezzük szeretetnek, akkor más is szerethet a helyemben, sőt szerethet helyettem is. Ez az értelme azoknak az áldozatoknak, amelyeket ezerszer elmeséltek már a szerelmes regényekben, melyek a szerelmes hőst úgy állítják elénk, mint aki a szeretett nő boldogságát óhajtja, ezért félreáll riválisa elől, mert az „jobban tudná szeretni, mint ő". Itt a riválisra kifejezetten az a feladat hárul, hogy *szeressen valaki helyett*, mivel a szeretet egyszerűen úgy határozható meg, mint „az iránta tanúsított szeretettel boldoggá tenni". És ugyanez minden magatartásmódomra áll. Márpedig halálom is ugyanebbe a kategóriába tartozik: ha meghalni annyi, mint mások épülésére cselekedni, mint tanúsítani valamit, meghalni a hazáért stb., bárki meghalhat helyettem – mint a dalban, ahol azt eszik meg, aki a rövidebb szalmaszálat húzza. Egyszóval nem létezik semmi olyan személyes vonás, amely kitüntetetté tenné az *én* halálomat. Épp ellenkezőleg, csak akkor válik az *én* halálommá, ha már a szubjektivitás perspektívájába helyezkedem. A prereflexív cogito által meghatározott szubjektivitásom csinál halálomból szubjektív, helyettesíthetetlen dolgot, és nem a halálom ruházza fel önmagáért-valómat helyettesíthetetlen ipszeitásával. Így pedig a halált csak azért, *mert halál*, nem jellemezhetjük az *én* halálomként, s ezért lényege nem merülhet ki egy perszonalizált és minőséggel felruházott eseményben, amire *várhatok*.

Azonkívül a halált egyáltalán nem várhatnánk, ha nem jelölnénk meg nagyon pontosan az *én* halálos ítéletemként (a kivégzésként, amit egy hét múlva fognak végrehajtani, betegségem következményeként, amiről tudom, hogy hamarosan és elkerülhetetlenül be fog következni stb.), mivel a halál nem más, mint mindenféle várakozás abszurd jellegének feltárulása, legyen az akár a *rá* való várakozás is. Először is gondosan szét kell választanunk a „várni" ige kétféle jelentését, amelyeket eddig folyamatosan összekevertünk: arra várni, hogy meghalunk, nem ugyanaz, mint a halálra várni. Csak egy meghatározott eseményre tudunk várni, amelyet éppen ugyanannyira meghatározott folyamatok valósítanak meg. Várhatom a chartres-i vonat érkezését, mert tudom, hogy elindult a chartres-i állomásról, és hogy minden egyes kanyarral közelebb kerül a párizsi állomáshoz. Késhet persze, sőt baleset is történhet: ettől azonban maga az eseménysor, amellyel az állomásra érkezése meg fog valósulni, „*folyamatban van*", s azok az események, amelyek késleltethetik vagy megakadályozhatják megérkezését, itt mindössze annyit jelentenek, hogy a folyamat csak egy viszonylag zárt, viszonylag független rendszer, amely egy „szövevényes" univerzumba illeszkedik, ahogy Meyerson mondja. Azt is mondhatom, hogy Pierre-re várok, és hogy „azt várom, hogy a vonata késni fog". Ezzel szemben halálom lehetősége csupán azt jelenti, hogy biológiailag csupán egy viszonylag zárt, viszonylag független rendszer vagyok, azt jelenti csupán, hogy testem a létezők totalitásához tartozik. Halálom lehetősége a vonatok valószínű késésének, nem pedig Pierre megérkezésének típusába tartozik. Az előreláthatatlan, *váratlan* akadályok területén helyezkedik el, amelyekkel – megőrizve sajátos váratlan jellegüket – mindig *számolnunk* kell, de mégsem *várhatjuk* őket, mert maguktól belevesznek a meghatározatlanba. Elfogadva, hogy a tényezők szigorú feltételekhez kötöttek, ami még bizonyítva sincs és metafizikai választást igényel, számuk akkor is végtelen és implikációik végtelenszer végtelenek. Összességük pedig nem alkot rendszert, legalábbis a szóban forgó nézőpontból nem, ezért a hatás – halálom – semmilyen időpontját nem lehet előre látni, s így várni sem. Miközben békésen írok ebben a szobában, az univerzum állapota talán épp olyan, hogy halálom nagyon közel került hozzám; vagy talán éppen jelentős mértékben távolodik tőlem. Ha például behívóparancsra várok, halálomat tekinthetem közelinek, vagyis tekinthetem úgy, hogy a közeli halál esélyei jelentősen megnövekedtek. De előfordulhat, hogy ugyanabban az időben nemzetközi tanácskozás ült össze titokban, és megtalálta a megoldást a béke további fenntartására. Nem mondhatom tehát, hogy abban a percben közelebb került hozzám a halál pillanata. Igaz, hogy közelebb kerül, ha általánosságban véve arra gondolok, hogy életemnek határai vannak. De ezeken a nagyon rugalmas határokon belül (meghalhatok százévesen, harminchét évesen, holnap) nem tudha-

tom, hogy az adott perc közelebb visz a végponthoz vagy távolít tőle. Jelentős *minőségi* különbség van az életünk végén bekövetkező halál és a hirtelen halál között, amely fiatalon ér minket. Ha az elsőt várom, azzal elfogadom, hogy az élet egy *korlátozott* vállalkozás, s ez egy mód a sok közül végességünk választására, arra, ahogyan céljainkat a végesség alapján megválaszthatjuk. Ha a másodikat várnám, akkor azt várnám, hogy életem egy *befejezetlen* vállalkozás. Ha csak öregkori halál létezne (vagy bejelentett halálos ítélet), akkor *várhatnék* halálomra. A halálra azonban épp az a jellemző, hogy mindig érkezhet előbb, mint ahogy várnánk. Ha az öregkori halál választásunk végességével olvadhat össze, s így életünk záróakkordját alkothatja (valaki feladatot ad nekünk és *időt ad* annak végrehajtására), akkor a hirtelen halál olyan, hogy semmiképpen nem tudunk várni rá, mert meghatározatlan és eleve nem várható semmilyen időpontra: mindig benne van a lehetőség, hogy a várt időpont előtt halunk meg hirtelen, s így elvárásunkkal *mint elvárással* megcsaljuk magunkat, de az is, hogy *túléljük* ezt az időpontot, és mivel kizárólag ez az elvárás vagyunk, így túléljük önmagunkat. Egyébiránt a hirtelen halál minőségileg csak a *megélés* tekintetében különbözik a másiktól, ugyanis biológiailag, vagyis a világegyetem szemszögéből, a meghatározó okokat és tényezőket illetően semmiben sem tér el tőle, így az egyik halálnem meghatározatlansága hatással van a másikra is. Ez azt jelenti, hogy csak vakságból vagy rosszhiszeműségből *várhat* valaki arra, hogy idős korban fog meghalni. Minden esélyünk megvan arra, hogy feladatunk teljesítése előtt halunk meg, vagy éppen ellenkezőleg, hogy túléljük azt. Nagyon kicsi az esélyünk tehát arra, hogy halálunk – mint Szophoklészé például – záróakkord módjára jelenik majd meg. Ám ha csupán az *esély* dönt halálunk és így életünk jellegéről, még azt a halált sem tudjuk várni, amelyik a leginkább hasonlít egy dallam lezárásához, mivel erről is a véletlen dönt, ezért megfosztja minden harmonikus lezárás jellegétől. Ahhoz, hogy egy dallam lezárása értelmet adjon a dallamnak, magából a dallamból kell erednie. Egy olyan halál tehát, mint Szophoklészé, *hasonlít* ugyan egy záróakkordhoz, de egyáltalán nem *az*, pontosan úgy, ahogy a kockadobással létrehozott betűk sorozata is hasonlítani fog talán egy szóra, de egyáltalán nem az. A véletlennek ezt az állandó megjelenését kivetüléseim belsejében nem ragadhatom meg az *én* lehetőségemként, épp ellenkezőleg, kizárólag minden lehetőségem semmítéseként, olyan semmítésként, amely *maga már nem képezi részét lehetőségeimnek*. A halál tehát nem az *én* lehetőségem arra, hogy már ne valósítsam meg jelenlétemet a világban, hanem *lehetőségeimnek az a mindig lehetséges semmivé válása, amely kívül áll lehetőségeimen*.

Mindez máshogy is kifejezhető, ha a jelentésekből indulunk ki. Az emberi valóság *jelentéssel rendelkezik*, mint tudjuk. Ez azt jelenti, hogy azzal tudatja

önmagával, hogy mi, ami nem ő, vagy ha jobban tetszik, hogy mindig *eljövőben* van önmagához. Ha tehát folyamatosan el van kötelezve saját jövőjének, akkor ennek a jövőnek a megerősítésére vár. A jövendő mint jövő valójában egy olyan jelennek a vázlata, ami *lesz*. Ennek a jelennek a gondjára bízzuk magunkat, mivel az csak mint jelen képes megerősíteni vagy megcáfolni a magamról felvázolt jelentést. Mivel ez a jelen a múlt szabad visszanyerése egy jövő fényében, ezért nem tudjuk *meghatározni*, csak ki-vetíteni vagy várni. Aktuális magatartásmódjaim értelme az a feddés, amivel ezt az embert akarom illetni, aki súlyosan megsértett engem. De biztos lehetek-e benne, hogy ez a feddés egyszer csak nem változik zavarodott és félénk hebegéssé, jelenlegi magatartásom jelentése pedig nem fog-e megváltozni a *múltban*? A szabadság határt szab a szabadságnak, a múlt a jelenből nyeri értelmét. Mint rámutattunk, ezzel magyarázható az a paradoxon, hogy aktuális magatartásunk *egyszerre* teljesen átlátható (prereflexív cogito) és *egyszerre* teljesen elfedi előlünk egy meghatározottság, amelyre várnunk kell: az ifjú ember egyszerre van teljesen tudatában magatartásmódjai misztikus értelmének, és egyszerre kell egész jövőjére hagyatkoznia, hogy eldöntse, magatartása „éppen egy kamaszkori válságból ered-e" vagy tényleg a jámborság útján jár. Végső szabadságunk tehát, mivel nem aktuális lehetőségünk, hanem azoknak a lehetőségeknek az alapja, amelyek még nem vagyunk, egyfajta átlátszatlanságot képez a teljes átlátszóságon belül, valami olyasmit, amit Barrès úgy nevez: „a fénybe állított titok". Innen ered annak szükségszerűsége, hogy *várnunk kell magunkra*. Életünk csupán egy hosszú várakozás: először is céljaink megvalósulására való várakozás (ha valamire vállalkoztunk, abban elkötelezettnek lenni annyi, mint várni befejezését), de főleg önmagunkra való várakozás (még ha ezt a vállalkozást meg is valósítottuk, még ha meg is tudtam szerettetni magam, el tudtam érni ezt a kitüntetést, meg is tudtam szerezni ezt a jutalmat, még akkor is meg kell határoznom a vállalkozás életemben betöltött helyét). Ez nem az emberi „természet" esetleges hibájából származik, egyfajta nyughatatlanságból, amely megakadályoz minket abban, hogy jelenünkre korlátozódjunk, és amelyen megfelelő gyakorlattal *javíthatnánk*, hanem az önmagáért-való természetéből magából, amely annyiban „van", amennyiben temporalizálja magát. Életünkre azonban úgy is kell tekintenünk, mint amely nem csupán elvárásokból áll, hanem elvárások elvárásaiból is, melyek maguk is elvárásokra várnak. Ez az ipszeitás struktúrája: önmagam lenni annyi, mint önmagamhoz érkezőben lenni. Ezek az elvárások nyilvánvalóan valamilyen végső állapotra utalnak, amelyre úgy *várnánk*, hogy az már nem várna semmi másra. Egyfajta nyugalom lenne ez, amely lét, nem pedig a létre való várakozás volna. Az egész sorozat ezen a végső állapoton nyugszik, amely eleve soha nem lehet *adott*, és amely létünk értékét alkotja, vagyis egy

„önmagában-önmagáért-való" típusú teljességet. Ennek a végső állapotnak az elérésével múltunk visszanyerése egyszer s mindenkorra befejeződne; *mindörökre* tudnánk, hogy az adott gyermekkori tapasztalat gyümölcsöző vagy káros volt-e, hogy a kamaszkori válság csak egy szeszély volt-e vagy végső elkötelezettségeim valós felvázolása – életünk görbéje mindörökre rögzítve lenne. Egyszóval kiállíthatnánk a végső számlát. A keresztények megpróbálták a halált ilyen végső állapotként nyújtani. Boisselot atya egy velem folytatott magánbeszélgetésben értésemre adta, hogy a „végítélet" pontosan a kontónknak ez a lezárása, amit már soha nem lehet folytatni, az, amikor végleg olyanok *leszünk*, amilyenek *voltunk*, visszavonhatatlanul.

Ám mindebben egy tévedés rejlik, amely analóg a fentebb, Leibniz kapcsán jelzett hibával, még akkor is, ha a létezésnek éppen a másik végén helyezkedik el. Leibniz szerint azért vagyunk szabadok, mert minden cselekedetünk lényegünkből fakad. Ám elegendő, hogy lényegünket ne mi válasszuk, s e szabadság minden részében teljes szolgasággá válik: Isten választotta Ádám lényegét. S megfordítva, ha a számlánk lezárása adja meg életünk értelmét és értékét, akkor nem is annyira fontos, hogy az életünk folyamán végrehajtott cselekedetek szabadok voltak-e vagy sem: értelmük teljesen megvonja magát tőlünk, ha nem mi magunk választjuk ki a pillanatot, amikor a számla lezárul. Ezt nagyon pontosan megérezte egy libertinus anekdota szerzője, amely Diderot-nál maradt fenn. Az ítélet napján két fivér járul Isten ítélőszéke elé. Az első azt mondja Istennek: „Miért kellett ilyen fiatalon meghalnom?", Isten pedig azt válaszolja: „Hogy megmenekülj. Ha tovább élsz, bűnt követtél volna el, mint a testvéred." Mire a testvér azt kérdezi: „Akkor viszont nekem miért kellett ilyen öregen meghalnom?" Ha a halál nem saját létünk szabad meghatározása, akkor nem tudja *bevégezni* életünket: egy perccel több vagy kevesebb, és talán minden megváltozik; ha csak ez az egyetlen perc is hozzáadódik számlámhoz vagy kivonódik belőle, életem értelme akkor is megvonja magát tőlem, ha nem szabadon döntök a felhasználásáról. Márpedig a keresztény halál Istentől ered: ő választja meg halálunk óráját. S hiába vagyok általánosságban tisztában azzal, hogy nekem köszönhetően vannak egyáltalán percek és órák, minthogy én válok időbelivé, halálom percét nem én állapítom meg: a világegyetem szekvenciái szabják meg.

Ha ez így van, akkor még azt sem mondhatjuk, hogy a halál kívülről ruházza fel értelemmel az életet: az értelem csak magától a szubjektivitástól eredhet. Hiszen a halál nem szabadságunk alapján tűnik fel, az csak *megfosztani tudja az életet minden jelentésétől*. Ha a létem várakozásokra való várakozásból áll, akkor ha hirtelen eltűnne végső várakozásom tárgya és az is, aki vár, a várakozás visszatekintve *abszurddá* válna. Harmincévesen ennek a fiatalembernek az volt a várakozása, hogy nagy író lesz; ám ez a várakozás önmagában nem volt elég-

séges: vagy hiábavaló és esztelen makacsság lesz belőle, vagy önmaga értékének mély megértése azon könyvek alapján, amiket írni fog. Megjelent első könyve, ám mit jelent ez önmagában? Egy pályakezdő első művéről van szó. Fogadjuk el, hogy jó: értelme azonban csak a jövőnek köszönhetően van. Ha ez az egyetlen könyve, akkor az egyszerre bevezetés és végrendelet is lesz, mert csak egyetlen megírni való könyve volt, csak ez az egy mű jelöli ki határait és szabja meg kereteit; nem lesz belőle „nagy író". Ha a regény közepes könyvek sorozatában foglal helyet, akkor csak „véletlen". Ha jobb könyvek követik, akkor az első vonalban helyezheti el szerzőjét. De a halál hirtelen közbeszól, éppen abban a pillanatban, amikor szorongva töpreng azon, hogy lesz-e benne elegendő „szufla" egy második könyv megírásához, vagyis a várakozás pillanatában. Ez elég ahhoz, hogy egyszeriben minden meghatározatlanná váljon: nem mondhatom, hogy a halott író *egyetlen* könyv szerzője (abban az értelemben, hogy csak egyetlen megírni való könyve volt), sem azt, hogy többet írt (hiszen valójában csak egy jelent meg). Semmit nem mondhatok: tegyük fel, hogy Balzac meghal a *Huhogók* előtt, akkor csak néhány pocsék kalandregényt írt. S akkor a várakozás, amely maga ez az elhunyt fiatalember *volt*, az a várakozás, hogy nagy ember lesz, elveszíti minden jelentését: sem nem makacs és hiábavaló elvakultság, sem nem saját értékének helyes megsejtése, hiszen soha semmi nem döntheti ezt el. Mit sem érne, ha az áldozatokat tekintetbe véve próbálnánk dönteni erről, amelyeket művészetéért hozott, ha arra a homályban rekedt és fáradságos életre hivatkoznánk, amelyre önmagát ítélte: hány középszerű írónak megvolt az ereje ahhoz, hogy hasonló áldozatokat hozzon. Ezeknek a magatartásmódoknak a végső értéke végérvényesen függőben marad, vagy ha jobban tetszik, az egész – az egyes magatartások, a várakozások, az értékek – egy csapásra abszurddá válik. Soha nem a halál ad tehát értelmet az életnek: épp ellenkezőleg, a halál mindig csak megfosztja az életet minden értelmétől. Ha meg is kell halnunk, életünknek attól még nincs értelme, ha életproblémáinkra nem találtunk semmilyen megoldást, és mert a problémák jelentése maga is meghatározhatatlan marad.

Hiába menekülnénk öngyilkosságba, hogy megszabaduljunk ettől a szükségszerűségtől. Az öngyilkosság nem tekinthető egy olyan élet végének, amelynek én lennék az alapja. Mivel az öngyilkosság életem egy cselekedete, ezért olyan jelentést követel magának, amelyet csak a jövő képes nyújtani neki. De mivel életem *utolsó* cselekedete, így elutasítja ezt a jövőt. Így tehát teljesen meghatározatlan marad. Ha életben maradok, akkor később nem fogom-e gyávaságnak ítélni öngyilkosságomat? Az esemény nem fogja-e tudtomra adni, hogy más megoldások is lehetségesek lettek volna? Ám mivel ezek a megoldások csak saját

kivetüléseim lehetnek, csak akkor jelenhetnek meg, ha élek. Az öngyilkosság abszurditás, amely életemet az abszurditás homályába taszítja.

Ezek az észrevételek, jegyzik majd meg, nem a halál vizsgálatából származnak, hanem az életéből. Ez azért van, mert az önmagáért-való az a lét, aminek a léte kérdéses saját létében, mert az önmagáért-való az a lét, ami mindig egy „után"-t követel, mert egy olyan létben, mint az önmagáért-való, semmilyen helye nem lehet a halálnak. Mit jelenthet akkor a halálra való várakozás, ha nem egy meghatározatlan eseményre való várakozást, amely minden várakozást abszurddá tesz, beleértve a halálra való várakozást is? A halálra való várakozás csupán önmagát semmisítené meg, mert minden várakozás tagadása lenne. *Egyfajta* halál felé való kivetülésem felfogható (öngyilkosság, mártírium, heroizmus), de az *én* halálomra – mint a világban való jelenlétem meg nem valósításának meghatározatlan lehetőségére – való kivetülés nem, mivel ez a kivetülés minden kivetülés megsemmisítését jelentené. Így a halál nem lehet az *én* saját lehetőségem, sőt, még csak lehetőségeim *egyike* sem.

Egyébként a halál, ahogy számomra feltárulhat, nemcsak lehetőségeim mindig lehetséges semmítése – egy lehetőségeimen kívül álló semmítés –, nem csak az a kivetülés, amely minden kivetülést eltöröl, és amely önmagát is eltörli, várakozásaim lehetetlen eltörlése: a halál a másik nézőpontjának a győzelmét jelenti afölött a nézőpont fölött, *amellyel én rendelkezem* magamról. Malraux nyilván erre gondol, amikor a *Remény*ben azt írja a halálról, hogy „az életet sorssá változtatja". Lehetőségeim semmítése valójában csupán a halál negatív oldala: minthogy csak annak az önmagában-való-létnek a semmítése révén vagyok saját lehetőségeim, amelynek lennem kell, ezért a halál mint egy semmítés semmítése létem *önmagában-valóként* tételezése abban az értelemben, ahogy Hegel számára egy tagadás tagadása állítás. Amíg az önmagáért-való „életben" van, múltján túllép jövője felé, a múlt pedig az, amivé lennie kell. Amikor az önmagáért-való „megszűnik élni", attól még a múlt nem tűnik el: a semmítő lét eltűnése nem érinti létében azt, ami önmagában-való lét, hanem a semmítő lét az önmagában-valóba süllyed. Életem teljes egészében *van*, ám ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy egy harmonikus totalitás, hanem hogy megszűnt saját felfüggesztése lenni, s hogy már nem képes megváltoztatni magát pusztán azon a tudaton keresztül, amellyel önmagáról rendelkezik. Épp ellenkezőleg, az élet minden fenoménjének rögzül az értelme, de nem ő rögzíti, hanem az a nyitott totalitás, amely a megszakadt élet. Ahogy láthattuk, ez az értelem alapvetően és eredendően *értelemhiány*. Ám másodlagos és levezetett értelemként viszonylagos értelmek ezernyi csillogása, ezernyi irizációja tűnhet fel egy „halott" élet ezen alapvető abszurditásán. Például bármilyen végső hiábavalóság járta is át, Szophoklész élete akkor is boldog maradt, Balzac élete akkor is pazarul termékeny

volt stb. Persze ezek csak általános minősítések, amelyek közelebbről is meghatározhatók. Az életnek éppúgy megkísérelhetjük a leírását, elemzését, ahogy elmesélését is. Pontosabb jellemrajzok birtokába juthatunk. Például olyasmit mondhatunk valakinek a haláláról, amit Mauriac mond hősnői egyikéről, hogy „óvatos kétségbeesésben" élt. Pascal „lelkületének" értelmét (vagyis belső „életének" értelmét) „tündökletesnek és keserűnek" tarthatjuk, ahogy Nietzsche írta. Egészen odáig is elmehetünk, hogy az élet egy-egy epizódját „gyávának" vagy „tapintatlannak" minősítsük anélkül, hogy szem elől tévesztenénk, hogy csak ennek a „folyamatosan-felfüggesztett-létnek", amit az élő önmagáért-való jelent, az esetleges megszakadása engedi meg, ráadásul csak egy radikális abszurditás alapján, hogy viszonylagos értelemmel ruházzuk fel az említett epizódot, s hogy ez az értelem *lényegét tekintve* csupán egy *ideiglenes* jelentés, amelynek ideiglenes jellege csak *véletlenségből változott* meghatározó jelentéssé. Amikor azonban Pierre alkalmazza magára ezeket az életének értelmére vonatkozó különböző magyarázatokat, akkor azok élete jelentésének és irányának megváltoztatásával járnak, mivel amikor az önmagáért-való próbálja leírni saját életét, akkor minden ilyen kísérlete önmagának az életen túlra vetítésével jár, s ugyanakkor változtatásra törekvő kivetülésként bele is épül abba az életbe, amelyet megváltoztat – Pierre saját élete változtatja meg értelmét önmagát folyamatosan temporalizálva. Márpedig most már, hogy élete nincs többé, csak a *másik emlékezete* képes meggátolni, hogy önmagában-való teljességébe zsugorodjon, elvágva minden jelenhez fűződő kötelékét. Egy holt életnek a másik az őrzője. Ez pedig nem egyszerűen azt jelenti, hogy a másik gondolatban újraalkotja az életünket, hogy visszatartsa az „eltűnéstől". Épp ellenkezőleg, az ilyen újraalkotás csak egy azok közül a lehetséges magatartásmódok közül, amelyeket a másik a holt élettel szemben végrehajthat, és ezért az „újraalkotott élet" (a hozzátartozóim visszaemlékezése a családi vagy a történelmi emlékezetben) egy sajátos sorsot alkot, amelyik bizonyos életeket kitüntet más életekkel szemben. Ebből szükségszerűen következik, hogy a „felejtésbe hullott élet" ezzel ellentétes minősége ugyanilyen specifikus és leírható sorsot képvisel, amellyel szintén más életek ruháznak fel bizonyos életeket. Ha valakit elfelejtenek, az a másik egy magatartásának és implicit döntésének a következménye. Ha valakit elfelejtenek, akkor végérvényesen és mindörökre egy tömegben feloldódott elemnek tartják („a XIII. század nagy hűbéresei", „a XVIII. század whig polgársága", a „szovjet funkcionáriusok" stb.), ám ezzel egyáltalán nem *semmisülnek meg*, csupán személyes létezésüket veszítik el, hogy másokkal együtt kollektív létezést alkossanak. Ez jól mutathatja, amit igazolni szeretnénk, hogy a másik nem lehet mentes *először* a halottakhoz való viszonyulástól, hogy *azután* döntsön (vagy hogy a körülmények döntsenek) arról, hogy ilyen és ilyen viszonyban áll bizo-

nyos egyedi halottakkal (azokkal, akiket még életükben ismert, a „nagy halottakkal" stb.). A halottakhoz való viszonyulás – az *összes* halotthoz való viszonyulás – lényegi struktúráját képezi annak az alapvető viszonyulásmódnak, amelyet „másikért-való-létnek" neveztünk. Létben való felbukkanásával az önmagáértvalónak pozíciót kell felvennie a halottakhoz képest. Kivetülése vagy névtelen tömegekké, vagy elkülönült individualitásokká rendezi el őket, és önmagát temporalizálva ő határozza meg ezeknek a kollektív tömegeknek, ahogy az individualitásoknak is, a távolságát és abszolút közelségét, ő bontja ki időbeli távolságukat önmagához képest, éppúgy, ahogy környezete alapján önmagát térbeliesítve ő határozza meg térbeli távolságukat is. Miközben céljain keresztül tudatja önmagával, hogy mi, ő dönt róla, hogy ezek az eltűnt közösségek és individualitások mennyire *fontosak* számára. Egy csoport, amely Pierre számára teljesen névtelen és formátlan, számomra sajátos és strukturált lehet, egy másikban, amely számomra teljesen uniformizált, Jean számára individualizált alkotórészek jelenhetnek meg. Bizánc, Róma, Athén, a második keresztes hadjárat, a Konvent – megannyi hatalmas temető, amelyet szemlélhetek messziről vagy közelről, áttekintő vagy részletező nézetben, a felvett pozíció szerint, ami én „vagyok" – egészen addig menően, hogy még az sem lehetetlen (feltéve, hogy megfelelően értjük mindezt), hogy egy „személyt" halottai alapján határozzunk meg, vagyis az individualizáló és kollektivizáló parcellák alapján, amelyeket a temetőben ő határoz meg, az utak és ösvények alapján, amelyeket ő jelöl ki, a tanulságok alapján, amelyek levonásáról ő döntött, a „gyökerek" alapján, amelyet ebben a nekropoliszban eresztett. Persze a halottak választanak minket, de először nekünk kell választanunk őket. Itt újra arra az eredendő viszonyra találunk, amely a fakticitást egyesíti a szabadsággal. Mi választjuk meg a halottakkal szembeni magatartásunkat, ám az nem fordulhat elő, hogy semmilyen magatartást ne válasszunk. A halottakkal szembeni közömbösség tökéletesen lehetséges magatartásmód (példákat találhatunk rá a *„heimatlos"*-oknál, vagyis a hontalanoknál, bizonyos forradalmároknál vagy az individualistáknál). Ez a közömbösség azonban – amely a halottak újbóli „meghalatását" jelenti – a halottakkal szembeni magatartásmódok egyike. Fakticitásából eredően tehát az önmagáért-való eredően teljes „felelősséggel" tartozik a halottakért, szabad döntésre van kényszerítve sorsukat illetően. Különösen akkor lehetetlen, hogy explicit vagy implicit módon ne döntsünk róla, hogy a halottak milyen kihívást jelentenek számunkra, amikor olyan halottakról van szó, akik közel állnak hozzánk. Ez nagyon jól megmutatkozik egy olyan fiú esetében, aki tovább folytatja apja vállalkozását, vagy egy tanítvány esetében, aki átveszi mestere iskoláját és tanításait. S bár az esetek jó részében a kapcsolat ennél sokkal kevésbé nyilvánvaló, mindez az összes olyan esetben igaz, amikor a halott és az élő

ugyanahhoz a történelmi és konkrét közösséghez tartozik. Én magam és a nemzedékem tagjai döntenek az előző nemzedék vállalkozásainak és erőfeszítéseinek értelméről, akár úgy, hogy tovább folytatják társadalmi és politikai törekvéseiket, akár a végleges szakítás mellett döntenek, és a halottaknak már semmilyen befolyásuk nem lesz rájuk nézve. Ahogy láthattuk, az 1917-es Amerika dönt La Fayette kezdeményezéseinek értékéről és értelméről. Ebből a nézőpontból tehát világosan kitűnik a halál és az élet közötti különbség: az élet maga dönt saját értelméről, mert mindig függőben van, mert lényegénél fogva mindig rendelkezik egy önkritikai és önmegváltoztató képességgel, amelynek köszönhetően „még-nem"-ként határozza meg magát, vagy ha jobban tetszik, annak a megváltozásaként létezik, ami ő. A holt élet nem szűnik meg változni, s mégis *befejezett*. Ez azt jelenti, hogy számára a játszma véget ért, s hogy ezentúl változásain úgy megy keresztül, hogy semmilyen felelősséget nem visel irántuk. Nem csupán önkényes és végérvényes totalizációról van itt szó, hanem ezen túlmenően egy radikális transzformációról is. Belülről semmi nem *történhet* vele többé, teljesen zárt, semmivel nem tudunk belehatolni, ám ettől függetlenül értelme kívülről folyamatosan változik. Amíg a béke apostola meg nem halt, addig (őrült vagy mély értelmű, sikeres vagy kudarcba fulladt) vállalkozásainak értelmét ő maga tartotta kézben – „amíg itt leszek, nem lesz háború". Amennyiben azonban ez az értelem túllép egy egyszerű individualitás keretein, amennyiben a személy egy megvalósítandó objektív szituáció révén (Európa békéje) tudatja önmagával, hogy mi, annyiban a halál teljes *megfosztottságot* jelent: a másik a béke apostolát *megfosztja* erőfeszítései értelmétől magától, és ezzel lététől is, amikor vele szemben és felbukkanásával magával kudarcra ítéltté vagy sikeressé, őrültséggé vagy zseniális meglátássá változtatja a vállalkozást, amellyel a személy tudatára ébredt annak, hogy mi alkotja létét. Maga a *halál* létezése tehát teljesen elidegenít saját életünktől a másik javára. Halottnak lenni annyi, mint kiszolgáltatottnak lenni az élőknek. Tehát annak, aki jövendő halála értelmét próbálja megragadni, rá kell jönnie, hogy ki van szolgáltatva másoknak. Az elidegenedésnek tehát van egy olyan esete is, amellyel nem szembesültünk e mű azon részében, amelyet a másikért-valónak szenteltünk: ott csak azokat az elidegenítéseket vizsgáltuk, amelyeket képesek vagyunk semmíteni, ha a másikat transzcendált-transzcendenciává változtatjuk, ahogy *kívülségünket* is semmíteni tudjuk szabadságunk abszolút és szubjektív tételezésével. Amíg élek, el tudok távolodni attól, ami a másik számára *vagyok*, ha saját szabadon tételezett céljaimmal feltárom, hogy semmi *vagyok*, és hogy én teszem azzá magam, ami vagyok. Amíg élek, meg tudom cáfolni, amit a másik rólam gondol, mert már más célok felé vetülök ki, és minden esetben felfedezem, hogy önmagamért-valólétem dimenziója összevethetetlen másikért-való-létem dimenziójával. Így

szüntelenül eltávolodok kívülségemtől, az pedig szüntelenül újra megragad engem anélkül, hogy „ebben a kétes kimenetelű csatában" bármelyik létmód is döntő győzelmet tudna aratni a másikon. A *halál ténye* azonban anélkül, hogy az ellenfelek bármelyikével is szövetségre lépne, a másik nézőpontjának juttatja a végső győzelmet azzal, hogy a csatát és a játszmát egy másik területre helyezi át, vagyis hirtelen megsemmisíti a szembenálló felek egyikét. Ebben az értelemben meghalni annyi, mint arra ítéltetni – bármilyen átmeneti győzelmet is arattunk a másikon, s még akkor is, ha a másikkal „szobrot állíttatunk magunknak" –, hogy csak a másik által létezzünk, s tőle nyerjük el értelmünket és győzelmünk értelmét is. Akik osztoznak a realista nézetekben, amelyeket a harmadik részben kifejtettünk, azoknak el kell ismerniük, hogy *halál utáni létezésünk* nem egyszerűen szellemi továbbélésünk „a másik tudatában", nem egyszerűen rólam alkotott reprezentációkból (képekből, emlékekből stb.) áll. Másikért-való-létem valós lét, s ha e lét a másik kezében marad, mint egy kabát, amelyet rá hagytam halálom után, akkor ez csak létem valós dimenziójaként – az egyetlen dimenziómmá vált dimenzióként – történhet, és nem valamilyen ingatag szellemkép formájában. Richelieu, XV. Lajos, a nagyapám, egyáltalán nem azonosak emlékeim összességével, s nem is mindazok emlékeinek és ismereteinek összességét alkotják, akik hallottak róluk. Objektív és átlátszatlan létek, s kizárólag a külsődlegesség dimenziójára redukálódtak. Ebben a formában folytatni fogják történetüket az emberi világban, de már mindig csak transzcendált-transzcendenciák lesznek a világ közegében. A halál tehát nem csupán lefegyverzi várakozásaimat, mivel végleg megfoszt a *várakozástól*, és meghatározatlanságban hagyja azoknak a céloknak a megvalósulását, amelyek tudatják velem, hogy mi vagyok, hanem külsődleges értelemmel ruházza fel mindazt, amit én szubjektivitásomban élek meg. Újra megragadja ezt az egész szubjektivitást, amely védekezett a külsődlegességgel szemben, míg „élt", s megfosztja minden szubjektív értelmétől, hogy a másik kénye-kedve szerinti *objektív* jelentésekkel ruházza fel. Érdemes azonban megjegyezni, hogy a „sors", amit *életemnek* így tulajdonítunk, a másik számára is függőben marad, állandó halasztásban, mivel a válasz arra a kérdésre, hogy: „Mi akkor végül is Robespierre történelmi sorsa?", attól az előzetes kérdésnek a megválaszolásától függ, hogy: „Van-e a történelemnek értelme?", vagyis, hogy „Be kell-e teljesülnie, vagy egyszerűen csak *befejeződik*?" Ezt a kérdést még nem oldották meg – s talán nem is lehet megoldani, hiszen az összes rá adott válasz (beleértve az idealizmus válaszát is: „Egyiptom története az egyiptológia története") maga is történeti.

Ha tehát elfogadjuk, hogy halálom életem során feltárulhat előttem, látható, hogy a halál nem lehet pusztán szubjektivitásom valamilyen megszűnése, ami – mivel e szubjektivitás belső eseménye – végső soron csak szubjektivitásomra

tartozik. Ha igaz, hogy a dogmatikus realizmusnak nem volt igaza, amikor a halált *halott állapotnak* tekintette, vagyis az élethez képest transzcendens dolognak, attól még a halál, ahogy azt *enyémként* fel tudom fedezni, szükségszerűen valami tőlem különböző dolgot jelent. Mivel lehetőségeim mindig lehetséges semmítését jelenti, ezért kívül áll lehetőségeimen és nem tudok várni rá, vagyis úgy vetülni kifelé, ahogy saját lehetőségeim egyikére vetülök ki. Nem tartozhat tehát az önmagáért-való ontológiai struktúrájába. Amennyiben a másik fölöttem aratott győzelmét jelenti, egy tényre utal, egy nyilvánvalóan alapvető, de teljesen esetleges tényre – mint láthattuk –, a másik létezésére. Nem értenénk meg *ezt* a halált, ha a másik nem létezne, nem tudna számunkra feltárulni, sőt még létünk sorssá való átváltozása sem lehetne, mert ez az önmagáért-való és a világ, a szubjektív és az objektív, a jelölő és vele együtt minden jelentés egyidejű eltűnését jelentené. A halál azért tárulhat fel számomra bizonyos mértékben azoknak az egyedi jelentéseknek az átváltozásaként, amelyek az *én* jelentéseim, mert létezik egy másik jelölő, amely biztosítja a jelentések és jelek feltárulását. Halálom a másik miatt jelentheti azt, hogy szubjektivitásként kívül kerülök a világon ahelyett, hogy megsemmisülne a tudat és az egész világ. Egy tagadhatatlan és alapvető *tényszerűség*, vagyis egyfajta radikális esetlegesség rejlik tehát a halálban, a másik létezéséhez hasonlóan. Ez az esetlegesség eleve kivonja a halált mindenfajta ontológiai összefüggésből. S ha életemről úgy gondolkodnék, hogy a halál felől tekinteném azt, az annyit jelentene, hogy szubjektivitásomról a másik nézőpontjából elmélkednék. Láttuk, hogy ez lehetetlen.

Heideggerrel szemben tehát arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a halál nem saját lehetőségem, hanem olyan *esetleges tény*, amely mint olyan eleve megvonja magát tőlem, és eredendően fakticitásom körébe tartozik. Sem feltárni nem tudom halálomat, sem várni rá, sem valamilyen magatartásmódot felvenni vele szemben, mert a halál az, ami feltárhatatlanként tárul fel, amely megfoszt minden elvárásomtól, amely észrevétlenül minden magatartásomba befészkeli magát, különösen azokba, amelyeket vele szemben veszek fel, hogy külsődleges és rögzített magatartássá változtassa őket, melyek értelme mindörökre a másikra, nem pedig ránk van bízva. A halál puszta tény, amilyen a születés, kívülről érkezik hozzánk és külsővé változtat minket. Alapjában véve semmiben sem különbözik a születéstől, s éppen a születés és a halál azonosságát nevezzük fakticitásnak.

Vajon mindezzel azt állítjuk-e, hogy a halál jelöli ki szabadságunk határait? Visszautasítva Heidegger halálhoz-viszonyuló-létét, vajon azt a lehetőséget is mindörökre visszautasítottuk, hogy létünket szabadon értelemmel ruházzuk fel, amiért felelősek vagyunk?

Éppen ellenkezőleg, számunkra úgy tűnik, hogy amikor a halál feltárul számunkra, ahogy van, teljes egészében megszabadít állítólagos kényszerítő jellegétől. Ha kicsit jobban belegondolunk, ez még világosabbá válik majd.

Először azonban megéri radikálisan különválasztani a halál és a végesség eszméjét, amelyeket általában egynek szoktak tekinteni. Rendesen azt szoktuk gondolni, hogy a halál alkotja és tárja fel számunkra végességünket. Ebből a kontaminációból ered, hogy a halál ontológiai szükségszerűség formáját ölti, a végesség pedig a haláltól kölcsönzi esetleges jellegét. Különösen Heidegger építette a „*Sein-zum-Tode*"-val kapcsolatos egész elméletét a halál és a végesség szigorú azonosítására. Malraux pedig, amikor azt mondja, hogy a halál tárja fel számunkra az élet egyedüliségét, ugyanúgy arra gondol, hogy azért vagyunk képtelenek mindent elölről kezdeni, tehát azért vagyunk végesek, mert meghalunk. Ha azonban kicsit alaposabban megnézzük a dolgot, rögtön láthatóvá válik a mindkettőjük által elkövetett hiba: a halál egy esetleges tény, amely a fakticitás területéhez tartozik, a végesség pedig az önmagáért-való ontológiai struktúrája, amely meghatározza a szabadságot, és csak annak a célnak a szabad kivetítésében és által létezik, amely tudatja velem létemet. Másként fogalmazva, az emberi valóság akkor is véges maradna, ha halhatatlan lenne, mert önmagát végessé *teszi*, mikor embernek választja. Végesnek lenni annyi, mint önmagunkat választani, vagyis úgy tudatni magunkkal, mik vagyunk, hogy egy lehetőség felé vetülünk ki, s ezzel kizárjuk a többi lehetőséget. Maga a szabadság aktusa tehát a végesség felvállalását és megteremtését jelenti. Ha létrehozom magam, akkor már végesnek hozom létre, s életem ebből a tényből eredően egyetlenné válik. Innentől kezdve, még ha halhatatlan vagyok is, nem lehet „mindent elölről kezdenem". Az időbeliség visszafordíthatatlan volta akadályozza meg ezt, s ez a visszafordíthatatlanság nem más, mint egy szabadság saját jellemzője, aki önmagát temporalizálja. Persze ha halhatatlan vagyok, és el kellett kerülnöm a „B" lehetőséget, hogy megvalósíthassam az „A" lehetőséget, akkor meg fog jelenni számomra annak lehetősége, hogy megvalósíthatom az elutasított lehetőséget is. De pusztán abból a tényből eredően, hogy az erre való alkalom az elutasított alkalom *után* jelenik meg, az már nem ugyanaz lesz, és így mindörökre *végessé* fogom tenni magam annak köszönhetően, hogy az első lehetőséget végérvényesen elmulasztottam. Ebből a nézőpontból a halhatatlan és a halandó is többnek születik és egyetlenné teszi magát. Ha meghatározatlan időbeliséggel rendelkezne, vagyis mindenféle korlát nélkül lenne az, attól még „élete" semmivel sem lenne kevésbé véges, mert ugyanúgy egyetlenné tenné magát. A halálnak ehhez semmi köze; a halál „közben" érkezik, s amikor az emberi-valóság előtt lelepleződik végessége, ezzel még nem fedezi fel halandóságát is.

A halál tehát egyáltalán nem létem ontológiai struktúrája, legalábbis annyiban nem, amennyiben létem *önmagáért-való*. Csak a *másik* halandó létében. Az önmagáért-való-létben semmilyen hely nincs a halál számára, sem várni, sem megvalósítani nem tudja, sem kivetülni nem képes felé. Egyáltalán nem alapja az önmagáért-való végességének, és általánosságban sem belülről nem lehet megalapozva mint az eredeti szabadság ki-vetülése, sem kívülről nem kaphatja az önmagáért-való, mint egy minőséget. Hát akkor mi? Nem más, mint a fakticitás és a másikért való lét egy bizonyos aspektusa, vagyis nem más, mint *adottság*. Abszurd, hogy megszületünk, és abszurd, hogy meghalunk. És ez az abszurditás saját lehetőség-létem folyamatos elidegenedéseként jelentkezik, amely többé már nem az *én* lehetőségem, hanem a másiké. A halál tehát szubjektivitásom faktikus és külső határa. De nem arra a leírásra ismerünk-e itt rá, amelyet az előző fejezetben próbáltunk elvégezni? Ezt a faktikus határt bizonyos értelemben biztosítanunk kell, minthogy az önmagáért-valóba semmi nem hatol bele kívülről, és bizonyos értelemben nagyon is belülről kell *megtapasztalni* a halált, ha minden további nélkül meg tudjuk nevezni azt, ám másrészről soha nem *találkozunk* vele, hiszen az *rám vonatkozóan* semmi, hacsak nem másikért-való-létem meghatározatlan állandósága – így azonban mi más a halál, mint a *megvalósíthatatlan* dolgok egyike? Mi más, mint létünk *fonákjának* egy szintetikus aspektusa? A *halandóság* azt a jelenbeli létet jeleníti meg, amely másikért-való formában vagyok. A *halál* aktuális önmagáért-valómnak a másik számára létező jövőbeli értelmét jelenti. Tehát kivetüléseim állandó határáról van szó, s ezt a határt mint olyat vállalnom kell. A halál olyan külsődlegesség tehát, amely abban a törekvésben is külsődleges marad, amelyen keresztül az önmagáért-való meg akarja valósítani: az, amit fentebb *megvalósítandó megvalósíthatatlanként* határoztunk meg. Alapvetően nincs különbség aközött a választás között, amellyel a szabadság saját halálát mint szubjektivitásának megragadhatatlan és felfoghatatlan határát vállalja fel, és aközött, amellyel olyan szabadságnak választja magát, amelyet a másik szabadságának ténye behatárol. A halál tehát nem az *én* lehetőségem, a fentebb meghatározott értelemben, hanem határszituáció mint választásom választott és menekülő fonákja. Nem az *én* lehetőségem abban az értelemben, hogy saját végem lenne, mely tudatná velem létemet. Ám abból a tényből, hogy a máshol létezés elkerülhetetlen szükségszerűségét jelenti – a külső és önmagában-való formájában –, „végsőként" interiorizáljuk, vagyis a hierarchizált lehetőségek tételezett és elérhetetlen végső értelmeként. Ily módon minden egyes kivetülésem belsejében kísért a halál azok kikerülhetetlen fonákjaként. Mivel ezt az „ellenoldalt" pontosan nem az *én* lehetőségem formájában kell vállalnom, hanem annak lehetőségeként, hogy már nincs lehetőség számomra, ezért a halál nem *érint engem*. A szabadság, amely az

én szabadságom, teljes és végtelen marad, nem azért, mert a halál nem határolja be, hanem azért, mert a szabadság soha nem találkozik ezzel a határral, a halál egyáltalán nem jelent akadályt kivetüléseim számára. A halál csupán egy sors, amely *másutt* van, mint *ezek a kivetülések*. Nem „szabad vagyok arra, hogy meghaljak", hanem szabad halandó vagyok. Amikor a halál megvonja magát kivetüléseimtől, minthogy megvalósíthatatlan, akkor kivetülésemben magában én vonom meg önmagamat a haláltól. Mivel mindig túl van a szubjektivitásomon, ezért a halálnak nincs helye szubjektivitásomban. S ez a szubjektivitás nem vele *szemben* állítja önmagát, hanem tőle függetlenül, még akkor is, ha ez az állítás rögtön el is idegenedik. Ezért sem elgondolni, sem várni nem tudjuk a halált, sem felfegyverkezni ellene, viszont kivetüléseink mint kivetülések – s nem azért, mert vakok vagyunk, ahogy a keresztények állítják, hanem eleve – függetlenek tőle. S bár számtalan lehetséges magatartásmód létezik ezzel a „ráadásként megvalósítandó" megvalósíthatatlannal szemben, nem tudjuk tulajdonképpeniekre és nem-tulajdonképpeniekre felosztani őket, mert mindig csupán *ráadásként* halunk meg.

Ezek a különböző leírások, amelyek a helyemre, a múltamra, a környezetemre, a halálomra és a felebarátaimra vonatkoztak, nem kívántak kimerítőek lenni, s még csak részletesek sem. Csupán annyi volt a céljuk, hogy pontosabb képet alkothassunk róla, mi egy „*szituáció*". A leírásokon keresztül lehetővé vált, hogy pontosabban meghatározhassuk a „szituációban-létet", amely az önmagáért-valót jellemzi, aki anélkül felelős létmódjáért, hogy létének alapja lenne.

1. Egy létező vagyok más létezők *közegében*. De csak akkor tudom „megvalósítani" ezt a mások közegében létemet, csak akkor tudom *tárgyakként* megragadni a körülöttem lévő létezőket, csak akkor tudom magamat általuk *körülvett* létező formájában megragadni, vagy akár csak jelentést adni a „*közegében*" fogalmának, ha választom önmagamat – de nem létemre, hanem létmódomra vonatkozóan. Egy cél választása egy *még-nem-létező* választását jelenti. A világ közegében felvett pozícióm, amelyet azoknak a realitásoknak az eszközszerű és ellenségességi viszonyai határoznak meg, amelyek fakticitásomban körülvesznek, vagyis a veszélyek felfedezése, melyek a világban leselkednek rám, az akadályok felfedezése, amelyekkel találkozhatom, azoknak a segítségeknek a feltárása, amelyek kínálkozhatnak számomra, s mindez önmagam radikális semmítésének és az önmagában-való radikális és belső tagadásának fényében, amit egy szabadon tételezett cél nézőpontjából hajtok végre, íme ezt nevezzük *szituációnak*.

2. A szituáció csak az adotton egy cél felé való túllépéssel együtt létezik. A szituáció az a mód, ahogy az adott, ami én vagyok, és az adott, ami nem én vagyok, feltárul annak az önmagáért-valónak, aki a nem-az-vagyok módján

vagyok. Aki *szituációt* mond, az tehát „a szituációban lévő önmagáért-való által közvetlenül felfogott pozíciót" mond. Egy szituációt lehetetlen kívülről tekinteni: akkor rögtön *önmagában valóvá* rögzül. Következésképpen a szituációt nem mondhatjuk sem objektívnak, sem szubjektívnak, még akkor sem, ha egyes struktúrái (a csésze, amelyből iszom, az asztal, amelyre támaszkodom stb.) szigorúan objektívek lehetnek, és annak is kell lenniük.

A szituáció nem lehet szubjektív, mert nem azoknak a *benyomásoknak* az összessége, se nem azok egysége, amelyeket a dolgok bennünk keltenek: a szituációt *maguk a dolgok* alkotják és én magam a dolgok között, hiszen világban való felbukkanásom mint a lét puszta semmítése csupán annak előidézésével jár, hogy dolgok *vannak*, és *semmit* nem tesz hozzá azokhoz. Ebből a nézőpontból tekintve a szituáció cserbenhagyja *fakticitásomat*, vagyis azt a tényt, hogy a dolgok úgy *vannak itt*, ahogy vannak, nem rendelkeznek sem a másként létezés szükségszerűségével, sem lehetőségével, és hogy én is *itt vagyok* közöttük.

Ám a szituáció *objektív* sem lehet abban az értelemben, hogy puszta adottság lenne, amelyet a szubjektum csak megállapítana, de az egészben a legkisebb mértékben sem lenne elkötelezve. Valójában magával azzal, hogy a szituáció biztosítja az adott jelentését (egy olyan jelentést, amely nélkül még adott *sem lenne*), az önmagáért-valónak saját szabadságát tükrözi vissza. A szituáció azért nem objektív és nem is szubjektív, mert nem hoz létre *ismeretet*, de még egyfajta affektív megértést sem, amivel a szubjektum a világ állapotát felfogná. A szituáció egy önmagáért-való és egy általa semmített önmagában-való közötti *létviszony*. A szituáció teljes egészében a szubjektum (a szubjektum *semmi* más, csak a szituációja) és ugyanakkor teljes egészében „dolog" is (soha semmi más *nincs*, csak dolgok). A szituáció a szubjektum, amely megvilágítja a dolgokat azzal, hogy túllép rajtuk, ha így jobban tetszik, vagy a dolgok, amelyek a szubjektumnak saját képét nyújtják. A szituáció a teljes fakticitás, a világ, születésem, helyem, múltam, környezetem, felebarátaim tényének abszolút esetlegessége – s ugyanakkor határtalan szabadságom is, amelynek köszönhetően számomra egyáltalán fakticitás van. A szituáció a poros és meredek út, a kínzó szomjúságom, az emberek visszautasítása, hogy inni adjanak, mert nincs pénzem vagy nem az ő országukból, az ő rasszukból való vagyok; az elhagyatottságom az ellenséges népek közegében, testem fáradtságával együtt, ami talán megakadályoz abban, hogy elérjek a magam elé kitűzött célig. De ez a *cél* is a szituációmat alkotja, nem azért, mert világosan és expliciten megfogalmaztam, hanem mert itt van körülöttem mindenhol, az, ami egyesíti és magyarázza ezt az összes tényt, leírható totalitássá szervezi azokat ahelyett, hogy pusztán zavaros lidércnyomás válna belőlük.

3. Ha az önmagáért-való nem más, mint szituációja, ebből az következik, hogy a szituációban-lét alkotja magát az emberi-valóságot, egyszerre számolva *itt-létével* és *túl-létével* is. Az emberi valóság valójában *az a lét, aki mindig túl van itt-létén*. A szituációt pedig a túl-létben és által értelmezett és megélt itt-lét szervezett totalitása alkotja. Nem létezik tehát kitüntetett szituáció. Ezen azt értjük, hogy nincs olyan szituáció, amelyben az *adott* a maga súlyával elnyomná a szabadságot, amely a szituációt mint olyat alkotja – s megfordítva, nincs olyan szituáció, amelyben az önmagáért-való *szabadabb* lenne, mint a többiben. Mindezt nem abban a bergsoni „belső szabadság" értelmében kell értenünk, amelyen Politzer gúnyolódott a *La fin d'une parade philosophique*-ban, s amely csupán ahhoz vezetett, hogy belássuk a bilincsbe vert rabszolga belső életének és szívének függetlenségét. Amikor azt mondjuk, hogy a rabszolga ugyanolyan szabad bilincseiben, mint a gazdája, akkor nem egy olyan szabadságról akarunk beszélni, amely meghatározatlan maradna. A rabszolga bilincseiben szabad arra, *hogy széttörje azokat*. Ez azt jelenti, hogy a bilincsek értelme annak a célnak a fényében jelenik meg számára, amelyet választani fog: rabszolga marad vagy a legrosszabbat is vállalja, hogy megszabaduljon szolgaságától. Kétségtelen, hogy a rabszolga nem képes szert tenni ura javaira és életszínvonalára, de *kivetülései* egyáltalán nem is ezekre irányulnak, csupán álmodozni tud ezeknek a kincseknek a birtoklásáról. *Fakticitása* olyan, hogy a világ más arcát mutatja neki, és neki más problémákat kell felvetnie és megoldania. Alapvetően a *rabszolgaság* területén kell választania magát, és ezzel ennek a homályos kényszernek kell értelmet adnia. A lázadás választása *előtt* a rabszolgaság még nem akadály e lázadás számára, éppen e lázadás ruházza fel értelmével és ellenségességi együtthatójával. A rabszolga szituációja pontosan azért *összemérhetetlen* az úréval, mert az ő élete, ami a lázadás és az élet feláldozása a lázadásban, éppen hogy szabad élet, pontosan azért, mert a szabad kivetülés révén megvilágított szituációja teljes és konkrét, pontosan azért, mert ennek az életnek a sürgető és döntő problémája az „elérem-e a célomat". Mindezek csak a szituációban lévő önmagáért-valónak bírnak értelemmel, s csak céljai szabad választása alapján. Az összehasonlítást csak egy harmadik személy végezhetné el, és így az csak két objektív forma összehasonlítását jelenthetné a világ közegében. Egyébként is szükségszerűen e harmadik szabadon választott ki-vetülésének fényében jönne létre: nincs semmiféle abszolút nézőpont, amelyet különböző szituációk összevetése céljából felvehetnénk. Minden ember csak egy szituációt valósít meg: az *övét*.

4. A szituáció, amelyet a célok világítanak meg, melyek viszont csak azon *itt-lét* alapján vannak ki-vetítve, amit megvilágítanak, eminens módon *konkrétnak* mutatkozik. Persze tartalmaz és fenntart absztrakt és egyetemes struktúrákat

is, de *egyedi arculata* van, amellyel a világ felénk fordul – egyedi és személyes esélyünké. Emlékszünk Kafkának az alábbi példázatára. Egy kereskedő érkezik a kastélyba peres ügyét elintézni. Egy mogorva kapuőr elállja előle a bejáratot. Nem mer elmenni mellette, vár, és addig vár, hogy közben meg is hal. Halála percében megkérdezi az őrt: „Hogyhogy csak én vártam itt egyedül?" Az őr azt válaszolja: „Ez a kapu csak neked készült." Ugyanez a helyzet az önmagáért-valóval is, ha hozzátehetünk annyit, hogy *mindenki maga csinálja saját kapuját*. A szituáció konkrétsága különösen abban a tényben fejeződik ki, hogy az önmagáért-való *soha nem* absztrakt és egyetemes célokra irányul. Persze a következő fejezetben látni fogjuk, hogy a választás mélyebb értelme egyetemes, s hogy így az önmagáért-valónak köszönhetően létezik az emberi-valóság mint faj. Ennek *implicit* értelme azonban még *kibontásra* szorul. Erre használjuk majd az egzisztenciális pszichoanalízist. S miután kibontottuk, az önmagáért-való végső és eredeti értelme olyan *„Unselbstständigkeit"*-ként fog feltűnni, amelynek a megmutatkozáshoz sajátos konkretizációra van szüksége.[78] Ám az önmagáért-való célja, ahogy azt a valóson túllépő és azt megalapozó kivetülésében megéli és követi, a maga konkretizációjában azon szituáció sajátos megváltoztatásaként tárul fel, amelyben benne él (széttörni bilincseit, francia királynak lenni, felszabadítani Lengyelországot, a proletariátusért harcolni). De még itt sem először általában a proletariátusért való harcra vetülünk ki, hanem a proletariátust azon a konkrét munkáscsoporton keresztül célozzuk meg, amelybe az adott *személy* tartozik. Ennek az az oka, hogy a cél csak azért világítja meg az adottat, mert *ezen* az adotton való túllépésként választjuk. Az önmagáért-való nem egy *teljességében adott* céllal együtt bukkan fel. A szituációt „megalkotva" „alkotja meg önmagát", és megfordítva.

5. A szituáció – azonkívül, hogy se nem objektív, se nem szubjektív – egy szabadság szabad hatásának vagy olyan kényszerek együttesének sem tekinthető, amelyeket elszenvednénk. A szituáció úgy jön létre, hogy a kényszert megvilágítja a szabadság, amely azt kényszerítő értelmével felruházza. A nyers létezők között nem jöhetne létre semmilyen kapcsolat, a szabadság alapoz meg minden kapcsolatot a létezőket eszköz-együttesekké csoportosítva, és ő vetíti ki a kapcsolatok *észokát*, vagyis célját is. Viszont éppen azért, mert ezt követően a *kapcsolatok* világán keresztül vetülök ki egy célra, most már szekvenciákkal, összekapcsolt sorozatokkal, dolgok együtteseivel találkozom, és szabályokhoz igazodó cselekvésre kell elhatároznom magam. Ezek a szabályok és használatuk módja dönti el, hogy próbálkozásaim sikeresek vagy kudarcra ítéltek lesznek-e.

[78] Vö. a következő fejezettel.

De az érvényes viszonyok a szabadság révén jönnek világra. A világban tehát a szabadság célokra való szabad kivetülések láncolatává válik.

6. Az önmagáért-való temporalizáció: ez azt jelenti, hogy nem *van*, hanem „önmagát alkotja meg". A *szituációnak* számot kell adnia arról a *szubsztanciális állandóságról*, amelyet oly szívesen tulajdonítanak az embernek („nem változott semmit", „mindig ugyanolyan marad"), és amelyet az ember az esetek jó részében empirikusan sajátjának tapasztal. Ám az, hogy valaki mindig szabadon kitart ugyanazon kivetülése mellett, semmiféle állandóságot nem implikál, épp ellenkezőleg, elkötelezettségem állandó megújítását jelenti, mint azt már láthattuk. Viszont a valóságelemek, melyeket egy fejlődő és erősödő kivetülés magában foglal és megvilágít, nagyon is az önmagában-való állandóságát mutatják, s amennyiben saját képünkkel szolgálnak, örökkévaló jellegükkel megerősítik állandóságunkat. Gyakran az is előfordul, hogy állandóságukat a sajátunknak érezzük. Különösen a hely és a környezet, az embertársaink ránk vonatkozó ítéletei, múltunk állandósága *rajzol ki* egyfajta képet *állhatatosságunkról*. Miközben temporalizálom magam, mindig francia, hivatalnok vagy proletár vagyok a *másik számára*. Ez a megvalósíthatatlan dolog szituációm változatlan határaként jelentkezik. Hasonlóképpen, amit egy ember temperamentumának vagy jellemének neveznek, és ami nem más, mint ahogy szabad kivetülése a *másik-számára-van*, az önmagáért-valónak szintén változatlan megvalósíthatatlan dolog formájában jelenik meg. Alain nagyon pontosan látta, hogy a jellem egy *eskü*. Aki azt mondja, „nehéz természetem van", szabadon elkötelezi magát a haragnak, és ugyanakkor szabadon értelmezi múltjának bizonyos kétes részleteit. Ebben az értelemben nem létezik semmilyen jellem – csak saját magunk ki-vetítése. Ám ettől még nem szabad félreértenünk a jellemben található „*adottság*" aspektusát. Igaz, hogy a másiknak, aki engem objektum-másikként ragad meg, én ingerlékeny, képmutató vagy őszinte, gyáva vagy bátor *vagyok*. Ezt az aspektust a másik tekintete vetíti rám: ennek a tekintetnek a megtapasztalásával a jellem, amely megélt szabad kivetülés és önmagá(nak a) tudata volt, felvállalandó „*ne varietur*" megvalósíthatatlan dologgá válik. A jellem nemcsak a másiktól függ tehát, hanem attól a pozíciótól is, amelyet a másikkal szemben felveszek, és állhatatosságomtól, amellyel ezt a pozíciót fenn kell tartanom: amíg hagyom, hogy megigézzen a másik tekintete, jellemem a saját szememben is „*ne varietur*" megvalósíthatatlan dolog formájában létem szubsztanciális állandóságát fogja kialakítani – ahogy azt az olyan banális és hétköznapi frázisok sugallják, mint hogy: „Negyvenöt éves vagyok, s ez már nem az a kor, amikor az ember meg szokott változni." Az önmagáért-való gyakran jellemre próbál szert tenni, hogy a maga elé vetített önmagában-önmagáért-valóvá válhasson. Meg kell jegyezni azonban, hogy a múlt, a környezet és a jellem állandósága nem *adott*

minőségek, hanem csak kivetülésem folyamatosságának meglétével tárulnak fel a dolgokon. Hiába remélnénk például, hogy egy háború, egy hosszú, idegenben töltött időszak után változatlanul újra megtalálhatjuk azt a bizonyos hegyvidéki tájat, és ezeknek a köveknek a tehetetlenségére, látszólagos állandóságukra tudjuk alapozni a múlt újjászületésével kapcsolatos reményünket. A táj csak egy állhatatos kivetülésen keresztül fedi fel állandóságát: ezeknek a hegyeknek szituációmon belül van *értelmük* – egy békében élő, önálló és a nemzetközi hatalmi hierarchiában bizonyos ranggal rendelkező nemzethez való tartozásomat jelképezik. Hiába találok rájuk újra egy elvesztett háború és az ország egy részének megszállása után, már egyáltalán nem azt az arcukat mutatják nekem: mert már más ki-vetüléseim vannak, másként vagyok elkötelezve a világban.

Végül pedig láthattuk, hogy mindig számítanunk kell arra, hogy a szituációban a környezet tőlünk független változásai következtében belső felfordulás következik be. Ezek a változások soha nem tudják *kiváltani* kivetülésem megváltozását, viszont – szabadságom alapján – a szituáció egyszerűsödését vagy bonyolultabbá válását okozhatják. Ezzel együtt pedig eredeti kivetülésem is többé vagy kevésbé egyszerű formában tárulhat fel számomra. Hiszen egy ember soha nem egyszerű és nem is bonyolult: csak szituációja lehet ilyen vagy olyan. Mindig csak az adott szituáción túlra való kivetülés vagyok, s ez a kivetülés a konkrét szituáció alapján vázol fel engem, ahogy magát a szituációt is csak választásom alapján világítja meg. Ha tehát a szituáció a maga egészében egyszerűbbé válik, ha az omladékok, hasadékok, lekopott felületek élessé, durvává, elnagyolttá teszik, én magam is egyszerűvé válok, mivel választásom – az a választás, ami vagyok –, *ennek* a szituációnak a megértését jelenti, s így maga is csak egyszerű lehet. Az újjászülető bonyodalmak hatására viszont újra egy bonyolult szituációval kerülök szembe, s ennek következtében magamat is bonyolultnak találom. Ezt mindenki megállapíthatta, ha megfigyelte, milyen, szinte állati egyszerűségben tértek haza a hadifoglyok szituációjuk végletes leegyszerűsödése következtében. Ez a leegyszerűsödés nem változtathatta meg kivetülésük értelmét, viszont – a szabadság alapján – a környezet olyan összesűrűsödésével és egyneműsödésével járt, amely a fogoly végső céljainak tisztább, brutálisabb, sűrítettebb megértésében öltött testet. Röviden, nem egy globális átváltozásról van itt szó, amely a szituáció *formáját* is érintené, hanem egy belső metabolizmusról. Mégis olyan változások ezek, amelyekről az a tapasztalatom, hogy az „én életemben" zajlottak le, vagyis ugyanannak a kivetülésnek a keretei között.

III.
Szabadság és felelősség

Bár az alábbi gondolatok inkább a moralistát érdeklik, úgy ítéltük, hogy e leírások és érvelések után nem haszontalan, ha még egyszer visszatérünk az önmagáért-való szabadságára, és megpróbáljuk megérteni, mit is jelent e szabadság ténye az emberi sorsra nézve.

Előző megjegyzéseinkből az a lényegi következtetés vonható le, hogy mivel az ember arra van ítélve, hogy szabad legyen, a világ teljes súlyát a vállán kell hordania: felelős a világért és felelős saját magáért mint létmódért. A „felelősséget" itt a szó legegyszerűbb értelmében értjük, mint „annak tudatát, hogy egy eseménynek vagy egy tárgynak kétségbevonhatatlanul én vagyok az előidézője". Ebből a szempontból az önmagáért-valóra nyomasztó felelősség nehezedik, mivel neki köszönhető, hogy világ *van*. S mivel emellett *önmagát* is ő *hozza létre*, így akármilyen szituációban is találja magát, teljes egészében vállalnia kell ezt a szituációt annak ellenségességi együtthatójával együtt, még ha az elviselhetetlen is. Azzal a büszke öntudattal együtt kell vállalnia, hogy ő az előidézője, mert a legsúlyosabb nehézségeknek és a legfenyegetőbb veszélyeknek is csak az én kivetülésem révén lehet értelmük, s azon elkötelezettség alapján jelennek meg, ami én vagyok. Értelmetlen tehát minden panasz, mert semmilyen idegen dolog nem döntött róla, hogy mit érezzünk, mit éljünk át vagy mik legyünk. Ez az abszolút felelősség egyébként nem beletörődést jelent: egyszerűen szabadságunk következményeinek logikus levonását. Ami velem történik, általam történik, és nem bánkódhatom, nem lázadhatok ellene, nem nyugodhatok bele. Különben is, ami megtörténik velem, az az *enyém*. Ezen mindenekelőtt azt kell értenünk, hogy mint ember mindig felette állok annak, ami velem történik, mert ami egy emberrel más emberek vagy önmaga jóvoltából történik, az csak emberi lehet. A háború legszörnyűbb szituációi, a legkegyetlenebb kínzások sem teremthetnek embertelen állapotot: nincs embertelen szituáció, pusztán csak a félelemmel, a menekléssel és a mágikus magatartásmódokhoz folyamodással *úgy döntök*, hogy embertelen. Ez a döntés azonban emberi, és teljes felelősséggel tartozom érte. A szituáció azonban azért is az *enyém*, mert önmagam szabad választásának a képét nyújtja, s mindaz, amit megmutat, az *enyém*, amennyiben engem reprezentál és engem szimbolizál. Hiszen miközben saját magamról döntök, talán nem én döntök a dolgok ellenségességi együtthatójának mértékéről is egészen kiszámíthatatlanságukig terjedően? Az életben tehát nincsenek *véletlenek*. Egy társadalmi esemény, amely hirtelen kirobban és magával sodor, nem kívülről jön. Ha behívót kapok a háborúba, ez a háború az *én* háborúm, az én képemre van formálva, és megérdemlem, hogy olyan, amilyen. Először is

megérdemlem azért, mert mindig kivonhatnám magam alóla, öngyilkossággal vagy dezertálással: ezeknek a végső lehetőségeknek mindig jelen kell lenniük számunkra, amikor egy szituációval szembesülünk. Ha nem vonom ki magam alóla, akkor *választottam*. Ez történhet gyengeségből, a közvélekedéssel szembeni gyávaságból, vagy mert bizonyos értékeket (felebarátaim megbecsülését, a családom becsületét stb.) még a háború elutasításánál is többre értékelek. Ám mindenképpen választásról van szó. Ezt a választást a továbbiakban folyamatosan megismétlem egészen a háború végéig. El kell tehát fogadnunk Jules Romain szavait: „A háborúban nincsenek ártatlan áldozatok."[79] Ha tehát a háborút előnyben részesítem a halállal vagy a becstelenséggel szemben, akkor minden úgy zajlik, mintha én hordoznám magamon a háború teljes felelősségét. Persze mások üzentek hadat, és talán hajlamosak lennénk csupán egyszerű cinkosnak tekinteni magunkat. Ám a cinkosság fogalmának csak jogi értelme van, itt nem jelent semmit. Mert *tőlem* függ, hogy számomra és általam ez a háború ne létezzen, és én döntöttem el, hogy létezzen. Nem volt semmilyen kényszer, hiszen a kényszernek nem lehet semmilyen hatalma a szabadság fölött. Nem volt semmilyen mentségem – ahogy ebben a könyvben már elmondtuk és meg is ismételtük: az emberi-valóságnak éppen az a sajátja, hogy számára nincs mentség. Nem marad más hátra tehát, mint hogy vállaljam ezt a háborút. Ezenkívül azonban a háború azért is az *enyém*, mert pusztán amiatt, hogy megjelent abban a szituációban, amelyet én idéztem elő, és csak úgy tudom feltárni, hogy mellette vagy ellene elkötelezem magam, most már nem tudom elkülöníteni egymástól azt a választást, amelyet önmagammal kapcsolatban hozok meg, és azt, amelyet a háborúval kapcsolatban: a háborút átélni annyi, mint általa választani magamat, és önmagam választásán keresztül választani azt. Nem lehet szó tehát arról, hogy „négy év szabadságnak" vagy „haladéknak" tekintsem, vagy akár a „tárgyalás elnapolásának", arra hivatkozva, hogy felelősségem lényegi részét más jelenti, a házastársi, családi, a hivatásomhoz tartozó életem. Ebben a háborúban, amelyet választottam, minden nap választom magam, és azt önmagam megalkotásával együtt enyémmé teszem. Ha négy üres évet jelent, azért is én tartozom felelősséggel. Végül pedig, ahogy az előző fejezetben megjegyeztük, minden egyes ember önmaga abszolút választása az ismeretek és technikák egy olyan világában, amelyet ez a választás egyszerre vállal és megvilágít. Minden ember abszolútum, aki abszolút időponttal rendelkezik és teljességgel elképzelhetetlen egy másik időpontban. Hiábavaló tehát azon elmélkedni, hogy mi lettem volna, ha ez a háború nem tör ki, mert magamat azon kor lehetséges értelmei egyikének választottam, amely észrevétlenül a háború felé vezetett.

[79] Jules Romain: *Verdun előtt*, ford. Vas Gábor, Budapest, Pantheon, 1940.

Nem különbözöm ettől a kortól, ellentmondás nélkül nem lehetne átvinni valamely másik korszakba. Ily módon tehát *én vagyok* az a háború, amely lezárja, korlátok közé szorítja és érthetővé teszi a korszakot, amelyik előtte volt. Ennek alapján az imént idézett mondatot, miszerint: „a háborúban nincs ártatlan áldozat", az önmagáért-való felelősségének pontosabb meghatározása érdekében azzal is ki kell egészítenünk, hogy: „Mindenkinek olyan háborúja van, amilyet megérdemel." Így tehát mivel teljesen szabad vagyok és nem lehet megkülönböztetni attól a korszaktól, amelynek értelméül választottam magam, mivel annyira felelős vagyok a háborúért, mintha legalábbis én üzentem volna hadat, mivel anélkül semmit nem vagyok képes átélni, hogy az *én* szituációmba ne illeszteném, hogy teljességgel el ne kötelezném magam benne és rá ne nyomnám saját bélyegemet – ezért éppúgy mentesnek kell lennem minden lelkifurdalástól és megbánástól is, ahogy mentségem sincs, hiszen a létben való felbukkanás pillanatától kezdve teljesen egyedül viselem magamon a világ súlyát anélkül, hogy bármi vagy bárki könnyíthetne terhemen.

Ez a fajta felelősség azonban sajátos típusba tartozik. Az előző megállapításokra azt válaszolják majd, hogy „nem kértem, hogy megszülessek", amivel persze naiv módon fakticitásunkra helyezik a hangsúlyt. Mindenért felelős vagyok, kivéve magáért a felelősségemért, hiszen nem én vagyok saját létem alapja. Tehát mintha kényszerítve lennék rá, hogy felelős legyek. *Magamra vagyok hagyva* a világban, de nem abban az értelemben, hogy egy ellenséges univerzumban magányos és passzív módon léteznék, mint a vízen úszó deszka, épp ellenkezőleg, abban az értelemben, hogy hirtelen rádöbbenek, hogy egyedül és minden segítség nélkül létezem egy olyan világban elkötelezve, amelyért teljes felelősséggel tartozom anélkül, hogy egy pillanatra is kivonhatnám magam e felelősség alól, mert magáért a felelősség előli menekülés iránti vágyért is felelős vagyok. Ha passzívvá teszem magam a világban, ha megtagadom, hogy a dolgokra és másokra bármilyen módon is hassak, azzal még mindig önmagamat választom, az öngyilkosság pedig csupán az egyik módja a világban-bennelétnek a sok közül. Ugyanakkor abszolút felelősséggel találom szemben magam azzal a ténnyel kapcsolatban is, hogy fakticitásom, vagyis ebben az esetben születésem ténye, közvetlenül megragadhatatlan, sőt felfoghatatlan számomra, mivel ez a tény soha nem jelenik meg számomra a maga nyers mivoltában, hanem csak önmagáért-valóm egy erre ki-vetülő rekonstrukcióján keresztül. Szégyellem, hogy megszülettem, vagy csodálkozom rajta, vagy örülök neki, vagy meg akarván fosztani magam az élettől, felvállalom az életet, de rossznak ítélem. Így tehát bizonyos értelemben *választom*, hogy megszülettem. Ezt a választást teljesen a fakticitás hatására hajtom végre, mivel nem tudom nem választani, de ez a fakticitás maga csak azért jelenik meg, mert túllépek rajta céljaim felé.

A fakticitás tehát mindenhol ott van, de megragadhatatlan, mindig csak felelősségemmel találkozom, ezért nem tudom azt kérdezni: „*Miért* születtem?", nem tudom elátkozni születésem napját, vagy kijelenteni, hogy nem kértem, hogy megszülessek, hiszen a születésemhez való különböző viszonyulásmódjaim, vagyis a *tényhez* való viszonyulások, hogy világban való jelenlétemet megvalósítom, végső soron csupán annak módjai, ahogy teljes felelősséggel vállalom ezt a születést és *enyémmé* teszem. Itt is csak magammal és saját kivetüléseimmel találkozom, hogy végül magamra hagyatottságom, vagyis fakticitásom egyszerűen csak annyit jelent, hogy az önmagam iránti teljes felelősségre vagyok ítélve. Az a lét vagyok, aki olyan létként *van*, hogy léte kérdéses saját létében. S létemnek ez a „van"-ja jelen van és megragadhatatlan.

Ilyen feltételek közepette, mivel a világ összes eseménye csak *alkalomként* (*kihasznált*, *mellőzött*, *elmulasztott* stb. alkalomként) képes feltárulni számomra, vagy inkább mivel mindent, ami velünk történik, csak egy *esélynek* tekinthetünk, vagyis csak annak a létnek a megvalósítására szolgáló eszközként jelenhet meg előttünk, amely létünkben kérdéses számunkra, s mivel mások mint transzcendált-transzcendenciák is csak *alkalmak* és *esélyek*, ezért az önmagáért-való felelőssége a benépesült-világként felfogott egész világra kiterjed. Az önmagáért-való éppen ilyen formában ragadja meg magát a szorongásban, vagyis olyan létként, amely nem alapja sem létének, sem a másik létének, sem azoknak az önmagában-valóknak, amelyekből a világ áll, mégis kényszerítve van arra, hogy önmagán belül és kívül mindenütt ő döntsön a lét értelméről. Aki a szorongáson keresztül megvalósítja azt az állapotát, hogy olyan felelősségbe *van* belevetve, amely még a magára hagyatottságban is érvényesül, az nem ismer többé sem lelkifurdalást, sem megbánást, sem mentséget, hanem már csak egy szabadság, aki tökéletesen feltárja önmagát, és akinek a lét tisztán ebben a feltárásban áll. Ám ahogy e munka elején megjegyeztük, a szorongás elől többnyire a rosszhiszeműségbe menekülünk.

Második fejezet
CSELEKEDNI ÉS BIRTOKOLNI

I.
Az egzisztenciális pszichoanalízis

Ha igaz, hogy az emberi valóság, mint azt igyekeztünk kimutatni, az általa követett célok révén tud önmagáról és határozza meg magát, akkor e célok vizsgálata és osztályozása nélkülözhetetlenné válik. Az önmagáért-valót az előző fejezetben csak szabad kivetülésének szemszögéből vizsgáltuk, vagyis arra a lendületre való tekintettel, amellyel célja felé előre vetül. Most azonban rá kell kérdeznünk magára erre a célra is, mert az *részét alkotja* az abszolút szubjektivitásnak – annak transzcendens és objektív határaként. Ezt megérezte az empirikus pszichológia is, amikor elfogadta, hogy az egyes ember vágyain keresztül határozható meg. Ám két hibától óvakodnunk kell: először is, ha az empirikus pszichológia az embert vágyain keresztül határozza is meg, attól még továbbra is a szubsztancialista illúzió áldozata marad. A vágyat az ember*ben* lévő tudati „tartalomnak" tekinti, és azt gondolja, hogy a vágy értelme a vágyban magában rejlik. Így azután mindentől mentes marad, ami a transzcendencia eszméjét idézhetné fel. Ha azonban egy házra, egy pohár vízre, egy női testre vágyom, hogyan lehetne ez a test, ez a pohár, ez az épület benne magában a vágyamban? S mi más lehetne vágyam, mint ezeknek a tárgyaknak mint vágyottaknak a tudata? Tartózkodjunk tehát attól, hogy a vágyakat a tudatot lakó apró pszichikai entitásoknak tekintsük: a vágy a tudat maga eredendő kivetülő és transzcendens struktúrájában, amennyiben eleve valami*nek* a tudata.

A másik hiba, amely szorosan kapcsolódik az elsőhöz, abban áll, hogy a pszichológiai vizsgálódásokat befejezettnek tekintjük, mihelyt elértünk az empirikus vágyak konkrét együtteséhez. Egy ember ezek szerint a hajlamoknak azzal a kötegével határozható meg, amelyet empirikus megfigyeléssel meghatározhatunk. Persze a pszichológus nem mindig elégszik meg annyival, hogy ezeket a hajlamokat pusztán *összeadja*: szívesen tár fel a hajlamok között rokonságokat, megfeleléseket, összeilléseket, megpróbálja szintetikus egységként bemutatni a vágyak összességét, amelyben minden vágy hatással van a többire és módosítja azokat. Egy kritikus például, aki Flaubert-ről „pszichológiai" értelmezést próbál nyújtani, azt írja, hogy

> Úgy tűnik, fiatalon normális állapotnak gondolt egy olyan folyamatos izgalmi állapotot, amelyet hatalmas ambíciójának és legyőzhetetlen erejének kettős érzése váltott ki benne... *Tehát* fiatal vére forrongása az irodalom szenvedélye felé fordult, ahogy az a tizennyolc éves koraérett lelkekkel történni szokott, akik a stílus energiájában vagy egy írásmű mozgósító erejében találják meg az eszközt arra, hogy becsapják kínzó és túltengő tettvágyukat és érzelmi szükségletüket.[80]

Ez a részlet jól tanúskodik arról a törekvésről, hogy egy kamasz összetett személyiségét megpróbáljuk néhány primér vágyra redukálni, ahogy a vegyész redukálja az összetett testeket egyszerűbb testek kombinációjára. Ez az elsődleges adottság tehát a hatalmas ambíció, a túltengő tettvágy és érzelmi szükséglet lenne; mikor ezek az elemek kombinációba lépnek, állandó izgalmi állapotot okoznak. Ez az izgalom rengeteg jól megválasztott olvasmányból táplálkozva – ahogy azt Bourget egy általunk nem idézett passzusban röviden megállapítja – megpróbálja becsapni magát azzal, hogy szépirodalmi művekben jut kifejezésre, melyek szimbolikusan lecsillapítják és mederbe terelik. S ezzel felvázoltuk egy irodalmi „temperamentum" születését.

Ám egy ilyen pszichológiai *analízis* abból a posztulátumból indul ki, hogy minden individuális tény elvont és egyetemes törvények metszéspontjában jön létre. A magyarázatra szoruló tény – amelyet itt a fiatal Flaubert irodalmi tehetsége alkot – olyan *tipikus* és absztrakt vágyak kombinációjából születik, amilyenekkel az „általában vett kamasznál" találkozhatunk. Csupán kombinációjuk konkrét; önmagukban csak absztrakt sémák. Az absztrakt tehát e hipotézis szerint megelőzi a konkrétat, s a konkrét csak az absztrakt minőségek valamilyen szerveződését jelenti; az individuális csak az univerzális sémák metszéspontja. Ám – a posztulátum logikai abszurditása mellett – a választott példa kapcsán világosan látható, hogy az értelmezés kudarcot vall annak magyarázatában, hogy mi alkotja pontosan a szóban forgó ki-vetülés individualitását. Hogy a „túltengő érzelmi szükséglet" – az egyetemes séma – becsapja magát és mederbe terelődik, mikor az írás iránti szükséggé válik, ez nem Flaubert elhivatottságának *magyarázata*: éppen ezt kellene megmagyarázni. Persze ezernyi apró és számunkra ismeretlen körülményre tudnánk hivatkozni, amelyek az érzés iránti szükségünket cselekvés iránti szükséggé formálják. Ám pont ezzel mondunk le a magyarázatról, és valami feltárhatatlanra kezdünk hivatkozni.[81] Azonkívül a tisztán individuálist, amit Flaubert szubjektivitásából eltávolítottunk, élete külsőleges körülményeihez rendeljük. Végül pedig Flaubert levelezése igazolja,

[80] Paul Bourget: *Essais de Psychologie contemporaine: G. Flaubert*, Párizs, Plon, 1899.

[81] Mivel Flaubert kamaszkora, amennyire azt ismerjük, semmi különössel nem szolgál e tekintetben, ezért olyan súlytalan tények hatását kell feltételeznünk, amelyek eleve kívül esnek a kritikus látókörén.

hogy már jóval a „kamaszkori válság" előtt, kisgyermek kora óta kínozta az íráskényszer.

Az idézett leírás minden egyes szintje hiányos. Miért váltott ki Flaubert-nél az ambíció és az ambíció erejének érzése inkább *izgalmat*, mint nyugodt várakozást vagy szomorú türelmetlenséget? Miért nyert ez az izgalom speciálisabb formát a túltengő tettvágyban és érzelmi szükségletben? Vagy inkább, mit keres itt egyáltalán ez a szükség, amikor, mintegy ősnemzéssel, hirtelen felbukkan a bekezdés végén? S ahelyett, hogy az erőszakban, a szökésekben, a szerelmi kalandokban vagy a züllésben találta volna meg levezetését, miért választotta éppen azt, hogy szimbolikusan elégül ki? S ez a szimbolikus kielégülés, amelynek egyébként egyáltalán nem kellene a művészetben megvalósulnia (lehetne például misztikus is), miért talált magára éppen az *írásban* és nem a festészetben vagy a zenében? „Lehettem volna nagy színész is" – írja Flaubert valahol. Miért nem próbált az lenni? Egyszóval semmit nem értettünk itt meg, csak véletlenek sorozatát látjuk, vágyakét, amelyek teljes fegyverzetben masíroznak el a szemünk előtt anélkül, hogy genezisüket meg tudnánk ragadni. Az *átmenetek*, a kibontakozások és az átalakulások gondosan rejtőznek előlünk, s csak arra korlátozódunk, hogy rendet teremtsünk ebben az egymásra következő sorozatban, s ehhez empirikusan megállapított szekvenciákat használunk (a kamaszkorban a tettvágy megelőzi az írás iránti vágyat), amelyek azonban igazság szerint elemezhetetlenek. Mindenesetre ezt nevezzük pszichológiának. Üssenek fel véletlenszerűen egy életrajzot, és ezt a leírásmódot fogják találni benne, általában külső események elbeszélésével, a kor nagy példaképeire, az átöröklésre, a képzésre, a környezetre, a pszichés fejlődésre való magyarázó utalásokkal tarkítva. A legjobb művekben mégis megtörténik, hogy a kapcsolatot, amelyet az előzmény és a következmény, vagy a két egyidejű és egymásra kölcsönösen ható vágy között létesítenek, nem pusztán a szabályos lefolyásmódok egy típusának fogják fel; a kapcsolat néha „megérthetővé" válik abban az értelemben, ahogy Jaspers érti a kifejezést a pszichopatológiáról szóló általános értekezésében. Ez a megértés azonban *általános* kapcsolatok megragadása marad. Például megragadjuk az összefüggést a szüzesség és a misztikum iránti vonzódás között, a gyengeség és a képmutatás között. De soha nem veszünk tudomást *ennek* a szüzességnek (*ennek* a lemondásnak erről a bizonyos nőről, *ennek* a harcnak ezzel a konkrét kísértéssel szemben) és a miszticizmus egyedi tartalmának a kapcsolatáról; pontosan úgy egyébként, ahogy a pszichiátria is megelégszik azzal, hogy feltárja az elmebajok általános struktúráit, és meg sem próbálja megérteni a pszichózisok egyedi és konkrét tartalmát (hogy ez az ember miért hiszi magát éppen ennek a történelmi személyiségnek és nem bármelyik másiknak; kompenzáló tévesz-

méje miért a nagyságnak ezekben az eszméiben nyer kielégülést, miért nem másokban stb.).

Ám ráadásul ezek a „pszichológiai" magyarázatok végül mindig megmagyarázhatatlan elsődleges adottságokhoz vezetnek vissza. Ezek az egyszerű testek a pszichológiában. Azt mondják például, hogy Flaubert-nek „hatalmas ambíciója" volt, s a fentebb idézett egész leírás erre az alapvető ambícióra támaszkodik. Legyen. Ez az ambíció azonban csak egy redukálhatatlan tény, amely egyáltalán nem elégíti ki szellemünket. S a redukálhatatlanság itt csak azért jelenik meg, mert nem hajlandók mélyebbre menni az elemzésben. Ahol a pszichológus megáll, a vizsgált tény ott adódik elsődlegesnek. Innen ered a rezignáltság és zavar, amely ezeknek a pszichológiai esszéknek az olvasása során fog el minket: „Tehát Flaubert ambiciózus volt – mondjuk magunkban." „Ilyen volt." Éppoly hiábavaló volna rákérdezni, hogy miért volt ilyen, mint amilyen hiábavaló feltenni azt a kérdést, hogy miért volt magas és szőke: hiszen valahol meg kell állni, ez minden valós létezés esetlegességéből következik. Ezt a sziklát moha borítja, a mellette lévőn viszont nincs moha. Gustave Flaubert-nek voltak irodalmi ambíciói, testvérének, Achille-nak viszont egy csepp sem. Ennyi az egész. Ugyanúgy járunk el, mint amikor a foszfor tulajdonságait akarjuk megérteni, és megpróbáljuk azoknak a kémiai molekuláknak a struktúrájára redukálni, amelyekből felépül. De miért vannak ilyen típusú molekulák? Csak, ennyi az egész. Flaubert lelki elemzése tehát abból állna csupán, hogy összetett magatartásmódjait, érzéseit és ízlését lehetőség szerint megpróbáljuk visszavezetni néhány *tulajdonságra*, eléggé hasonló módon a kémiai anyagok redukciójához, amelyeken túl már ostobaság volna vizsgálódni. S homályosan mégis azt érezzük, hogy Flaubert nem „kapta" ambícióját. Az ambíciónak jelentése van, tehát szabad. Sem az öröklés, sem a polgári helyzet, sem a neveltetés nem adhat számot róla; még kevésbé az „idegrendszeri temperamentumra" vonatkozó pszichológiai fejtegetések, amelyeknek egy időben nagy divatja volt: az ideg nem rendelkezik *jelentéssel*, hanem egy kolloid szubsztancia, amelyet önmagában kell leírni, és amely nem transzcendálja magát, hogy más valóságok révén jusson önmaga tudomására. Az idegrendszer tehát semmilyen jelentésnek nem lehet az alapja. Bizonyos értelemben Flaubert ambíciója tény a maga teljes esetlegességével – és persze igaz is, hogy a tények mögé nem tudunk menni –, más értelemben azonban *önmagát teremti*, és ez garanciát jelent számunkra, hogy az ambíció mögött még valami mást is meg tudunk ragadni, egy radikális döntést, amely anélkül, hogy ettől megszűnne esetleges lenni, az igazi redukálhatatlan pszichikai tény. Arra törekszünk tehát – s ennek sohasem próbálnak igazán megfelelni –, hogy eljussunk oda, ahol már *igazán* redukálhatatlan dolgot találunk, vagyis olyan redukálhatatlant, melynek redukálhatatlansága *evidens* szá-

munkra, szemben a pszichológus posztulátumával, amely csupán annak eredménye, hogy nem hajlandó vagy nem képes mélyebbre hatolni. Nem az okokat akarjuk tehát feltárni, amely csak végtelen regresszióhoz vezet, amit gyakran a racionális kutatás konstitutív elemeként írnak le, vagyis ami nem a pszichológiai vizsgálódás specifikuma, hanem minden tudományág és minden probléma sajátja. Nem az „azért, mert" utáni gyerekes kutatásról van tehát itt szó, ami nem hagyna semmilyen helyet a „miért?" kérdésének – épp ellenkezőleg, egy olyan követelésről, amely az emberi valóság preontológiai megértésén alapul, és elutasítja, hogy az embert elemezhetőnek és elsődleges adottságokra, meghatározott vágyakra (vagy „hajlamokra") redukálhatónak tekintsük, amelyeket a szubjektum úgy hordozna magában, ahogy a tárgy hordozza tulajdonságait. Ha ugyanis ilyennek tekintenénk az embert, az lenne a kérdés: *Flaubert*, az ember, akit szerethetünk vagy gyűlölhetünk, hibáztathatunk vagy dicsérhetünk, aki számunkra a *másik*, aki saját létünk ellen támad pusztán abból a tényből kifolyólag, hogy létezett, vajon eredendően ezeknek a vágyaknak a puszta szubsztrátuma-e, vagyis egyfajta meghatározatlan alapanyag, amely azokat passzív módon kapta, vagy esetleg ezeknek a redukálhatatlan hajlamoknak az összessége. Az *ember* mindkét esetben eltűnik; már nem találjuk *„őt", akivel* ezek és ezek a dolgok *történtek*: a *személyt* keressük, de vagy egy metafizikai, semmire nem szolgáló és ellentmondásos szubsztanciát találunk csak, vagy egymással csupán külső kapcsolatokban álló fenoménekké porlik szét. Márpedig a másik megértésére irányuló törekvésünk éppen arra irányul, hogy soha ne kelljen visszatérnünk ennek az embertelen szubsztanciának az eszméjéhez, mert az az emberen innen helyezkedik el, de azt is, hogy a szóban forgó lény ne porladjon szét ujjaink között, hanem felfedezhessük az egységét, amelynek a szubsztancia csak karikatúrája, és amelynek a felelősség egységének, szerethető vagy gyűlölhető, hibáztatható vagy dicsérhető, röviden *személyes* egységnek kell lennie. Ez az egység, amely a szóban forgó ember léte, *szabad egységesülés*. S az egységesülés nem következhet a széttagoltság *után*, amelyet egységesít. *Lenni*, Flaubert számára éppúgy, mint minden „életrajz" alanya számára annyi, mint egységesülni a világban. Az a redukálhatatlan egységesülés tehát, amely Flaubert maga, s amelyre rá akarunk bukkanni és feltárását az életrajzoktól várjuk, egy *eredendő kivetülés* egysége, amelynek *nem-szubsztanciális abszolútumként* kell feltárulnia számunkra. Le kell tehát mondanunk a redukálhatatlan alkotóelemek gondolatáról, és – az evidenciát állítva kritériumként magunk elé – nem szabad megállnunk kutatásunkban, míg az eredmény magától értetődővé nem válik számunkra: nem tudunk és nem is szabad ennél mélyebbre menni. Különösen azzal kell vigyáznunk, nehogy egy személyt hajlamai alapján rekonstruáljunk, ahogy Spinoza szerint egy szubsztanciát vagy annak attribútumait sem szabad

módozatai puszta összeadása útján rekonstruálni. Minden redukálhatatlannak beállított vágy egy abszurd esetlegességből ered, és abszurditásába a maga egészében vett emberi valóságot belevonja. Ha például egyik barátomról kijelentem, hogy „szeret evezni", ezzel egyértelműen azt javaslom, hogy álljunk meg itt a kutatásban. Viszont ezzel egy olyan esetleges *tényt* hozok létre, amit semmi nem magyarázhat, és ami, még ha a szabad döntésből ered is, semmilyen autonómiával nem rendelkezik. Az evezésre való hajlamot ugyanis nem tekinthetem Pierre alapvető kivetülésének, az csak valami másodlagos vagy származtatott dolog lehet. Akik egy jellemet csupán ilyen egymással össze nem függő vonásokkal írnak le, hallgatólagosan bevallják, hogy szerintük minden ilyen vonás – minden ily módon megvizsgált vágy – pusztán esetleges és külsőleges kapcsolatban áll a többi vonással. Azok viszont, akik erre a Pierre-nél jelentkező affekcióra magyarázattal próbálnak szolgálni, arra az útra lépnek, amit Comte *materializmusnak* nevezett, vagyis a magasabb dolgok alacsonyabb dolgokkal való magyarázatának útjára. Azt mondanák például, hogy az illető sportos, szereti a fizikai erőfeszítést, és azonkívül vidéki, aki különösen a szabad levegőn végezhető sportokat kedveli. Ezzel a megmagyarázandó vágy alá általánosabb és kevésbé differenciált hajlamokat rendelnek, amelyek tökéletesen megfelelnek annak, ahogy az állatrendszertanban a fajokat soroljuk be egy nembe. Ha tehát a pszichológiai magyarázat úgy dönt, hogy még nem áll meg az elemzésben, akkor is csupán szinkrón és diakrón kapcsolatba állítja a dolgokat, vagy osztályokba sorolja őket. Pierre evezés iránti hajlamának megmagyarázása abból áll, hogy a szabad levegőn végezhető sportok iránti hajlamok családjába sorolják be, s ezt a családot újra a sportolás iránti vágy még tágabb családjába sorolják. Egyébként még ennél is általánosabb és még szegényesebb rubrikákat találhatunk, ha a sportolásra érzett kedvet például a veszély szeretetéhez soroljuk, amely pedig a játék iránti vágyunk még általánosabb osztályának egy speciális eseteként adódna. Nyilvánvaló, hogy ennek a magától értetődőnek tűnő osztályozásnak csak annyi az értéke és érdekessége, mint a régi botanika osztályozásainak: ahogy a botanika, ez az osztályozás is azt feltételezi, hogy az absztrakt megelőzi a konkrétat – mintha a játszás iránti hajlamunk először általánosan létezne, hogy azután az említett körülmények hatására a sport iránti szenvedéllyé specifikálódjon, majd a sport iránti szenvedély az evezésre való hajlammá, és végül ez utóbbi az ezen a bizonyos folyón, ilyen körülmények között, ebben az évszakban való evezés iránti kedvvé –, s mint a botanikai osztályozások, ez is csődöt mond annak magyarázatában, hogy az adott absztrakt hajlam miért lesz sokrétűbbé és gazdagabbá, amikor ezekre a konkrétabb szintekre lép. S emellett hogyan is hihetnénk, hogy az evezés vágya *csak* az evezés iránti vágy lenne? Valóban el tudjuk fogadni, hogy az evezés vágya ilyen egyszerűen arra redukálható, ami?

A legéleslátóbb moralisták rámutattak a vágy önmagán való túllépésére; Pascal például úgy vélte, hogy a vadászatban, az ütővel játszott labdajátékokban és száz más tevékenységben rálelt a szórakozás iránti szükségletünkre – azaz egy olyan tevékenységből, amely teljesen értelmetlen lenne, ha önmagára redukálnánk, olyan jelentést tudott napvilágra hozni, amely túllép azon –, vagyis egy olyan hajlamra, amely általában az emberre és annak alapvető létállapotára utal. Hasonlóképpen Stendhal, az ideológusokhoz való kötődései ellenére, vagy Proust, intellektualista és analizáló hajlamai ellenére, rámutattak arra, hogy a szerelem, a féltékenység egyáltalán nem redukálható *egyetlen* nő birtoklásának vágyára, hanem a nőn *keresztül* mindig az egész világ megszerzésére törekszik: ez az értelme a stendhali „kikristályosodás" kifejezésnek, és a szerelem, Stendhal leírásában, pontosan ezért jelenik meg egy létmódként a világban, vagyis az önmagáért-való alapvető viszonyulásaként a világhoz és önmagához (ipszeitás), amely ezen a bizonyos nőn keresztül valósul meg: a nő csak az a vezeték, amelyen keresztül a vágy árama haladhat. Ezek az elemzések persze talán pontatlanok és nem teljesen igazak: mindazonáltal sejteni engedik, hogy létezik egy másik módszer is a puszta elemző leíráson kívül. De a katolikus regényírók is Isten felé való túllépést láttak a testi szerelemben, Don Juanban az „örök kielégítetlenséget", a bűnben „Isten kiürült helyét". Nem arról van szó tehát, hogy a konkrét mögött rátalálnánk az absztraktra: az Isten felé irányuló vonzalom *nem kevésbé konkrét*, mint az erre a nőre irányuló. Hanem arról van szó, hogy a szubjektum részleges és tökéletlen aspektusai mögött megtaláljuk az igazi konkrétumot, amely csak a létre irányuló vonzalmának, önmagához, a világhoz és a másikhoz való eredendő viszonyának totalitása lehet – *belső* viszonyulások egy alapvető kivetülés egységében. Ez a vonzalom csak tisztán individuális és egyedi; ahelyett, hogy eltávolodnánk a *személytől*, ahogy például Bourget elemzése teszi, amely az individuálist általános maximák összeadásával állítja elő, számunkra az írás szükséglete mögött – az *ezeknek* a könyveknek a megírására irányuló szükséglet mögött – nem általában a tevékenységre irányuló szükséglet található. A formálható nyersanyaggal és a hajlamok sokaságával kapcsolatos elméletet egyaránt elutasítjuk, és a személyt eredeti kivetülésében akarjuk feltárni. Ezért fog evidensnek mutatkozni, hogy az elért eredmények redukálhatatlanok: nem azért, mert a legelvontabb és a legszegényesebb, hanem épp ellenkezőleg, mert a leggazdagabb: a szemléletet individuális teljességében ragadjuk meg.

A kérdés tehát nagyjából a következőképpen vetődik fel: ha elfogadjuk, hogy a személy totalitás, akkor nem remélhetjük, hogy olyan különböző késztetések összeadásával vagy organizációjával megragadhatóvá válik, amelyek empirikus módon tárhatók fel benne. Épp ellenkezőleg, minden hajlamban, minden késztetésben teljes egészében kifejeződik, bármennyire is más szemszögből, va-

lahogy úgy, ahogy a spinozai szubsztancia is teljes egészében kifejezésre jut minden attribútumában. Ha ez így van, akkor minden egyes késztetésben, a szubjektum minden egyes magatartásában egy olyan jelentést kell felfednünk, amely transzcendálja ezt a késztetést. Aki olvasni tud benne, annak ez a *datálható* és egyedi féltékenység, amelyben a szubjektum egy bizonyos nő kapcsán történetivé teszi magát, azt a világhoz való átfogó viszonyulást *jelenti*, amellyel a szubjektum önmagát létrehozza. Másként fogalmazva, ez a bizonyos *empirikus* viselkedés önmagában is egy „intelligibilis jellem választásának" a kifejeződése. S nincs abban semmiféle misztérium, hogy ez így van – s nem is létezik valamiféle külön intelligibilis sík, amelyet pusztán a gondolkodás alkotna, miközben a szubjektum empirikus létezésének síkját megragadjuk és fogalmilag érthetővé tesszük: az empirikus viselkedés azért *jelenti* az intelligibilis jellem választását, mert *ő maga* ez a választás. Az intelligibilis választás egyedi jellegét az alkotja, de erre még visszatérünk, hogy csak az egyes konkrét és empirikus választás transzcendens jelentéseként létezhet: nem jön létre *először* a tudattalanban vagy a noumenalitás síkján, hogy *azután* ebben a megfigyelhető viselkedésben kifejeződjön, sőt *ontológiai* preeminenciával sem rendelkezik az empirikus választással szemben, hanem csupán azt jelöli, aminek eleve mindig el kell szakadnia az empirikus választástól mint annak *túlija* és transzcendenciájának végtelenje. Ha tehát a folyón evezek, semmi más nem vagyok – sem itt, sem egy másik világban –, csak ez az evezésre való konkrét ki-vetülés. De maga ez a kivetülés mint létem totalitása eredendő kivetülésemet fejezi ki ezen egyedi körülmények között, a kivetülés nem más, mint önmagamnak mint totalitásnak a választása ezek között a körülmények között. Ezért kell egy speciális módszerrel közelednünk ehhez az alapvető értelemhez, amely a személy világban-benne-létének individuális titka. Ezért próbáljuk inkább egy szubjektum különböző empirikus késztetéseinek *összehasonlításával* feltárni és elkülöníteni az alapvető kivetülést, amely mindegyikben közös, és nem e késztetések puszta összegzésével vagy összerakásával: mert a személy mindegyikben teljes egészében benne van.

Persze a lehetséges kivetülések száma végtelen, ahogy a lehetséges emberek száma is. Attól függetlenül azonban, hogy bizonyos közös vonásokat fel kell fedeznünk bennük és meg kell próbálnunk magasabb kategóriákba sorolni őket, megéri először egyedi vizsgálódásokat folytatni olyan esetek kapcsán, amelyek könnyebben tanulmányozhatóak. Ezekben a vizsgálódásokban az alábbi elv vezérel majd minket: csak az evidens módon redukálhatatlannál szabad megállnunk, vagyis soha ne gondoljuk, hogy elértük az eredeti kivetülést, amíg a kivetülés nem úgy jelenik meg, mint ami az adott szubjektum *létét magát* alkotja. Ezért nem állhatunk meg az önmagunk „tulajdonképpeni kivetítése" és „nem-tulajdonképpeni kivetítése" közötti megkülönböztetésnél, ahogy Heidegger

tette. Eltekintve attól, hogy a szerző törekvése ellenére és terminológiájából magából következően egy ilyen osztályozás etikai problémákat is fölvet, összességében nem másra épül, mint a szubjektumnak a saját halálához való viszonyulására. A halál persze szorongást keltő, és elmenekülhetünk előle vagy véglegesen megadhatjuk magunkat neki, de ettől még nem kevésbé igaz, hogy valójában mindkét esetben ragaszkodunk az élethez. Következésképpen a halállal szembeni szorongást, az elhatározottságot vagy a nem-tulajdonképpeniségbe való menekülést nem tekinthetjük létünk alapvető kivetülésének. Épp ellenkezőleg, ezeket csak az *élet* elsődleges kivetülése alapján érthetjük meg, vagyis létünk eredendő választása alapján. Ennek az alapvető kivetülésnek nem kell semmilyen más kivetülésre utalnia, és önmagától kell érthetővé válnia. Nem érinti tehát sem a halált, sem az életet, sem az emberi létezés bármilyen egyedi jellemzőjét: az önmagáért-való eredendő kivetülése *csak létét célozhatja meg*; a létre való kivetülés vagy a létre való vágy vagy a létezésre való késztetés nem fiziológiai differenciálódásból vagy empirikus esetlegességből ered; nem más, mint az önmagáért-való léte. Az önmagáért-való olyan lét, amelynek létében kérdéses saját léte, a létre való kivetülés formájában. Önmagáért-valónak lenni annyi, mint egy értékre mutató lehetőségen keresztül tudatni magunkkal, hogy mik vagyunk. A lehetőség és az érték az önmagáért-való létéhez tartozik. Mert az önmagáért-valót ontológiailag *léthiányként* írhatjuk le, és a lehetőség úgy tartozik hozzá az önmagáért-valóhoz, mint *aminek híján van*, illetve az érték mint *hiányolt* léttotalitás kísérti az önmagáért-valót. Amit a második részben a hiány fogalmában fejeztünk ki, az a *szabadság* fogalmával éppolyan jól kifejezhető. Az önmagáért-való azért választ, mert hiány, a szabadság pedig szintén hiány, a lét hiányának konkrét formája. Ontológiai szempontból ugyanazt jelenti, ha azt állítjuk, hogy az érték és a lehetőség egy olyan léthiány belső határait alkotják, amely csak léthiányként létezhet, vagy ha azt, hogy a szabadság meghatározza saját lehetőségét és ugyanezzel körvonalazza *saját* értékét is. Ezért nem lehet ennél továbbmenni, ezért találkozunk az evidens módon redukálhatatlannal akkor, amikor a *létre való kivetüléshez* érünk el. Minthogy evidens módon csak a *létig* emelkedhetünk fel, és a létre való kivetülés, a lehetőség, az érték, illetve a *lét* között nincs semmilyen különbség. Az ember alapvetően *létvágy*, s ennek a vágynak a létezését nem empirikus indukció útján kell felmutatni; az önmagáért-való létének *a priori* leírásából adódik, mivel a vágy hiány és az önmagáért-való az a lét, amely saját léthiányaként létezik önmaga számára. Az eredendő kivetülés tehát, amely minden empirikusan megfigyelhető késztetésünkben kifejeződik, *létkivetülés*; vagy ha jobban tetszik, minden empirikus késztetés a lét eredendő kivetüléséhez a szimbolikus kifejezés és szimbolikus kielégítés módján viszonyul, ugyanúgy, ahogy Freudnál a tudatos késztetések a komplexusokhoz

és az eredendő libidóhoz. S nem már *előbb* létezik a létvágy, hogy *azután a posteriori* kifejeződjön a vágyakban; a szimbolikus kifejeződésen kívül semmit nem találhatunk a konkrét vágyban. Nem létezik először *egy* létvágy, azután pedig ezernyi egyedi érzés, hanem a létvágy csak a féltékenységben, a fösvénységben, a művészet szeretetében, a gyávaságban, a bátorságban és által létezik és mutatkozik meg, azon ezernyi esetleges és empirikus kifejezésmódban, amelyeknek köszönhetően az emberi valóság mindig csak mint *ez az ember*, mint egyedi személy *manifesztálódik*.

A vágy tárgyát alkotó létet *a priori* ismerjük. Az önmagáért-való az a lét, ami önmagának saját léthiánya. Az a lét pedig, aminek híján van, az önmagában-való. Az önmagáért-való az önmagában-való semmítéseként bukkan fel, és ez a semmítés kivetülés az önmagában-valóra: a semmített önmagában-való és a kivetített önmagában-való között az önmagáért-való semmi. A semmítésnek tehát, ami én vagyok, az *önmagában-való* az értelme és célja. Következésképpen az emberi valóság az önmagában-való-létre irányuló vágy. Ám az az önmagában-való, amire vágyik, nem lehet pusztán esetleges és értelmetlen önmagában-való, amely teljes egészében hasonlít ahhoz az önmagában-valóhoz, amellyel találkozik, és amelyet semmít. A semmítés, mint láttuk, valójában az önmagában-való lázadásaként fogható fel, amely esetlegessége megszüntetése érdekében semmíti magát. A testről szóló fejezetben láthattuk: ha azt mondjuk, hogy az önmagáért-való saját fakticitásaként létezik, ezzel azt mondjuk, hogy a semmítés egy lény hiábavaló erőfeszítése arra, hogy megalapozza saját létét, és hogy a megalapozó visszanyúlás miatt keletkezik az a parányi rés, ahol a semmi behatol a létbe. Az önmagáért-való vágyának tárgya tehát egy olyan önmagában-való, amely saját maga alapja, vagyis amely úgy viszonyul fakticitásához, ahogy az önmagáért-való viszonyul indítékaihoz. Azonkívül, mivel az önmagáért-való az önmagában-való tagadása, nem vágyhat az önmagában-való puszta és egyszerű visszatérésére. Mint Hegelnél, a tagadás tagadása itt sem vezethet vissza a kiindulóponthoz. Épp ellenkezőleg, az önmagáért-való éppen detotalizált totalitásként követeli az önmagában-valót, „az önmagáért-valóban semmített önmagában-valóként". Más szóval az önmagáért-való azért vetül ki, hogy *mint önmagáért-való legyen* olyan lét, aki az, ami; az önmagáért-való úgy akar az lenni, ami, hogy közben az, ami nem, és nem az, ami; tudatként akar az önmagában-való végtelen áthatolhatatlanságával és sűrűségével rendelkezni. Az önmagában-való semmítéseként és az esetlegességtől és a fakticitástól való állandó eltávolodásként akar saját alapja lenni. Ezért a lehetőség általában úgy van kivetítve, mint aminek az önmagáért-való híján van ahhoz, hogy önmagában-önmagáért-való legyen, s az alapvető érték, amely ezt a kivetülést irányítja, éppen az önmagában-önmagáért-való, vagyis egy olyan tudat ideálja, amely

a puszta tudat által válna saját önmagában-való-létének alapjává, amit önmagáról alkot. Ezt az ideált nevezhetjük Istennek. Elmondhatjuk tehát, hogy az emberi valóság alapvetően arra vetül ki, hogy Isten legyen. Végső soron bármilyen mítoszai és szertartásai legyenek is egy adott vallásnak, Isten elsősorban az ember „szívében érezhető", Isten olyan lény, akit az ember végső és alapvető kivetülésében tudatosít és határoz meg. S ha az ember valamilyen preontológiai megértéssel rendelkezik Isten létére vonatkozóan, azt nem kaphatta sem a természet hatalmas erőitől, sem a társadalmi hatalomtól: Isten mint a transzcendencia legfőbb értéke és célja azt az állandó határt jelöli, amely alapján az ember tudatja magával, hogy mi. Embernek lenni annyi, mint arra törekedni, hogy Istenné váljunk; vagy, ha jobban tetszik, az ember alapvetően az Istenné válás iránti vágy.

Ám ha mindez így van, vetik majd fel, ha az ember már felbukkanásában is Isten mint saját határa felé törekszik, ha csak azt választhatja, hogy Isten legyen, mit jelenthet akkor a szabadság? Mert a szabadság nem más, mint választás, amely maga teremti meg saját lehetőségeit, itt pedig úgy tűnik, hogy az Istenné válásra irányuló eredendő kivetülés, ami az embert „meghatározza", szinte valami emberi „természettel" vagy „lényeggel" azonos. Erre azt válaszoljuk, hogy ha a vágy *értelme* végső soron az Istenné válás, a vágyat attól még soha nem ez az értelem *alkotja*, mert a vágy mindig *egyedi célokat* határoz meg önmaga számára. Ezeket a célokat pedig egy egyedi, empirikus szituációban valósítja meg, s ez a megvalósítás maga alakítja ki a *szituáción* belüli környezetet is. A létre irányuló vágy mindig egy létmódra irányuló vágyként valósul meg. S e létmód iránti vágy a maga részéről konkrét vágyak milliárdjainak értelmeként fejeződik ki, amelyek tudatos életünk fonalait képezik. Egy nagyon összetett szimbolikus építmény előtt találjuk tehát magunkat, amelynek *legalább* három szintje van. Az empirikus vágyban elkülöníthetem egy alapvető és konkrét vágy szimbolizálását, amely a *személy*, és amely azt a módot képviseli, ahogy a személy eldöntötte, hogy a lét kérdéses az ő saját létében; ez az alapvető vágy konkrétan és a világban, abban az egyes szituációban, amely magában foglalja a személyt, egy absztrakt és jelentéssel bíró struktúrát alkot, amely a létre irányuló vágy általában, és amelyet úgy kell tekintenünk, mint *az emberi valóságot a személyben* – ennek köszönheti a másikkal való közös voltát, ezért lehet azt állítani, hogy az embernek is létezik egyfajta igazsága, nem csak az egymással összehasonlíthatatlan individuumoknak. Az abszolút konkrétság és a teljesség, a létezés mint totalitás tehát a szabad és alapvető vágyhoz, avagy a *személyhez* tartozik. Az empirikus vágy ennek csak a szimbolizálása. Utal rá és abból nyeri értelmét, miközben teljesen részleges és redukálható marad, mert önmagában nem érthető meg. Másrészt a létre irányuló vágy a maga absztrakt tisztaságában a konkrét alapve-

tő vágy *igazságát* jelenti, viszont maga nem valóságként létezik. Az alapvető kivetülés, avagy a személy, avagy az emberi igazság szabad megvalósítása mindenhol ott van, minden vágyban (azokkal a megszorításokkal, amelyeket az előző fejezetben tettünk, s amelyek például a „közömbös dolgokra" vonatkoznak); csak a vágyakon keresztül ragadja meg magát – ahogy a teret is csak azokon a testeken keresztül tudjuk megragadni, amelyeket magában foglal, még akkor is, ha a tér egyedi valóság, nem pedig fogalom – vagy, ha jobban tetszik, olyan mint a tárgy Husserlnél, amely csak *„Abschattungok"*-ban, vetületekben adódhat, mégsem oldható fel egyetlen *„Abschattungban"* sem. E megjegyzések után már érthető lesz, hogy a „létre irányuló vágy" absztrakt és ontológiai struktúrája hiába képviseli a személy alapvető és *emberi* struktúráját, nem képezhet akadályt szabadsága számára. A szabadság, ahogy az előző fejezetben kimutattuk, azonos a semmítéssel: csak az a lét mondható szabadnak, amely semmíti saját létét. Azonkívül tudjuk, hogy a semmítés *léthiány*, és ez nem is lehet másként. A szabadság pontosan az a lét, amely léthiánnyá teszi magát. De mivel a vágy, ahogy megállapítottuk, azonos a léthiánnyal, a szabadság csak olyan létként bukkanhat fel, amely a létre irányuló vággyá teszi magát, vagyis önmagáért-való-kivetüléssé arra, hogy *önmagában-önmagáért-való* legyen. Olyan absztrakt struktúrához értünk itt el, amelyet nem tekinthetünk másnak, mint a szabadság természetének vagy lényegének, hiszen a szabadság létezés, és a létezés megelőzi a lényeget. A szabadság közvetlen, konkrét felbukkanás, s nem más, mint a szabadság választása, vagyis maga a *személy*. Az említett struktúrát a szabadság *igazságának* is nevezhetjük, vagyis ez a szabadság emberi jelentése.

A személy emberi igazságának egy ontológiai fenomenológia segítségével kell leírhatóvá válnia, ahogy magunk is megkíséreltük – az empirikus vágyak nomenklatúrája pedig sajátos pszichológiai kutatások tárgya. A megfigyelésnek és az indukciónak, szükség esetén a tapasztalatnak kell segítségünkre lennie e lista megalkotásában, és abban, hogy a filozófusnak jelezze azokat a megérthető viszonyokat, amelyek különböző vágyakat, különböző beállítódásokat kapcsolnak össze, továbbá abban, hogy bizonyos konkrét viszonyokat hozzon napvilágra kísérletileg meghatározott „szituációk" (amelyek a szubjektum világban való alapvető szituációjának leszűkítésén keresztül jönnek létre, melyet a pozitív tudományosság nevében hajtanak végre) és a kísérlet alanya között. Ám az alapvető vágyak, avagy a *személyek* meghatározására és osztályozására e két módszer egyike sem megfelelő. Nem lehet ugyanis *a priori* és ontológiailag meghatározni, hogy mi jelenik meg egy szabad cselekedetben, mivel az teljesen kiszámíthatatlan. Ezért itt csak arra fogunk korlátozódni, hogy röviden jelezzük, milyen lehetőségek és perspektívák rejlenek az ilyen kutatásokban: hogy akármelyik ember alávethető egy ilyen vizsgálatnak, az általában az emberi valóság-

ból következik, vagy ha úgy tetszik, ez az ontológia segítségével megállapítható. Ám maga a vizsgálat és eredményei eleve teljesen kívül esnek az ontológia lehetőségeinek keretein.

Másrészt a puszta és egyszerű empirikus leírás csak a nomenklatúrákat tudja nyújtani számunkra, és ál-redukálhatatlan dolgokat állít elénk (az írás vagy az úszás iránti vágy, a veszély szeretete, féltékenység stb.). Nemcsak listát szükséges tehát felállítani a magatartásmódokról, késztetésekről és hajlamokról, azok jelentését *meg is kell fejteni*, vagyis azt is tudni kell, hogyan kell *kifaggatni* őket. Ezt a vizsgálatot csak egy speciális módszer szerint végezhetjük el. Ezt a módszert nevezzük egzisztenciális pszichoanalízisnek.

Ennek a pszichoanalízisnek az *alapelve* az, hogy az ember teljesség, nem pedig dolgok gyűjteménye. Következésképpen a legjelentéktelenebb és legfelszínesebb magatartásmódjában is teljes egészében kifejezi magát – másként fogalmazva, nincs olyan ízlés, hóbort, emberi cselekedet, amely ne lenne *feltáró* jellegű.

A pszichoanalízis célja, hogy *megfejtse* az ember empirikus viselkedéseinek értelmét, vagyis, hogy teljes világosságra hozza és fogalmilag rögzítse azokat a feltáruló dolgokat, amelyek minden viselkedésben megtalálhatóak.

Kiindulópontja a *tapasztalat*; *támpontja* az a preontológiai és eredendő megértés, amellyel az ember az emberi személyiségről rendelkezik. Bár az emberek többsége nem figyel oda a mozdulatokban, a szavakban, az arckifejezésekben rejlő jelzésekre, és félreérti a bennük feltáruló dolgot, ettől azonban még minden ember *a priori* birtokában van a magatartásmódokban feltáruló érték *értelmének*, és képes megfejteni azt, legalábbis, ha segítünk neki. Itt sem véletlenül akadunk rá az igazságra, ahogy máshol sem, az igazság nem olyan területen található, ahol minden előzetes tudás nélkül kellene kutatnunk, mint amikor például a Nílus vagy a Niger folyó forrásának felkutatására indulunk. Az igazság *a priori* hozzátartozik az emberi megértéshez, s a lényegi munkát egy hermeneutika alkotja, vagyis a megfejtés, a rögzítés és a fogalmi szintre hozás.

Módszere összehasonlító jellegű: mivel minden egyes emberi magatartásmód a maga módján azt az alapvető választást szimbolizálja, amelyet napvilágra kell hoznunk, s mivel ugyanakkor mindegyikük el is fedi ezt a választást eseti jellemzői és történeti alkalomszerűsége által, ezért a magatartásmódok összehasonlításával bonthatjuk ki azt az egyedi feltárulást, amelyet mindegyik a maga módján kifejez. E módszer első vázlatával Freud és tanítványai pszichoanalízise szolgált. Ezért megéri kicsit pontosabban meghatározni, mit merített az egzisztenciális pszichoanalízis a tulajdonképpeni pszichoanalízisből, és miben tér el gyökeresen attól.

Mindkét pszichoanalízis úgy tekint a „pszichikai élet" minden objektíven feltárható jelenségére, hogy az egy szimbóluma a tulajdonképpeni *személyt* alkotó alapvető és átfogó jellegű struktúráknak. Mindkettő úgy gondolja, hogy nincsenek elsődleges adottságok – örökölt hajlamok, jellem stb. Az egzisztenciális pszichoanalízis semmit nem ismer az emberi szabadság eredendő felbukkanása *előtt*; az empirikus pszichoanalízis azt tételezi, hogy az individuum elsődleges affektivitása története *előtt* csak egy megmunkálatlan viasz. A libidó a konkrét fixációkon kívül semmi, hacsak nem állandó lehetőség arra, hogy bárhogyan és bármin rögzüljön. Mindkettő folyamatosan történetivé válónak tekinti az embert, s ahelyett, hogy statikus és állandó adottságokat tárna fel, inkább ennek a történetnek az értelmét, irányát és tévútjait keresi. Tehát mindkettő világban lévőnek tekinti az embert, és úgy gondolja, hogy anélkül nem kérdezhetünk rá egy emberrel kapcsolatban arra, hogy mi, hogy ne számolnánk el előzetesen a *szituációjával*. A pszichoanalitikus vizsgálatok a szubjektum életét megpróbálják egészen a születéstől a kezelés pillanatáig rekonstruálni; felhasználnak minden elérhető objektív dokumentumot: leveleket, vallomásokat, naplókat, mindenfajta „társadalmi" adalékot. S nem annyira egy puszta pszichikai eseményt próbálnak rekonstruálni, mint inkább a gyermekkori esemény és a körülötte zajló pszichikai kikristályosodás közötti kapcsolatot. Itt is egy *szituációról* van szó. Tehát minden „történeti" tényt egyszerre a pszichés fejlődés egy *tényezőjének* és az egész fejlődés *szimbólumának* tekint, mivel a tény önmagában semmi, s csak aszerint hat, ahogy felfogják, ami szimbolikusan az individuum belső diszpozícióját fejezi ki.

Az empirikus pszichoanalízis és az egzisztenciális pszichoanalízis is egy olyan alapvető magatartást keres a szituációban, amely nem fejezhető ki egyszerű logikai definíciókkal, mert megelőz minden logikát, és speciális szintetizáló törvények szerint kell rekonstruálni. Az empirikus pszichoanalízis azt a *komplexust* akarja meghatározni, amelynek már a neve is jelzi, hogy a benne található jelentések többértelműek. Az egzisztenciális pszichoanalízis az *eredeti választást* próbálja meghatározni. Ez az eredeti választás a világgal szemben történik, s mivel a világban felvett pozíció megválasztását jelenti, ezért éppúgy felölel mindent, ahogy a komplexus. Megelőzi a logikát, ahogy a komplexus is, ő *választja meg* a személynek a gondolkodással és az elvekkel szembeni beállítódását; a logika alapján tehát nem vizsgálható. Egy prelogikus szintézisben fogja össze a létező teljességét, és mint ilyen többértékű jelentések végtelenjének referenciaközpontját alkotja.

A két pszichoanalízis egyike sem gondolja azt, hogy a szubjektum kiváltságos helyzetben lenne az értelmezés tekintetében. Mindkettő szigorúan objektív módszert igényel, amely a reflexív megnyilatkozásokat éppúgy dokumentumok-

nak tekinti, mint a vallomásokat. Persze a szubjektum *képes* pszichoanalizálni önmagát. De ehhez az kell, hogy egyszer s mindenkorra lemondjon a saját pozíciója kínálta előnyről, és pontosan úgy kérdezze ki magát, mintha valaki más lenne. Az empirikus pszichoanalízis egy tudattalan pszichikai szféra létezésének feltételezéséből indul ki, amely eleve kivonja magát a szubjektum hatóköréből. Az egzisztenciális pszichoanalízis elveti a tudattalan posztulátumát: számára a pszichikai tény azonos kiterjedésű a tudattal. Viszont az, hogy a szubjektum az alapvető kivetülést teljesen *megéli* és az teljesen tudatos számára, egyáltalán nem azt jelenti, hogy *ismertnek* is kell lennie számára. Épp ellenkezőleg, olvasóink talán emlékeznek rá, hogy a *Bevezetés*ben milyen gondosan igyekeztünk elkülöníteni egymástól a tudatot és az ismeretet. Persze azt is láthattuk, hogy a reflexiót egyfajta kvázi-megismerésnek tekinthetjük. Ám az, amit minden pillanatban megragad, nem az önmagáért-való tiszta kivetülése, ahogy azt szimbolikus módon a reflexió által megragadott konkrét viselkedés kifejezi – gyakran egyszerre különböző módokon is –, hanem maga a konkrét viselkedés, vagyis az egyedi és adott időben létező vágy, a maga kusza szövevényességében. Egyszerre ragadja meg a szimbólumot és a szimbolizálást; a reflexió persze teljes egészében az alapvető kivetülés preontológiai megértése, sőt, amennyiben a reflexió önmagá(nak) mint reflexiónak a nem tételező tudata *is*, úgy ezen kivetülésként *van*, miközben nem-reflexív tudat is. Ebből azonban nem következik, hogy birtokában lenne azoknak a szükséges eszközöknek és technikáknak, amelyekkel a szimbolizált választást minden mástól el tudná különíteni, fogalmakban tudná rögzíteni és kizárólag önmaga napvilágra tudná hozni. Hatalmas fény járja át, ám anélkül, hogy kifejezésre tudná juttatni, mit világít meg ez a fény. De nem egy megfejtetlen rejtélyről van szó, mint a freudisták gondolják: minden itt van, minden meg van világítva, a reflexió mindent átél, mindent megragad. Ez a „világos rejtély" inkább abból ered, hogy az átélés meg van fosztva minden olyan eszköztől, amelyre rendesen az *elemzéshez* és a *fogalmi szintre emeléshez* szükség van. Mindent megragad, egyszerre mindent, de árnyékok, mélységek, nagyságviszonyok nélkül, s nem azért, mert ezek az árnyékok, mélységek és nagyságok valahol máshol léteznének és csak előle lennének elrejtve, hanem azért, mert egy másik beállítódás kell ezek azonosításához, vagyis csak a megismerés *által és számára* létezhetnek. Mivel tehát a reflexió nem lehet az egzisztenciális pszichoanalízis alapja, ezért egyszerűen csak nyersanyaggal szolgál számára, amellyel szemben a pszichoanalitikusnak objektív beállítódást kell felvennie. Egyszóval csak azt *ismerheti meg*, amit *már ért*. Ebből pedig az következik, hogy a tudattalan mélységeiből kiszakított komplexusokat, ahogy az egzisztenciális pszichoanalízis által feltárt kivetüléseket is, *a másik nézőpontjából* értjük meg. Következésképpen az így napvilágra hozott *tárgy*

a transzcendált-transzcendencia struktúrái szerint fog tagolódni, vagyis léte másikért-való-lét lesz még akkor is, ha a pszichoanalitikus és az analizált személy egybeesik. Így tehát a kétféle pszichoanalízis által napvilágra hozott kivetülést csak a személy totalitása, a redukálhatatlan transzcendencia alkothatja, mégpedig úgy, ahogy *másikért-való-létében* van. E vizsgálati módszerektől azonban mindig megvonja magát a kivetülés abban a formában, ahogy önmaga számára van, vagyis a komplexus a maga tulajdonképpeni létében. Ez az önmagáért-való-kivetülés csak közvetlen *megélés* tárgya lehet; az önmagáért-való lét és az objektív létezés összeegyeztethetetlenek egymással. Ettől azonban a kétféle pszichoanalízis tárgya még *egy létező realitásával* bír; sőt, ha a szubjektum megismeri ezt a tárgyat, az hozzájárulhat a reflexió *megvilágításához*, ez pedig olyan közvetlen megéléssé válhat, amely kvázi-tudás lesz.

Ezzel azonban véget is érnek a két pszichoanalízis közötti hasonlóságok. Abban ugyanis mindenképpen eltérnek egymástól, hogy az empirikus pszichoanalízis maga döntött saját redukálhatatlan határáról ahelyett, hogy ennek a határnak a bejelentését az evidenciát nyújtó szemléletnek engedte volna át. A libidó vagy a hatalom akarása valójában olyan pszicho-biológiai maradvány, amely önmagában nem evidens, és nem kelti bennünk azt az érzést, hogy a kutatás redukálhatatlan végpontjához érkeztünk. Végső soron a tapasztalat dönt arról, hogy a komplexusok alapja ez a bizonyos libidó vagy ez a bizonyos hatalom akarása, s az empirikus kutatásoknak ezek az eredményei tökéletesen esetlegesek, vagyis egyáltalán nem meggyőzőek: semmi akadálya annak, hogy egy olyan „emberi valóságot" rajzoljunk magunk elé, amely nem a hatalom akarásában fejezi ki magát, s amelynek nem a libidója határozza meg eredendő és még kialakulatlan kivetülését. A választás, amelyhez az egzisztenciális pszichoanalízis visszatér, pontosan azért, mert választás, számol ezzel az eredendő esetlegességgel, minthogy a választás esetlegessége a választás szabadságának fonákját alkotja. Azonkívül, mivel a *léthiányon* alapul, ami a lét alapvető jellemzőjének fogható fel, így igazolást nyer *mint választás*, s így világossá válik, hogy ennél tovább már nem kell mennünk. Tehát minden eredmény egyszerre lesz teljesen esetleges és tovább már legitim módon nem redukálható. Ezenkívül mindig *egyedi* marad, vagyis soha nem juthatunk el – mint a kutatás végcéljához és az összes magatartásmód alapjához – egy olyan absztrakt és általános terminushoz, például a libidóhoz, amely komplexusokká, majd magatartások összetevőivé differenciálódna és konkretizálódna a külső tények és a szubjektum történetének hatására, épp ellenkezőleg, egy olyan választáshoz érkezünk, amely egyedi marad és kezdettől fogva maga az abszolút konkrétság. A magatartások összetevői kifejezhetik vagy *partikularizálhatják* ezt a választást, de nem konkretizálhatják jobban, mint amennyire már konkretizálva van. Ugyanis e választás nem egyéb,

mint minden egyes emberi valóság *léte*, s ha azt mondjuk, hogy a magatartásmódnak ez az összetevője *van*, az ugyanazt jelenti, mint ha azt állítjuk, hogy ennek az emberi valóságnak az eredendő választását fejezi ki, hiszen az emberi valóság számára nincs különbség a létezés és önmaga választása között. Ebből érthetővé válik, hogy az egzisztenciális pszichoanalízisnek nem kell eljutnia az alapvető „komplexustól", vagyis pontosan a lét választásától, egy olyan absztrakcióig, mint amilyen a libidó, amely magyarázatul szolgálna rá. A komplexus végső választás, a lét választása, és *önmagát teszi azzá*. Feltárulása minden esetben evidens módon redukálhatatlannak mutatja. Ebből szükségszerűen következik, hogy a libidó és a hatalom akarása az egzisztenciális pszichoanalízis előtt nem tűnnek fel általános és minden ember számára közös jellemzőknek, sem redukálhatatlanoknak. Legfeljebb a vizsgálódás után megállapíthatjuk, hogy mint sajátos együttesek bizonyos szubjektumoknál, egy alapvető választást fejeznek ki, amely azonban egyikükre sem redukálható. Láttuk, hogy a vágy és a szexualitás általánosságban az önmagáért-való eredendő erőfeszítését fejezi ki, hogy visszanyerje a másik által elidegenített létét. A hatalom akarása is feltételezi a másikért való létet, a másik megértését, és azt a választást, hogy a másik segítségével fogunk boldogulni. A magatartás alapjának egy elsődleges választásban kell rejlenie, amely érthetővé teszi, miért és hogyan idomul az önmagábanönmagáért-való-lét a másikért-való-léthez.

Az a tény, hogy ez az egzisztenciális vizsgálódás végső soron egy *választáshoz* kell elvezessen, még sajátosabbá teszi a pszichoanalízist, amelynek módszerét és alapvető vonásait itt felvázolni igyekszünk: már ezzel is lemondunk arról a feltételezésről, hogy a környezet mechanikus hatást gyakorol a vizsgált szubjektumra. A környezet csakis abban a mértékben hathat a szubjektumra, amennyire az megérti, vagyis szituációvá változtatja környezetét. A környezet semmilyen objektív leírása nem lehet tehát hasznunkra. A szituációként felfogott környezet kezdettől fogva a választó önmagáért-valóra utal éppúgy, ahogy világban létezésével az önmagáért-való is utal a környezetére. Elutasítunk tehát minden mechanikus okságot, ugyanakkor a vizsgált szimbolikus kifejeződés összes *általános* értelmezéséről is lemondunk. Mivel nem lehet célunk, hogy empirikus törvényeket alkossunk az események egymásra következéséről, nem hozhatunk létre semmilyen egyetemes szimbolikát. Viszont minden egyes esetre új szimbolikát kell kitalálnunk. Ha a lét totalitás, akkor elképzelhetetlen, hogy olyan elemi szimbolizációs viszonyok létezzenek (ürülék = arany, tűpárna = mell stb.), amelyek minden egyes esetben ugyanazzal a jelentéssel rendelkeznének, vagyis változatlanok maradnának, miközben az egyik jelentéscsoportról áttérünk a másikra. Azonkívül az egzisztenciális pszichoanalitikus soha nem téveszti szem elől, hogy a választás eleven, és ebből következően a vizsgált szub-

jektum azt mindig *visszavonhatja*. Az előző fejezetben rámutattunk a *pillanat* fontosságára, amely a beállítódás hirtelen megváltoztatását és a mozdulatlan múlttal szembeni új állásfoglalást jelenthet. Tehát mindig készen kell állnunk arra, hogy a szimbólumok jelentése megváltozhat, és el kell hagynunk az eddig használt szimbolikát. Az egzisztenciális pszichoanalízisnek tehát mindig hajlékonynak kell maradnia, és idomulnia kell a szubjektumnál megfigyelhető legapróbb változásokhoz is: itt az *individuális*, sőt gyakran a pillanatnyi megértéséről van szó. Az egyik szubjektum esetében bevált módszer ezért nem használható egy másik szubjektumra, sőt akár ugyanarra a szubjektumra sem egy későbbi időpontban.

S pontosan azért, mert a vizsgálódás célja egy *választásnak* és nem egy *állapotnak* a feltárása, a vizsgálódásnak minden alkalommal észben kell tartania, hogy tárgya nem a tudattalan mélyére rejtett adottság, hanem egy szabad és tudatos determináció – ami még csak nem is a tudatban lakozik, hanem egységet képez magával a tudattal. Az empirikus pszichoanalízis, mivel módszere többre érdemes, mint alapelvei, gyakran az egzisztenciális feltárás útjára lép, még ha félúton meg is áll. Mikor ily módon az alapvető választáshoz közeledik, a szubjektum ellenállása egyszerre összeomlik, és *ráismer* arra a képre, amelyet elébe tárnak, mintha egy tükörben pillantaná meg önmagát. A szubjektumnak ez az önkéntelen vallomása nagyon értékes a pszichoanalitikus számára: annak jelét látja benne, hogy elérte célját, és a tulajdonképpeni vizsgálatról áttérhet a kezelésre. De alapelveiben és posztulátumaiban nincs semmi, ami biztosíthatná, hogy megértse és hasznosítsa ezt a vallomást. Hogy is lenne hozzá joga? Ha a komplexus valóban tudattalan, vagyis, ha a jelölőt éles határ választja el a jelölttől, hogyan tudna akkor a szubjektum *ráismerni*? Vagy talán a tudattalan komplexus ismeri fel saját magát? Ám az nincs megfosztva a *megértéstől*? S ha el is fogadnánk, hogy rendelkezik a jelek felismeréséhez szükséges képességgel, ezzel vajon nem kellene-e tudatos tudattalant csinálni belőle? Mi mást jelent megérteni, mint hogy tudatában vagyunk annak, hogy megértettünk? Vagy mondjuk azt, hogy a szubjektum mint tudatos lény ismeri fel az elé tárt képet? De hogyan hasonlítja azt az igazi affekcióhoz, hiszen az számára elérhetetlen és soha nem is ismerhette? Legfeljebb úgy ítélheti, hogy az esetére nyújtott pszichoanalitikus magyarázat egy *valószínű* hipotézis, amely abból nyeri valószínűségét, hogy számos más magatartásra is magyarázatot nyújt. Az értelmezéssel szemben a harmadik pozíciójában találja magát, a pszichoanalitikus helyzetében, tehát semmilyen kitüntetettséget nem élvez. Ha *hisz* a valószínű pszichoanalitikus hipotézisben, ez az egyszerű hit, mely tudata határain belül marad, elvezethet ahhoz, hogy felszakadnak a tudattalan törekvéseket visszatartó gátak. A pszichoanalitikusnak kétségtelenül van valami homályos képe a tudatos és

a tudattalan hirtelen egybeeséséről. Ám megfosztotta magát azoktól az eszközöktől, amelyekkel pozitív módon megérthetné ezt az egybeesést.

A szubjektum megvilágosodása mégis tény. Egy szemlélet jelenik meg itt, amelyet evidencia kísér. Ez a szubjektum, a pszichoanalitikus vezetésével, többet és hasznosabbat tesz annál, mintsem csupán beleegyezését adja egy hipotézishez: megérinti, látja, hogy mi ő. Ez igazán csak akkor érthető meg, ha a szubjektum soha nem szűnik meg tudatában lenni mélyebb törekvéseinek, jobban mondva, ha ezek a törekvések nem különböznek tudatától magától. Ez esetben, mint fentebb láthattuk, a pszichoanalitikus értelmezés nem *tudatára ébreszti* annak, hogy mi: hanem *megismerteti* azzal. A szubjektum végső szemléletének mint döntő tényezőnek a figyelembe vétele tehát az egzisztenciális pszichoanalízisre tartozik.

Ez a rövid összehasonlítás annak jobb megértésére szolgált, hogy milyennek kell lennie egy egzisztenciális pszichoanalízisnek ahhoz, hogy egyáltalán létezhessen. Olyan módszer, amelynek szigorúan objektív formában kell feltárnia azt a szubjektív választást, amellyel minden személy személlyé teszi magát, vagyis tudomására hozza önmagának, hogy mi. S mivel amit keres, az egyszerre a *lét választása* és egy *lét* is, az egyedi viselkedéseket az alapvető viszonyulásmódokra kell redukálnia, ám nem a szexualitásra vagy a hatalom akarására, hanem azokra a *létviszonyokra*, amelyek ezekben a viselkedésekben kifejeződnek. Kezdettől fogva a lét megértésére irányul tehát, és csakis azt a célt kell maga elé tűznie, hogy rátaláljon a létre és ennek a létnek a léttel szembeni létmódjaira. Nem szabad megállnia addig, míg el nem érte ezt a célt. Azt a létmegértést fogja használni, amely a kutató sajátja, mivel ő maga is emberi valóság; s mivel arra törekszik, hogy a létet bontsa ki szimbolikus kifejeződéseiből, a magatartásmódok összehasonlításának módszerével minden egyes esetben újra ki kell találnia egy szimbolikát, amely azok megfejtésére szolgál. A siker kritériuma a tények száma lesz, amelyeket hipotézise összefogni és magyarázni képes, s emellett az elért végpont redukálhatatlanságának evidens belátása. Ehhez a kritériumhoz, minden lehetséges esetben, a szubjektum meghatározó tanúbizonysága járul még. Az így elért eredmények – vagyis az individuum végső céljai – azután osztályozás tárgyául szolgálhatnak, és az eredmények összehasonlítása alapján általános gondolatok fogalmazhatók meg az emberi valóságra mint saját céljai empirikus választásaként létező lényre vonatkozóan. Ez a pszichoanalízis nemcsak az olyan magatartásmódokat fogja vizsgálni, mint az álmok, az elszalasztott lehetőségek, a rögeszmék és a neurózisok, hanem és főként az éber gondolatokat, a sikeres és jókor végrehajtott cselekedeteket, a stílust stb. Az egzisztenciális pszichoanalízis még nem találta meg a maga Freudját, legfeljebb csak néhány jól sikerült életrajzban lelhetünk rá megsejtésére. Reményünk szerint másutt megpróbálhatunk majd két példával szolgálni rá Flaubert és Dosztojevszkij

kapcsán. De e helyütt nem is az a fontos, hogy létezik-e: csupán annyit kell megmutatnunk, hogy lehetséges.

II.
Csinálni és birtokolni: a birtoklás

Az egzisztenciális pszichoanalízis számára azoknak a belátásoknak kell alapelvül szolgálniuk, amelyeket az ontológia tud nyújtani a magatartásmódokról és a vágyról. Ez nem azt jelenti, hogy minden specifikáció előtt absztrakt és minden ember számára közös vágyak léteznének, hanem hogy a konkrét vágyak olyan struktúrákkal rendelkeznek, melyek az ontológiai vizsgálatok hatáskörébe tartoznak, mivel minden egyes vágy, az evés vagy az alvás iránti éppúgy, mint a műalkotás létrehozása iránti, az egész emberi valóságot fejezi ki. Ahogy máshol megmutattuk,[82] az embert mindig a maga egészében kell megismerni. Az empirikus és részleges ismereteknek ezen a területen semmilyen jelentőségük nem lehet. Akkor érünk tehát feladatunk végéhez, ha az idáig megszerzett ismereteket az egzisztenciális pszichoanalízis alapjainak lefektetésére használjuk. Itt véget kell érnie az ontológiának: utolsó felfedezései a pszichoanalízis első alapelveit alkotják. Innentől kezdve egy új módszerre van szükségünk, mert már nem ugyanaz a tárgy. Mit tudunk meg tehát az ontológiától a vágyról, amennyiben a vágy az emberi valóság léte?

A vágy léthiány, ahogy láthattuk. Mint ilyen, közvetlenül ahhoz a lét*hez kötődik*, amelynek hiánya. Ez a lét, mint láttuk, az önmagában-önmagáért-való, a szubsztanciává vált tudat, az önmaga okává vált szubsztancia, az Isten-Ember. Az emberi valóság léte tehát eredendően nem szubsztancia, hanem egy megélt viszony: e viszony egyik végpontja az eredendő önmagában-való, amely esetlegességébe és fakticitásába van rögzülve, s amelynek lényegi jellemzőjét az alkotja, hogy *van*, hogy *létezik*, a másik pedig az önmagában-önmagáért-való, avagy az érték, amely az esetleges önmagában-való ideálja, és minden esetlegességen és minden létezésen túliként jellemezhető. Az ember sem az egyik, sem a másik, mivel ő egyáltalán *nem van*: az, ami nem, és nem az, ami, az esetleges önmagában-való semmítése, amennyiben e semmítés „önmagája" saját előre menekülését jelenti az önmaga okaként létező önmagában-való felé. Az emberi valóság tiszta erőfeszítés arra, hogy Istenné váljon anélkül, hogy ez az erőfeszítés bármilyen adott szubsztrátummal rendelkezne, anélkül, hogy lenne *bárki*, aki erőfeszítést fejtene ki. A vágy ezt az erőfeszítést fejezi ki.

[82] Vö. *Egy emóció-elmélet vázlata.*

A vágy mégsem kizárólag az önmaga okaként önmagában-valóhoz képest határozható meg. Egy nyers és konkrét létezőhöz is viszonyul, amit általában a vágy tárgyának neveznek. Ezt a tárgyat egyszer egy darab kenyér, másszor egy automobil, egy nő, megint másszor egy még nem létező, de már meghatározott tárgy alkotja: mint amikor egy művész egy mű megalkotására vágyik. Így tehát a vágy már struktúrájával is az embernek a világ egy vagy több tárgyához való viszonyát fejezi ki, a világban-benne-lét aspektusainak egyikét alkotja. Ebből a nézőpontból először úgy tűnik, hogy ez a viszony nem alkot külön típust. Csak a rövidség kedvéért beszélünk „valaminek a vágyáról". Valójában azonban ezernyi empirikus példa mutatja, hogy arra vágyunk, hogy ezt a tárgyat *birtokoljuk*, vagy hogy ezt a dolgot *tegyük*, vagy ilyen emberek *legyünk*. Ha egy bizonyos képre vágyom, akkor arra vágyom, hogy megvegyem, hogy sajátommá tegyem. Ha arra vágyom, hogy megírjak egy könyvet, hogy sétáljak, akkor arra vágyom, hogy ezt a könyvet *megalkossam*, ezt a sétát *megtegyem*. Azért szépítkezem, mert arra vágyom, hogy szép *legyek*. Azért művelődöm, hogy művelt *legyek* stb. Már első pillantásra is a konkrét emberi létezés három nagy kategóriája jelenik meg itt számunkra eredendő viszonyukban: *csinálni*, *birtokolni*, *lenni*.

Könnyen észrevehetjük azonban, hogy a cselekvésre irányuló vágy nem redukálhatatlan. Azért készítünk el egy tárgyat, hogy azután bizonyos viszonyba lépjünk vele. Ez az új viszony közvetlenül redukálható a „*birtokolnira*". Például azért vágok botot egy faágból (azért „csinálok" egy botot az ágból), hogy *birtokoljam* ezt a botot. A „csinálni" a birtokolni eszközévé tehető. Az esetek túlnyomó többségében ez így is van. Ám előfordulhat, hogy tevékenységem – legalábbis a felszínen – mégsem tűnik redukálhatónak. Céltalannak tűnhet, mint a tudományos kutatás, a sport, a művészi alkotás esetében. A *csinálni* azonban még ezekben az esetekben sem redukálhatatlan. Azért alkotok egy képet, egy drámát, egy dalt, hogy egy konkrét létezés eredetévé váljak. És ez a létezés csak annyiban érdekel engem, amennyiben az alkotó viszony, amit közötte és közöttem megteremtettem, sajátos tulajdonjoggal ruház fel rá vonatkozóan. Nemcsak arról van szó, hogy ez a kép, amelynek az ötlete tőlem származik, pusztán létezzen; hanem *általam* kell léteznie. Ennek ideálja bizonyos értelemben nyilván az lenne, hogy én tartom fenn létében egyfajta folyamatos teremtéssel, s ezért egy állandóan megújuló emanáció formájában az *enyém* lenne. Más értelemben azonban radikálisan különböznie kell tőlem, hogy az *enyém* lehessen, és ne *én* legyek az. Itt ugyanaz a veszély áll fenn, ami a szubsztanciák karteziánus elméletében, hogy függetlenség és objektivitás híján a dolog léte feloldódik az én létemben. Így tehát arra is szükség van, hogy *önmagában* létezzen, vagyis hogy folyamatosan *saját maga* újítsa meg létezését. Innentől kezdve művem folyamatos teremtésként jelenik meg számomra, amely azonban az önmagában-valóba

rögzült. Az idők végtelenségéig magán hordozza „kézjegyemet", vagyis mindvégig az „én" gondolatom marad. Minden műalkotás egy gondolat, egy „ötlet", jellemzői tisztán szellemiek, amennyiben csak egy jelentés. Másrészt azonban ez a jelentés, ez a gondolat, amely bizonyos értelemben állandóan aktualitásban van, mert mintha állandóan én formálnám meg, mintha egy szellem szüntelenül elgondolná – egy szellem, amely az *én* szellemem –, ez a gondolat csak önmaga tartja fenn magát létében, s egyáltalán nem szűnik meg aktualitásban lenni, amikor éppen nem gondolom el. A tudatnak abban a kettős viszonyulásmódjában állok tehát vele, hogy egyrészt *elgondolom*, ugyanakkor azonban *találkozom* is vele. Pontosan ezt a kettős viszonyulást fejezem ki akkor, amikor azt mondom, hogy az *enyém*. Akkor fogjuk igazán látni ennek az értelmét, amikor már pontosítottuk a „birtokolni" fogalmának jelentését. S azért *alkotom meg* művemet, hogy ezt a kettős viszonyulást az elsajátítás szintézisébe emeljem. Az énnek és a nem-énnek erre a szintézisére törekszem (a gondolkodás intimitása, áttetszősége; az önmagában-való átlátszatlansága, differenciálatlansága), és pontosan ez teszi a művet az én tulajdonommá. Ebben az értelemben nem csak kifejezetten a művészi alkotásokat sajátítom el ilyen módon, az a bot is kétféleképpen fog hozzám tartozni, amelyet a faágból levágtam: egyrészt mint használati tárgy, amely rendelkezésemre áll, és amelyet úgy birtoklok, ahogy ruháimat és könyveimet, másrészt pedig mint az én művem. Így tehát azok, akik szeretik olyan használati tárgyakkal körülvenni magukat, amelyeket ők maguk csináltak, az elsajátításnak egy finomabb módját választják. Egyetlen tárgyon és ugyanabban a szinkretizmusban egyesítik az átélésen keresztüli elsajátítást és az alkotás általi elsajátítást. Ugyanazt az egységes kivetülést találjuk a művészi alkotástól kezdve egészen annak a cigarettának a megcsinálásáig, amely „finomabb, ha magunk sodorjuk". Nemsokára ugyanezt a kivetülést fogjuk megtalálni egy sajátos tulajdon kapcsán is, amely e kivetülés egyfajta lefokozódását jelenti, s amit *luxusnak* nevezünk, mert, mint látni fogjuk, a luxus nem a birtokolt tárgy minősége, hanem a birtoklásé.

Az is elsajátítást jelent – ahogy e negyedik rész bevezetőjében megmutattuk –, hogy *megismerünk*. S ezért a tudományos kutatás nem más, mint elsajátításra tett erőfeszítés. A felfedezett igazság, a műalkotáshoz hasonlóan, az *én* ismeretem, egy gondolat noémája, amely csak akkor tárul fel, amikor megformálom a gondolatot, s ezért bizonyos értelemben úgy jelenik meg, mint amit én tartok fenn létezésében. Általam tárul fel a világ egy arculata, és számomra tárul fel. Ebben az értelemben teremtő és birtokló vagyok. Nem azért, mert puszta reprezentációnak tekintem a létnek azt az aspektusát, amit felfedek, épp ellenkezőleg, mert ez az aspektus, amely csak általam tárul fel, mélységesen és valóságosan *van*. Mondhatnám persze, hogy én *nyilvánítom ki* azt, abban az értelemben,

ahogy Gide azt mondja, hogy „szükségszerűen mindig kinyilvánítunk valamit". Ám gondolatom *igazság*-jellegében, vagyis objektivitásában hasonló függetlenségre lelek, mint a műalkotásében. E gondolat, amit én formálok meg és belőlem meríti létezését, ugyanakkor kizárólag önmagától létezik, amennyiben *mindenki gondolata*. A gondolat kétféle módon is *én* vagyok, egyrészt mert ő maga a számomra feltáruló világ, illetve a másoknak feltáruló én, miközben mások szellemével formálom meg az én gondolatomat, ugyanakkor azonban két szempontból is el van zárva tőlem, egyrészt mert az a lét, ami én nem vagyok (amennyiben feltárul számomra), másrészt mert mindenki gondolata, megjelenésétől kezdve névtelenségre ítélt gondolat. Az énnek és a nem-énnek ez a szintézise itt még az *enyém* szóval fejezhető ki. De már magában a felfedés, feltárás eszméjében is benne rejlik az elsajátító élvezet egyfajta eszméje. A látás átélés, látni annyi, mint *defloreálni*. Ha a megismerő és a megismert közötti viszony kifejezésére általában használt összehasonlításokat alkalmazzuk, láthatjuk, hogy a kettő közötti viszony egyfajta *látás általi erőszaktétel*. A nem ismert tárgy makulátlanul, szűzen adódik, valamifajta *tisztasághoz* hasonlítható. Még nem „árulta el" titkát, az ember még nem „*csikarta ki*" tőle. Minden ilyen kép azt emeli ki, hogy a tárgy semmit nem tud azokról a vizsgálódásokról és eszközökről, amelyekkel megcélozzuk: nem tudja, hogy tudunk róla, úgy bonyolódik bele ezekbe az ügyletekbe, hogy közben nem veszi észre a tekintetet, amely kémleli, mint az a nő, akit egy vándor meglep fürdés közben. Bizonyos áttételesebb, de pontosabb képek, mint amikor például a természet „érintetlen részeiről" beszélünk, még egyértelműbben hangsúlyozzák a közösülést. Az ember lerántja a leplet a természetről, leleplezi azt (vö. Schiller: *Das verschleierte Bild zu Sais*); minden kutatás a mezítelenség valamilyen eszméjét foglalja magában, amelyet felfedünk, amikor eltávolítjuk az akadályokat, melyek eltakarják, ahogy Aktaión félrehúzza a faágakat, hogy jobban lássa a fürdő Diánát. A megismerés ezenkívül vadászat. Bacon Pán vadászatának nevezi. A tudós az a vadász, aki rálel egy hófehér bőrű meztelen fürdőzőre, és tekintetével megerőszakolja. Ezeknek a képeknek az összessége valami olyat tár fel előttünk, amit *Aktaión-komplexusnak* nevezhetnénk. Egyébként, ha ennek a vadászatnak az eszméjét választjuk vezérfonalul, az elsajátítás egy másik szimbólumát is felfedezhetjük, egy még talán ennél is elsődlegesebbet: ugyanis azért vadászunk, hogy együnk. A kíváncsiság az állatoknál mindig a szexualitásból vagy az éhségből ered. Megismerni annyi, mint szemeinkkel enni.[83] Itt megjegyezhetjük, hogy az érzékeken keresztüli megismerés folyamata pontosan ellentétes irányú azzal, ami a műalkotások kapcsán tárult fel előttünk. Az utóbbinál a szellem rögzült emanációját

[83] A gyerek számára a megismerés a szó szoros értelmében evést jelent. Meg akarja ízlelni, amit lát.

állapítottuk meg. A szellem a műalkotást folyamatosan előállítja, miközben az mégis teljesen önmagától tartja fenn saját magát, s mintegy közömbös marad ezzel az előállítással szemben. Ez a viszony a megismerő aktusban is létezik. De nem zárja ki a fordítottját sem: a megismerésben a tudat magához vonja a tárgyat és bekebelezi azt; a megismerés asszimilálás; a francia episztemológiai munkák hemzsegnek a táplálkozási metaforáktól (megrágni, bekebelezni, megemészteni, beolvasztani). Tehát egyfajta feloldódási folyamatról van itt szó, amelyben a tárgy egyre inkább a megismerő szubjektummá válik. A megismert dolgot *magammá* teszem, a gondolatommá válik, és ezzel elfogadja, hogy létezését csak tőlem kapja. Ezt a feloldódást azonban megakasztja az a tény, hogy a megismert mégis ugyanott marad, tetőtől talpig bekebelezve, felzabálva, mégis tetőtől talpig érintetlenül, teljesen megemésztve, mégis teljesen kívül és megemésztetlenül, mint egy kavics. Észrevehetjük, milyen fontos a „lenyelt megemészthetetlen dolgok" szimbóluma a naiv képzeletben, a strucc gyomrában lévő kavics, Jónás a bálna gyomrában. Egy olyan magunkba olvasztás álmáról tanúskodnak e képek, amely mégsem oldja fel a dolgokat. A baj az – mint Hegel megjegyezte –, hogy a vágy elemészti saját tárgyát. (Ebben az értelemben, állítja, minden vágy az evés iránti vágy.) E dialektikus szükségszerűségre az önmagáért-való úgy reagál, hogy olyan tárgyról álmodik, amelyet teljesen magamba tudnék oldani, ami *én* lennék, de mégsem oldódna fel bennem, megtartaná *önmagában-való* struktúráját, hiszen amire vágyok, az éppen *ez* a tárgy, és ha megeszem, már nem birtoklom többé, már csak önmagamat találom a helyén. Az asszimilációnak és az asszimilált megőrzött integritásának ez a lehetetlen szintézise a gyökereit tekintve a szexualitás alapvető törekvéseinek felel meg. A testi „birtoklás" egy állandóan birtokolt és mégis mindig új test nyugtalanító és csábító képével szolgál, amelyen a birtoklás semmilyen nyomot nem képes hagyni. A „simaság" minősége rejtetten ezt szimbolizálja. Ami sima, azt meg lehet fogni, meg lehet tapogatni, de ettől még egyáltalán nem lehet belehatolni, ugyanúgy elszökik az elsajátító simogatás elől, ahogy a víz. Az erotikus leírásokban ezért tűnik fel oly gyakran a női test hófehér simasága. Sima: ami magába záródik a simogatás elől, ahogy a víz újra magába záródik, miután a kő áthatolt rajta. S ugyanakkor, mint láthattuk, a szerető lény épp arról álmodik, hogy a szeretett tárggyal úgy váljon azonossá, hogy közben megőrzi annak individualitását: hogy olyanná váljon a másik, amilyen én vagyok, de ettől ne szűnjön meg másik lenni. Ugyanezzel találkozunk a tudományos kutatás kapcsán is: a megismert tárgy, mint a kavics a strucc gyomrában, teljes egészében énbennem van, asszimiláltam, saját magammá változtattam, teljes egészében *én* vagyok; ugyanakkor nem tudok belehatolni, nem tudom átalakítani, teljesen sima, a szeretett test közömbös mezítelenségében létezik, hiába simítom végig. Kívül

marad – megismerni annyi, mint önmagamon kívül enni meg valamit, anélkül enni meg valamit, hogy elfogyasztanám. Láthatjuk, hogy a szexualitás és a táplálkozás törekvései hogyan olvadnak össze és járják át egymást, hogy kialakítsák az Aktaión- és a Jónás-komplexust, láthatjuk azokat az emésztési és érzéki gyökereket, amelyek egyesülnek egymással, hogy megszülethessen a megismerés iránti vágy. A megismerés egyszerre *behatolás* és *felszíni* simogatás, egy deformálhatatlan tárgy felemésztése és távolból való szemlélése, egy gondolat folyamatos teremtésen keresztüli megalkotása és e gondolat teljes függetlenségének megállapítása. A megismert tárgy *az én gondolatom mint tárgy*. S pontosan erre vágyom, amikor kutatni kezdek: hogy gondolatomat tárgyként ragadjam meg, a tárgyat pedig gondolatomként. A szinkretikus viszony, amely ezeknek az oly különböző törekvéseknek az együttesét megalapozza, csak egy *elsajátító* viszony lehet. Ezért a megismerés iránti vágy, bármennyire érdek nélkülinek tűnik is, elsajátító viszony. A *megismerés* az egyik formája annak, amit a *birtoklás* magára tud ölteni.

Egy olyan tevékenység vizsgálata van még hátra, amelyet előszeretettel szoktak teljesen céltalannak bemutatni: a *játéké* és a játékkal kapcsolatban álló „hajlamoké". Felfedezhető a sportban valamilyen elsajátításra való törekvés? Persze, meg kell jegyezni, hogy a játék, a „komoly" tevékenységekkel szemben, a birtoklásra legkevésbé törekvő magatartásnak tűnik, amely a valóst megfosztja valóságos jellegétől. Akkor vagyunk komolyak, amikor a világból indulunk ki, s amikor a világnak több valóságot tulajdonítunk, mint önmagunknak, vagy legalábbis, amikor annyiban tulajdonítunk magunknak valóságos jelleget, amennyiben a világhoz tartozunk. Nem véletlen, hogy a materializmus komoly, s nem véletlen az sem, hogy a komolyság mindig és mindenhol a forradalmár kitüntetett doktrínája. Ez azért van, mert a forradalmárok komolyak. Elsősorban annak a világnak az alapján ismerik magukat, amely elnyomja őket, s meg akarják változtatni ezt a világot. Ebben megegyeznek ősi ellenségeikkel, a tulajdonosokkal, akik szintén a világban elfoglalt pozíciójuk alapján ismerik és értékelik magukat. Tehát minden szigorú gondolat áthatolhatatlanná sűrűsödik a világban, a komoly gondolat koagulál; minden komoly gondolat lemondás az emberi valóságról a világ javára. A komoly ember „a világból" való, soha nem fordul önmagába, nem is szembesül azzal a lehetőséggel, hogy *kilépjen* a világból, mert a szikla szilárdsága jellemző rá, a világ-közegében-lét állhatatosságával, változhatatlanságával, átlátszatlanságával ruházta fel magát. Nyilvánvaló, hogy a komoly ember mélyen magába fojtja szabadságának tudatát, *rosszhiszemű*, és rosszhiszeműségének az a célja, hogy saját szemében következménynek mutassa magát: számára minden következmény, elvek nem léteznek; ezért olyan fogékony tettei következményeire. Marx fogalmazta meg a komolyság első dogmá-

ját, amikor a tárgynak a szubjektummal szembeni elsőbbsége mellett állt ki. Eszerint az ember akkor komoly, ha tárgynak tartja önmagát.

A játék a kierkegaard-i iróniához hasonlóan felszabadítja a szubjektumot. Mi más a játék, mint egy olyan tevékenység, amelynek az ember az eredete, amelynek maga az ember határozza meg alapelveit, és csak ezen alapelveknek megfelelő következményei lehetnek? Mihelyt egy ember szabadnak érzi magát és használni kívánja szabadságát, bármilyen szorongás legyen is egyébként benne, tevékenysége játékká válik: ő a tevékenysége alapelve, eltávolodik a *natura naturatá*tól, ő maga teremti meg cselekedetei értékét és szabályait, s csak olyan szabályok szerint hajlandó fizetni értük, amelyeket ő maga hozott és határozott meg. Ebből származik a világ „lefokozott valósága". Úgy tűnik tehát, hogy a játszó ember, aki csak azzal van elfoglalva, hogy cselekedetében szabadnak mutatkozzon, semmiképp sem fog a világ egy létezőjének *birtoklásával* bajlódni. A célja, amit a sportokon, a színészkedésen, vagy egyszerűen a játékokon keresztül elérni szándékozik, az, hogy önmagát egy bizonyos létként ragadja meg, pontosan olyan létként, aki kérdéses létében. Ezektől a megjegyzésektől függetlenül azonban a tettvágy mégsem mutatkozhat redukálhatatlannak a játékban. Pontosan azt tudjuk meg belőlük, hogy a tettvágy itt egy meghatározott létezésre irányuló vágy. A cselekvés önmagában nem végcél, s nem is olyan explicit cél, amely ezt a végcélt és annak mélyebb értelmét megjelenítené. A cselekedetnek az a funkciója, hogy *saját magának* megmutassa és megjelenítse az abszolút szabadságot, amely a személy létét alkotja. Ez a sajátos típusú kivetülés, amelynek a szabadság az alapja és a célja, külön vizsgálatot érdemelne. Minden más kivetüléstől radikálisan megkülönbözteti az, hogy egészen más léttípust céloz meg. Hosszas kifejtésre lenne szükség annak feltárásához, milyen viszonyok fűzik az Istenné válásra való kivetüléshez, amely az emberi valóság mélystruktúrájának mutatkozott számunkra. Ezt a vizsgálatot azonban itt nem végezhetjük el: egy *etika* területéhez tartozik, s feltételezi, hogy előzetesen definiáljuk a megtisztító reflexió természetét és szerepét (leírásaink eddig csak a „cinkos" reflexióra vonatkoztak), azonkívül egy olyan pozíció felvételét is feltételezi, amely csak *morálisan* viszonyulhat az értékekhez, amelyek az önmagáért-valót kísértik. Ettől azonban még a játék iránti vágy alapvetően létre irányuló vágy marad. Így tehát a „lenni", a „csinálni", a „birtokolni" három kategóriája, mint mindenhol, itt is kettőre redukálható: a „csinálni" pusztán tranzitív jellegű. A vágy alapjában véve csak *létre* vagy *birtoklásra* irányuló vágy lehet. Másrészt ritka, hogy a játék mentes legyen minden elsajátításra való törekvéstől. Nem egy előadás megtartásának, egy rekord megdöntésének vágyára gondolok, amely ösztönző lehet a sportolónak; nem beszélek arról a vágyról sem, hogy szép testet, arányos izmokat „birtokoljunk", amely másikért-való-létünk objektív elsajátítására irányuló vágynak

tekinthető. Ezek a vágyak nem mindig jelennek meg, s egyébként sem alapvetőek. Ám mindezek ellenére magában a sportolás cselekedetében is találhatunk egy elsajátító összetevőt. A sportban valójában a világ egy miliőjét alakítjuk át szabadon a cselekvést támogató összetevővé. Ezért aztán a művészethez hasonlóan a sport is alkotó jellegű. Vegyünk egy havas mezőt, egy havasi legelőt. Ha látjuk, akkor már birtokoljuk is. A látás által már önmagában is a lét szimbólumaként ragadjuk meg.[84] A tiszta külsődlegességet, a térbeliséget reprezentálja; egyöntetűsége, monotóniája és fehérsége az anyag abszolút mezítelenségét mutatja meg; a hómező itt az az önmagában-való, amely csak önmagában-való, a fenomén léte, amely minden fenoménen kívül mutatkozik meg. Ugyanakkor *szilárd* mozdulatlansága önmagában-való állandóságát és objektív ellenállását, átlátszatlanságát és áthatolhatatlanságát fejezi ki. Ez az elsődleges szemléleti átélés mégsem érinthet engem. Ez a tiszta önmagában-való, hasonlóan a karteziánus kiterjedés abszolút és intelligibilis *plenum*ához, a nem-én tiszta megjelenéseként igéz meg. Ilyenkor arra vágyom, hogy az önmagában-való egyfajta emanációs viszonyba lépjen velem, miközben teljes egészében önmagában marad. Ezért csinálnak a kölykök hóembert, hógolyót: a cél az, hogy „valamit csináljunk ezzel a hóval", vagyis egy olyan formát helyezzünk bele, amely annyira mélyen tapad az anyaghoz, hogy az anyag látszólag csak az ő érdekében létezik. Ha azonban közelebb megyek, ha elsajátító kapcsolatot akarok létesíteni a hómezővel, egyszerre minden megváltozik: módosul a léptéke, már nem csak nagy vonalakban létezik, hanem centiméterről centiméterre létezni kezd, és foltok, gallyacskák, repedések fogják individualizálni minden egyes négyzetcentiméterét. Ugyanakkor szilárdsága is feloldódik: térdig süppedek bele, s ha veszek egy keveset a kezembe, elolvad az ujjaim között, elfolyik, s nem marad belőle semmi: az önmagában-való semmivé változik. Ugyanakkor a hó elsajátítására irányuló vágyam is eltűnik. Nem *tudom, mit csináljak* ezzel a hóval, amelyet az előbb közelebbről akartam látni: nem tudom hatalmamba keríteni a mezőt, még csak újraalkotni sem tudom az anyagi totalitásként, amely korábban tekintetemnek felkínálta magát, és amely hirtelen és két értelemben is eltűnt. A *síelés* értelme nem csupán az, hogy gyors helyváltoztatásra lehetek képes és technikai jártasságra tehetek szert, még csak nem is az, hogy kedvem szerint növelve *élvezem* sebességemet és a pálya akadályainak leküzdését, hanem azt is jelenti, hogy biztosítom magamnak ennek a hómezőnek a *birtoklását*. Jelenleg *én csinálok valamit belőle*. Ez azt jelenti, hogy síelő tevékenységemmel magával megváltoztatom anyagát és értelmét. Mivel jelenleg a lesiklás révén olyan lejtőként jelenik meg, amelyen le kell mennem, ezért újra folytonosságra és egységre tesz szert, amit az előbb elveszített

[84] Lásd a III. fejezetben.

számomra. Most a dolgokat összekötő szövetet jelent. Két végpont között létezik gondolataimban, a kiinduló pontomat köti össze megérkezésem pontjával, s mivel a lesiklás során nem centiméterről centiméterre, önmagában tekintem, hanem mindig egy elérendő pontot tűzök ki az általam elfoglalt helyen túl, ezért nem oldódik fel individuális részletek végtelenjévé, hanem afelé a pont felé *tart*, amelyet magamnak kijelöltem. Ez a valami felé tartás nem pusztán helyváltoztató tevékenység, hanem ugyanakkor és főként egy szintetikus, organizáló és összekapcsoló tevékenység: kiterjedést adok a sípályának magam előtt, pontosan úgy, ahogy Kant szerint a geométer is csak úgy képes felfogni egy egyenes vonalat, hogy meghúzza azt. Egyébként ez a szerveződés marginális és nem fokális: a hómezőt nem önmagáért és önmagában egységesítjük, figyelmem tárgya a tételezett és világosan megragadott cél, a végpont. A havas térség csak ráadásul, implicit módon alakul ki, ugyanolyan kohéziója van, mint annak a fehér térségnek, amely akkor alakul ki, amikor a kör fekete körvonalán végigfuttatom tekintetemet, de a felületére nem figyelek. S éppen mert csak marginálisan, csak implicit módon és hallgatólagosan tartom fenn, ezért hozzám idomul, a kezemben tartom, túllépek rajta a cél felé, ahogy a kárpitos lép túl az általa használt kalapácson célja felé, ami egy kárpitnak a falra szögelését jelenti. Semmilyen elsajátítás nem lehet teljesebb ennél az eszközszerű elsajátításnál, a szintetikus elsajátító tevékenység itt egy technikai jellegű felhasználó tevékenységet jelent. A hó cselekedetem anyagaként bukkan fel, ahogy a kalapács felbukkanása is a kalapálás aktusának tiszta betöltését jelenti. Ugyanakkor egy bizonyos nézőpontot választok, hogy átfogjam ezt a havas lejtőt: ez a nézőpont a meghatározott *sebesség*, amelyet én választok, kedvemre növelhetek vagy csökkenthetek, s meghatározott tárggyá teszi a mezőt, amely így teljesen különbözik egy másik sebesség által teremtett mezőtől. A sebesség a maga kényére-kedvére szervezi meg az egységeket; aszerint, hogy ezt vagy azt a sebességet veszem fel, egy bizonyos tárgy részét fogja képezni a dolgok egy bizonyos csoportjának, a másik pedig nem (azon szoktunk ábrándozni például, hogy Provence-t „gyalog", „autóval", „vonattal" és „biciklivel" is bejárjuk; más-más arcát mutatja Béziers aszerint, hogy egy órára, egy fél napra, két napra van-e Narbonne-tól, vagyis aszerint, hogy Narbonne elkülönül-e és önmagáért tételeződik-e környezetével együtt, vagy összefüggő csoportot alkot Béziers-vel és Sète-tel. Az utóbbi esetben Narbonne *tengerhez való viszonya* közvetlenül elérhető a szemlélet számára, a másik esetben ez *meg van tagadva* tőle, csak egy puszta fogalom tárgyát képezheti). Én *formálom meg* tehát a hómezőt azon a sebességen keresztül, amelyet magamnak biztosítok. Ugyanakkor azonban saját *anyagomra* is hatok. A sebesség nem merül ki abban, hogy egy adott anyagot formával ruház fel, hanem anyagot *teremt*. A hó, amely besüpped súlyom alatt, amikor rajta sétálok, amely

vízzé olvad fel, amikor megpróbálom megfogni, sebességem hatására egyszer csak megszilárdul; hordoz engem. Nem azért, mert szem elől veszítettem könnyűségét, anyagtalanságát, fokozatos felolvadását. Épp ellenkezőleg: éppen ez a könnyűség, ez a fokozatos felolvadás, ez a titokzatos folyékonyság hordoz a tetején, vagyis ez sűrűsödik össze és tűnik el, hogy a tetején hordozzon. Ezért kerülök különös elsajátító viszonyba a hóval: a *csúszáséba*. Ezt a viszonyt később részletesen meg fogjuk vizsgálni. Most azonban már meg tudjuk ragadni értelmét. Amikor csúszok, állítják, a felületen maradok. Ez azonban nem egészen pontos: persze, csak a felszínt érintem, és önmagában ez az érintés is megérdemelné a vizsgálatot. Ettől azonban még a mélyben is végrehajtok egyfajta szintézist. Érzem, ahogy a hóréteg a legmélyebb szintjéig úgy szerveződik meg, hogy megtartson; a csúszás *távolra* hatás, amely anélkül biztosítja uralmamat az anyag felett, hogy mélyen bele kellene hatolnom és legyőzéséhez szorosan kötődnöm kellene hozzá. A csúszás a meggyökerezés ellentéte. A gyökér félúton van afelé, hogy asszimilálódjon a földbe, amely táplálja, következésképpen a föld eleven konkretizációját jelenti. Csak úgy tudja használni a földet, hogy önmagát is földdé teszi, vagyis, hogy bizonyos értelemben aláveti magát annak az anyagnak, amit használni akar. A csúszás viszont úgy teremt materiális egységet a mélyben, hogy nem hatol mélyebbre a felszínnél: olyan, mint egy rettegett úr, akinek nincs szüksége parancsolgatásra, még hangja felemelésére sem, hogy engedelmeskedjenek neki. Csodálatos képe ez a hatalomnak. Ebből ered a híres tanács: „Siklani jobb, halandó, mint kapaszkodni", ami nem azt jelenti: „Maradj felületes, ne hatolj mélyre", épp ellenkezőleg: „Hajtsd végre a szintéziseket a mélyben, de úgy, hogy ne folyj bele a dolgokba." S a csúszás éppen azért elsajátítás, mert a sebesség által megvalósított fenntartó szintézis csak a lecsúszó számára és csak a csúszás idejére érvényes. A hó szilárdsága csak számomra van, csak én érezhetem. Olyan titok, amit csak nekem árul el, és ami *mögöttem* már nem igaz. A lecsúszás tehát radikálisan egyedi viszonyt létesít az anyaggal, egy történeti viszonyt. Az anyag csak azért áll össze és szilárdul meg, hogy engem hordozzon, s mögöttem szétporlad és megszűnik szilárd lenni. A lesiklással tehát valami egyedit valósítottam meg a *magam számára*. A lecsúszás ideálja egy olyan lecsúszás lenne, amely nem hagy nyomot maga után: a vízen való siklásé (hajó, motorcsónak, de főleg a vízisí siklása, amely akármilyen későn jelent is meg, mégis azt a határt képviseli, amely felé ebből a szempontból minden hajós sportág tartott). A havon csúszás már nem olyan tökéletes; nyomot hagyok magam után, belefolyok a dolgokba, még ha nagyon kevéssé is. A jégen csúszás, amely vonalakat vés a jégbe, és egy már teljesen megszervezett anyagon zajlik, ebből a szempontból a legalacsonyabb szinten helyezkedik el, s ha mindennek ellenére valahogy mégis menthető, annak más okai vannak. Innen az enyhe csalódás,

amely mindig elfog minket, mikor magunk mögött a sávokra tekintünk, amiket a hóban hagytunk: mennyivel jobb lenne, ha a hó utánunk újra magába záródna! Egyébként, amikor a lejtőn csúszunk lefelé, az az illúziónk támad, hogy nem hagyunk nyomot magunk után, azt követeljük a hótól, hogy úgy viselkedjen, mint a víz, amely a hó titkos létét alkotja. A csúszás tehát azonosíthatónak tűnik a folyamatos teremtéssel: a sebességgel, amely a tudathoz hasonlítható, és itt a tudatot szimbolizálja.[85] Amíg tart, olyan mélyben meghúzódó minőségnek ad életet az anyagban, amely csak addig marad meg, amíg a sebesség; egy olyan összefogottságnak ad életet tehát, amely legyőzi a hó közömbös külsődlegességét, és a csúszó mozgás mögött újra kötegekre bomlik szét. A hómező egységgé formálása és szintetizáló összesűrítése, amelytől az eszközszerű szerveződéssé áll össze, melyet *használunk*, ahogy a kalapácsot vagy az üllőt használjuk, mely engedelmesen alkalmazkodik a cselekvéshez. A szintetizálás fenntartja s kitölti, tehát folyamatos és teremtő hatást fejt ki magára a hó *anyagára* nézve, *a hó tömegének* megszilárdítását jelenti a csúszáson keresztül, a hó feloldását azzá a vízzé, amely engedelmesen és emlékezet nélkül hordozza, a nő mezítelen testévé, amit a simogatás érintetlenül hagy s mégis teljesen felkavar. Ilyen hatást fejt ki tehát a síző a valósra. Ugyanakkor azonban a hó áthatolhatatlan és elérhetetlen marad. Bizonyos értelemben a síző csak a *potencialitásait* bontja ki. Csak azt *adatja* vele, amit az adhat; a homogén és szilárd anyag csak a sportolás aktusán keresztül nyújt szilárdságot és homogenitást, de ez a szilárdság és homogenitás ettől még az anyagban születő tulajdonság marad. Az énnek és a nem-énnek ez a szintézise, amit itt a sportolás megvalósít, a spekulatív megismerés és a műalkotás esetéhez hasonlóan a síző hó feletti jogainak állításában fejeződik ki. Ez az *én* hómezőm: százszor bejártam már, sebességemmel százszor létrehoztam benne ezt a sűrítő és fenntartó erőt, a hómező *számomra* van.

A sporton keresztüli elsajátításnak ehhez az aspektusához egy másikat is hozzá kell tenni: a legyőzött akadályt. Ezt gyakrabban hangsúlyozzák, ezért nem kell túl sokat foglalkoznunk vele. Mielőtt lesiklanék, meg kellett másznom a havas lejtőt. S mikor felfelé mentem, egy másik arcát mutatta a hó: az ellenállását. Fáradságommal éreztem ezt, s minden pillanatban le tudtam mérni győzelmem előrehaladtát. A hó itt a *másikba* van asszimilálva, s az olyan bevett kifejezések, mint „meghódítani", „legyőzni", „uralkodni" stb. elég jól mutatják, hogy a hó és énközöttem itt az úr és a szolga viszonya alakul ki. Az elsajátításnak erre az aspektusára a *mászásban*, az *úszásban*, az *akadályfutásban* stb. találhatunk rá. A csúcs, amelyre kitűztük a zászlót, olyan csúcs, amelyet *magunkévá tettünk*. A sportolás egyik döntő aspektusa tehát – különösen a szabadban végzett spor-

[85] A Harmadik részben láthattuk, hogyan viszonyul az „önmagáért való" a mozgáshoz.

toké – a víz, a föld, a levegő hatalmas tömegeinek meghódítása, melyek *a priori* megszelídíthetetlennek és használhatatlannak tűnnek; s egyik esetben sem arról van szó, hogy az elemeket önmagukért birtokolnánk, hanem egy önmagában-való létezéstípusról, amely ezeken az elemeken keresztül fejeződik ki: a hó különböző fajtáin keresztül az anyag homogenitását akarjuk birtokolni, a föld vagy a szikla különböző fajtáin keresztül az önmagában-való áthatolhatatlanságát és időtlen állandóságát akarjuk elsajátítani, stb., stb. A művészet, a tudomány, a játék elsajátító tevékenységek, akár teljesen, akár csak részlegesen, és kutatásuk konkrét tárgyán túl magát a létet, az önmagában-való abszolút létét akarják elsajátítani.

Az ontológiától tehát azt tudhatjuk meg, hogy a vágy eredendően a *létre* irányuló vágy, s hogy szabad léthiányként jellemezhetjük. Ám azt is megtudhatjuk, hogy a vágy egy konkrét létezőhöz való viszonyulás a világ közegében, s hogy ezt a létezőt önmagában valónak gondoljuk. Azt is megtudhatjuk, hogy az önmagáért-való ehhez a vágyott önmagában-valóhoz az elsajátításon keresztül viszonyul. A vágy kettős meghatározásával találjuk szemben tehát magunkat: a vágy egyrészt egy bizonyos létre irányuló létvágy, amely az *önmagában-önmagáért-valót* jelenti, s amely ideális létezéssel bír; másrészt a vágy – az esetek túlnyomó többségében[86] – egy esetleges és konkrét önmagában-valóhoz viszonyulás, amelynek elsajátítására vetül ki. Valamifajta túlderminált ságról van itt szó? Összeegyeztethető-e ez a két jellemző? Az egzisztenciális pszichoanalízisnek csak akkor lehetnek szilárd alapelvei, ha az ontológia előzetesen meghatározza e két léttípus viszonyát: a konkrét és esetleges önmagában-valóét, avagy a vágy tárgyáét, és az önmagában-önmagáért-valóét, avagy a vágy ideáljáét. S akkor, ha magyarázatot adott arra a viszonyra, amely az elsajátítást mint az önmagában-valóhoz viszonyulást magával a léttel mint az önmagában-önmagáért-valóhoz viszonyulással egyesíti. Erre kell most kísérletet tennünk.

Mit jelent *elsajátítani*, vagy ha jobban tetszik, mit értünk általában egy tárgy birtoklásán? Megfigyelhettük, hogy a *csinálni* kategóriája redukálható, ami egyszer a „lenni"-hez, másszor pedig a „birtokolni"-hoz vezetett minket; ugyanez a helyzet a *birtokolni* kategóriájával is?

Nyilvánvaló, hogy az esetek nagy többségében egy tárgyat birtokolni annyit jelent, hogy *használni* tudjuk. Mégsem vagyok elégedett ezzel a meghatározással: ehhez a kávéhoz ezt a csészealjat és ezt a poharat használom; mégsem nekem vannak; nem tudom „használni" ezt a képet, ami a falamon lóg, de mégis *nekem van*. S bizonyos esetekben még az sem lényeges, hogy esetleg jogom van *tönkretenni* azt, amit birtoklok. Túl elvont maradna, ha a tulajdont ezzel a joggal ha-

[86] Kivéve azt az esetet, ahol egyszerűen *létvágy*: arra irányuló vágy, hogy boldogok, erősek stb. legyünk.

tároznánk meg. S ezenkívül egy olyan társadalomban, ahol a gazdaságot „irányítják", egy munkáltató anélkül is birtokában lehet üzemének, hogy joga lenne bezárni azt. A Római Birodalomban az úr birtokolta rabszolgáját, de nem volt joga megölni. Egyébként mit jelent itt a tönkretevéshez, a használathoz való *jog*? Látható, hogy ez a jog a társadalmisághoz utal minket, és hogy a tulajdon a társadalmi élet keretein belül határozható meg. Ám az is látható, hogy a jog pusztán negatív dolog, és csupán arra terjed ki, hogy a másikat megakadályozza az én tulajdonomat képező dolog tönkretételében és használatában. Persze megpróbálhatjuk a tulajdont társadalmi funkcióként definiálni. Ám először is abból, hogy a társadalom – bizonyos elvek alapján – valakit felruház a birtokláshoz való joggal, még egyáltalán nem következik, hogy elsajátító viszonyt teremt. A társadalom legfeljebb *legitimálja* az elsajátítást. Ahhoz, hogy a tulajdont a *szentség* rangjára emelhessük, előzetesen már léteznie kell az önmagáért-való és a konkrét önmagában-való közötti spontán létrejövő viszonyként. S ha el is tudunk képzelni a jövőben egy olyan igazságosabb közösséget, amelyben a magántulajdont – legalábbis bizonyos határokon belül – már nem védenék és szentesítenék, ez nem jelentené azt, hogy többé nem létezne elsajátító viszony. Valószínűleg továbbra is megmarad olyan viszonyként, amely *kizárólag* az embernek a dolgokhoz való viszonyára jellemző. Ahogy például a primitív társadalmakban, amelyekben a házastársi kapcsolatot még nem legitimálták és a jogcímek átadása még matronimikus jellegű, a szexuális kapcsolat attól még létezik egyfajta konkubinátusként. Mert különbséget kell tenni tulajdon és tulajdonjog között. S ugyanezért minden proudhoni típusú definíciót („Minden tulajdon lopás") el kell utasítanunk, mert ez eltérítene minket a kérdéstől. Előfordulhat, hogy a magántulajdon a lopás *terméke*, és hogy e tulajdon megtartása a másik kisemmizésének *hatásával* jár. De bármilyen eredete és hatása legyen is, a tulajdont ettől még önmagában is leírhatjuk és meghatározhatjuk. A tolvaj úgy érzi, hogy tulajdonosává vált annak a pénznek, amit ellopott. A tolvajnak az ellopott javakh8oz való pontos viszonyulását éppúgy le kell írni tehát, ahogy a legitim tulajdonosnak a „becsületesen megszerzett" tulajdonához való viszonyát.

Ha a tárgyat tekintem, amelynek birtokában vagyok, megfigyelhetem, hogy a *birtokolt* jellegzetessége nem puszta külső megnevezésként jelöli meg a tárgyat, nem pusztán hozzám való külsődleges viszonyát jelzi. Épp ellenkezőleg, ez a minőség mélyen meghatározza, mivel számomra és mások számára is úgy jelenik meg, mint ami részét képezi létének. Ezért lehet a primitív társadalomban bizonyos embereket úgy meghatározni, hogy *birtokoltnak* mondjuk őket; önmagukban *valakihez tartozóként* adódnak. Ezt a primitív temetési szertartások is jelzik, amelyekben a halottakkal együtt azokat a tárgyakat is eltemetik, ame-

lyek hozzájuk tartoznak. Az a racionális magyarázat, miszerint „mindez azért van, hogy később használni tudják a tárgyakat", nyilvánvalóan csak a mi értelmezésünk. Abban az időszakban, amikor ezek a szokások spontán módon megjelentek, úgy tűnik, ez még nem volt kérdés. A tárgyak azzal a sajátos minőséggel rendelkeztek, hogy a halott *számára voltak*. Egyetlen egészet alkottak vele, nem volt kérdésesebb az, hogy az elhunytat használati tárgyai nélkül temessék-e el vagy sem, mint például, hogy valamelyik lába nélkül temessék el. A holttest, a serleg, amelyből ivott, a kés, amelyet használt, *egységet alkottak a halottal*. Malabáron az özvegy elégetésének szokása, elvét tekintve, nagyon is érthető: a nőt *birtokolták*, a halott tehát magával vitte a halálba. Jogi értelemben a nő ilyenkor már halott, csak arról lehet szó, hogy ebből a jogi halálból átsegítsük a tényleges halálba. Azokat a tárgyakat, amelyeket nem kellett elföldelni, összetörték. A kísértet nem más, mint a „*birtokolt lét*", a ház, a bútorok konkrét materializációja. Ha azt mondjuk, hogy egy házat kísért valami, azzal azt mondjuk, hogy sem a pénz, sem semmilyen fáradozás nem tudja eltüntetni az első beköltöző *tulajdonlásának* metafizikai és abszolút tényét. Igaz, hogy a hazajáró lelkek, melyek a kastélyokban kísértenek, jogfosztott házi istenek. Mi mások azonban maguk a házi istenek, mint olyan birtoklásrétegek, amelyek szépen egymás után rakódtak rá a ház falaira és bútoraira. A tárgynak a tulajdonosához való viszonyát jelölő kifejezés maga is nagyon jól jelzi az elsajátítás mélyre hatoló voltát: birtokoltnak lenni annyi, mint *valaki számára lenni*. Ez azt jelenti, hogy a birtokolt tárgyat *létében* érinti a birtoklás. Egyébként láthattuk, hogy a birtokló halálával a birtokolthoz való jog is megszűnik, és megfordítva, a birtokolt tovább élése maga után vonja a birtokló jogának tovább élését is. A birtokviszony belső *lét*viszony. A birtoklóval a tárgy kapcsán találkozom, amelyet birtokol. Ez nyilvánvalóan magyarázatot ad arra, miért olyan fontosak a *relikviák*; és itt nemcsak a vallási relikviákra gondolunk, hanem ugyanakkor és főként egy illusztris személyiség tulajdonainak összességére is (a Victor Hugo Múzeum, a Balzachoz, Flaubert-hez „tartozó tárgyak" stb.), amelyekben újra rá akarunk találni; egy elhunyt szeretett személlyel kapcsolatos „emlékek" ezek, amelyek „megőrizni" látszanak.

A birtokoltnak a birtoklóval való belső és ontológiai kapcsolata (amelyet az olyan szokások, mint hogy a bőrbe bélyeget égettek, gyakran materializálni is próbáltak) nem magyarázható az elsajátítás „realista" elméletével. Ha igaz, hogy a realizmust olyan doktrínaként határozhatjuk meg, amely a szubjektumból és az objektumból két független szubsztanciát csinál, melyek önmagukért és önmaguk általi létezéssel rendelkeznek, úgy az elsajátítást sehogy sem lehet értelmezni, ahogy a megismerést sem, amely az elsajátítás egyik formája. Így mindkettő külső viszony marad, mialatt egy időre egyesítik a szubjektumot és az

objektumot. Láthattuk azonban, hogy a megismert tárgynak szubsztanciális létezést kell tulajdonítanunk: a birtokolt tárgy önmagában létezik, általánosságban az állandósággal és az időtlenséggel határozható meg, a léthiánytól való mentességgel, egyszóval szubsztancialitással. Az *„Unselbstständigkeit"*-ot tehát a szubjektum oldalára kell helyeznünk. Egy szubsztancia nem sajátíthat el egy másik szubsztanciát, a dolgokat pedig csak azért ragadjuk meg úgy, mint amik „*birtokolják*" tulajdonságaikat, mert az önmagáért-való belső viszonyulása ahhoz az önmagában-valóhoz, amely a tulajdona, eredendően az önmagáért-való léthiányából származik. Magától értetődik, hogy a birtokolt tárgyra *valóságosan* nem hat az elsajátító aktus, ahogy a megismert tárgyra sem hat a megismerés: érintetlen marad (kivéve abban az esetben, amikor a birtokolt egy emberi lény, egy rabszolga, egy prostituált stb.). Viszont a birtokoltság minősége *ideálisan* mégis hat a jelentésére, mert összességében az alkotja értelmét, hogy az önmagáért-valónak visszatükrözze ezt a birtoklást.

Ha a birtoklót és a birtokoltat az önmagáért-való léthiányán alapuló belső viszony egyesíti egymással, a felvetődő kérdés annak a *párnak* a természetére és értelmére vonatkozik, amelyet együtt alkotnak. Mivel a belső viszony szintetizáló viszony, ezért a birtoklót és a birtokoltat egyesíti egymással. Ez azt jelenti, hogy a birtokló és a birtokolt ideálisan egyetlen egyedi valóságot alkot. Birtokolni annyi, mint egyesülni a birtokolt tárggyal az elsajátítás révén; a birtoklás akarása azt jelenti, hogy ezen a viszonyuláson keresztül akarunk egyesülni egy tárggyal. Az egyedi tárgyra irányuló vágy tehát nem egyszerűen erre a tárgy*ra* irányuló vágy, hanem a tárggyal egy belső viszonyon keresztüli egyesülés iránti vágy, hogy a „birtokló-birtokolt" egységét teremtsük meg. A *birtoklás* iránti vágy tehát alapjában véve redukálható arra a vágyra, hogy egy bizonyos tárggyal egy bizonyos *létviszonyban* legyünk.

Ennek a viszonynak a meghatározásához nagy haszonnal járnak a tudós, a művész és a sportoló magatartásmódjairól imént tett megállapításaink. Mindegyik magatartásban egy elsajátító magatartásmódot fedeztünk fel. S az elsajátítást minden esetben az a tény jelezte, hogy a tárgy egyszerre önmagunk szubjektív emanációjaként és ugyanakkor közömbös külsődleges viszonyként jelent meg. Az *enyém* úgy jelent meg számunkra, mint egy köztes létviszony az *én* abszolút bensősége és a *nem-én* abszolút külsődlegessége között. Ugyanazon a szinkretizmuson belül az én nem-énné, a nem-én pedig énné vált. Pontosabban le kell írnunk azonban ezt a viszonyt. A birtoklásra irányuló kivetülésben egy „Unselbstständig" önmagáért-valóval találkozunk, amelyet egy semmi választ el attól a lehetőségtől, ami ő maga. Ez a lehetőség a *tárgy* elsajátításának lehetősége. Ezenkívül egy olyan *értékkel* találkozunk, amely kísérti az önmagáért-valót, és amely mintegy annak a teljes létnek az ideális jelzése, amely az

egység révén valósulna meg a lehetséges és az önmagáért-való azonossá válásával, aki saját lehetősége, vagyis az a lét, amely akkor valósulna meg, ha önmagam és a tulajdonom az azonosság feloldhatatlan egységében létezne. Az elsajátítás tehát egy önmagáért-való és egy konkrét önmagában-való közötti létviszony, és ezt a viszonyt az önmagáért-való és a birtokolt önmagában-való azonossá válásának ideális jelzése kísérti.

Birtokolni annyit jelent, hogy valami az *én rendelkezésemre áll*, vagyis én vagyok a tárgy létezésének célja. Ha a birtoklás teljesen és konkrétan adott, a birtokló a birtokolt tárgy *létértelme*. Birtoklom ezt a tollat, ami azt akarja jelenteni: ez a toll *számomra* van, *nekem* csinálták. Egyébként eredeti értelmében én csinálom magamnak a tárgyat, amelyet birtokolni akarok. Pajzsom, nyílvesszőim olyan tárgyak, amelyeket én csináltam magamnak. A munkamegosztás elhomályosította ezt az eredendő viszonyt, de nem tüntette el. A *luxus* ennek lefokozott formája. A luxus legalapvetőbb formájában olyan tárgyat birtoklok, amelyet magamnak *csináltattam*, az *én* embereimmel (rabszolgákkal, a házamban született alkalmazottakkal). A luxus tehát a primitív tulajdonláshoz legközelebb álló tulajdonlási forma. Ezenkívül a luxus hozza legvilágosabban napvilágra azt az *alkotó* viszonyt, amely az elsajátítás eredendően. Egy olyan társadalomban, amelyben a munkamegosztás a végső határáig fejlődött, ez a viszony rejtetté válik, mégsem szűnik meg: a birtokolt tárgyat *megvettem*. A pénz az erőmet reprezentálja; nem annyira birtoklás, mint inkább a birtoklás eszköze. A fösvénység különleges esetét leszámítva a pénz ezért szorul háttérbe a vásárlás lehetőségével szemben; a pénz állandóan eltűnik előlünk, arra szolgál, hogy a tárgyat, a konkrét dolgot tárja fel; csak tranzitív léttel rendelkezik. Ám *nekem* teremtő erő formájában jelenik meg: egy tárgy megvásárlása szimbolikus aktus, amely felér a tárgy megalkotásával. A pénz ezért lehet a hatalom szinonimája. Nemcsak azért, mert megszerezhetővé válik általa, amire vágyunk, hanem főként azért, mert vágyam hatékonyságát reprezentálja. Pontosan azért, mert transzcendáljuk a dolog felé, mert túllépünk rajta és pusztán csak *implikált*, ezért a tárggyal való mágikus kapcsolatomról árulkodik. A pénz eltörli a szubjektumnak a tárggyal való *technikai* kapcsolatát és a vágyból közvetlenül ható dolgot csinál, mint amilyenek a mesékben előforduló kívánságok. Álljanak meg egy kirakat előtt pénzzel a zsebükben: a kirakott tárgyak félig-meddig már magukhoz tartoznak. A pénzzel tehát elsajátító kapcsolat létesül az önmagáért-való és a világ tárgyainak egész gyűjteménye között. A pénz révén a vágy mint olyan már feltáró és teremtő jellegű. Állandó lefokozódás formájában ugyan, de a szubjektum és az objektum közötti alkotó viszony megmarad. Birtokolni mindenekelőtt annyit jelent, mint *alkotni*. S az így létesülő tulajdonviszony folyamatos teremtés: a birtokolt tárgyat az *én* környezetembe iktatom bele, léte-

zését szituációm határozza meg, valamint az, hogy ebbe a szituációba illeszkedik. Az *én* lámpám nem csupán ez az elektromos izzó, ez a lámpaernyő, ez a kovácsoltvas állvány: hanem képesség arra, hogy *ez* a dolgozószoba, ezek a könyvek, ez az asztal megvilágításra kerüljenek; éjjeli munkám egy bizonyos fényárnyalata, mely kapcsolatban áll azzal a szokásommal, hogy későn szeretek olvasni és írni; megeleveníti, átszínezi, meghatározza az, ahogy használom; a lámpa *ez* a használat, és csak ezáltal létezik. Ha elválasztom a dolgozószobámtól, munkámtól, ha tárgyak sokasága közé állítom az áruház padlójára, akkor „kioltom", már nem az *én* lámpám; még csak nem is egy általában vett lámpa, hanem visszaesik eredendő materialitásának szintjére. Következésképpen felelős vagyok tulajdonaimnak az emberi világon belüli létezéséért. A birtoklással tárgyaimat a funkcionális lét szintjére emelem fel, s egyszerű *életem* alkotónak tűnik számomra, éppen azért, mert folyamatosságával minden birtokolt tárgyamban állandósítja a *birtokoltság* jellemzőjét: környezetem egészét magammal viszem a létbe. Ha valaki elszakítja tőlem e tárgyakat, azonnal holttá válnak, ahogy karom válna azzá, ha valaki kitépné testemből.

Az alkotás eredendő és radikális viszonyulásmódja ugyanakkor emanációs viszony. Azok a nehézségek, amelyekkel a szubsztanciáról alkotott karteziánus elmélet szemben találta magát, nagyon jól feltárják előttünk ezt a viszonyt. Magamat alkotom meg – ha alkotáson azt értem, hogy az anyagot és a formát létezéshez juttatom. Az abszolút teremtő drámája az lenne, ha létezne ilyen teremtő, hogy képtelen lenne kilépni önmagából, mert teremtménye saját maga lenne: honnan nyerné a teremtmény a maga objektivitását és függetlenségét, ha egyszer formája és anyaga is *belőlem* származna? Csak valamiféle tehetetlenség miatt tudna magába zárulni velem szemben. Ám ahhoz, hogy maga ez a tehetetlenség hatni tudjon, a tehetetlenséget is létezésben kell tartani folyamatos teremtés útján. Vagyis, amennyiben pusztán az *elsajátító* viszonynak köszönhetően a tárgyak *alkotójaként* jelenek meg magamnak, annyiban a tárgyak *én* vagyok. A toll és a pipa, a ruháim, a dolgozószoba, a ház *én vagyok*. Tulajdonaim teljessége létem teljességét tükrözi vissza. Az *vagyok*, amit *birtoklok*. *Én* érintem meg ezt a csészét, ezt a csecsebecsét. Ez a hegy, amit megmászok, annyiban szintén *én vagyok*, hogy legyőzöm azt; s amikor a tetején vagyok, amit „elértem", akkor ugyanezen erőfeszítések árán *én vagyok* az a tágas nézőpont is, amely a völgyre és a környező csúcsokra nyílik; a panoráma vagyok egészen a horizontig terjedően, mert csak általam, csak számomra létezik.

Az alkotás azonban képlékeny fogalom, amely csak mozgásban képes létezni. Ha megállítjuk, azonnal eltűnik. Ha a legszélsőségesebb jelentésben alkalmazzuk, megsemmisül; vagy csak tiszta szubjektivitásomat találom, vagy egy csupasz és közömbös materialitásra lelek, amely már semmilyen viszonyban nem áll

velem. Az *alkotás* csak az egyik végpontból a másikba való folyamatos átmenetként képzelhető el és tartható fenn. *Szükségszerű*, hogy ugyanazon felbukkanáson belül a tárgy teljesen én legyek és az teljesen független legyen tőlem. Azt hisszük, hogy a birtokláson keresztül éppen ezt tudjuk megvalósítani. A birtokolt tárgy mint birtokolt folyamatos teremtés; ám mégis ott marad, önmagától létezik, önmagában-való. Ha elfordulok tőle, attól még ugyanúgy létezik, ha eltávolodom tőle, akkor az irodámban, a szobámban, a világnak *azon* a helyén *reprezentálódik*. Eleve áthatolhatatlan. Ez a toll teljesen én vagyok, egészen addig terjedően, hogy még az írás aktusától sem különböztetem meg, amely az *én* aktusom. S mégis érintetlen, *birtoklásom* nem változtat rajta semmit. A birtoklás csak egy ideális viszonyulás. Bizonyos értelemben megélem tulajdonomat, ha túllépek rajta a használat felé, ám ha szemlélni akarom, a birtokviszony azonnal eltűnik, többé nem értem, hogy mit jelent birtokolni. A pipa ott van, az asztalon, tőlem függetlenül, közömbösen. Kezembe veszem, megtapintom, megszemlélem, *hogy* létrehozzam az elsajátítást; ám ezek a mozdulatok éppen azért nem érik el céljukat, mert az elsajátítás közvetlen *átérzését* hivatottak nyújtani számomra, s csak egy fadarabot fogok kezemben tartani. Csak akkor tudom megélni a tárgyak birtoklását, ha túllépek az *én* tárgyaimon egy cél felé, ha használom őket. A folyamatos teremtés viszonya tehát implicit ellentmondásként magában foglalja a megteremtett tárgyak abszolút függetlenségét és önmagában-valóságát. A birtoklás mágikus viszony; én *vagyok* azok a tárgyak, amelyeket birtoklok, de kívül, önmagammal szemben; tőlem függetlenné teremtem őket; *önmagamat* birtoklom magamon kívül, minden szubjektivitáson kívül, olyan önmagában-valóként, amely minden pillanatban megvonja magát tőlem, és amelyet minden pillanatban továbbra is teremtek. Ám pontosan azért, mert mindig magamon kívül, máshol vagyok, mint egy befejezetlen lét, amely azzal tudatja magával, hogy mi, ami nem, ezért amikor birtoklok, elidegenedem a birtokolt tárgy javára. A birtokló viszonyban az erősebb pólus mindig a birtokolt dologé, a birtokolt dolgon kívül csak egy semmi vagyok, aki birtokol, semmi más, csak puszta és egyszerű birtoklás, befejezetlen, önmagának nem elégséges dolog, amelynek elégedettsége és befejezettsége amott van a tárgyban. A birtoklásban saját magam alapja vagyok, amennyiben önmagában lévőként létezem: amennyiben a birtoklás folyamatos teremtés, a birtokolt tárgyat úgy ragadom meg, mint amit én alapozok meg létében. Amennyiben a teremtés emanáció, a tárgy feloldódik bennem, csak én vagyok, de amennyiben a tárgy eredendően önmagában-való, annyiban egy nem-én, annyiban én vagyok önmagammal szemben, objektívan, önmagában lévően, állandósultan, áthatolhatatlanul, magamhoz képest külsődleges, közömbös viszonyban. Márpedig pontosan ez alkotja az önmagában-önmagáért-való kivetülését. Ugyanis ez az

ideális lét olyan önmagában-valóként határozható meg, amely önmagáért-valóként saját alapja, vagy olyan önmagáért-valóként, amelynek eredendő kivetülése nem egy létmód, hanem egy lét, pontosan az az önmagában-való-lét, amiként van. Láthatjuk, hogy az elsajátítás nem más, mint az önmagáért-való ideáljának, avagy értéknek a *szimbóluma*. A birtokló önmagáért-való és a birtokolt önmagában-való kettőse olyan lét, amely önmagát akarja birtokolni, s amely számára a birtoklás önmaga megteremtését jelenti, vagyis Isten létének. A birtokló tehát saját önmagában-való létét, saját kívül-létét akarja megélni. A birtoklással olyan tárgy-létet nyerek vissza, amely asszimilálható másikért-való-létembe. Ezzel együtt azonban a másik fél nem kerülhet fölém: a létet, amelynek felbukkanása ehhez szükséges, és amely az én másikért-való-létem, már birtoklom, már megélem. A birtoklás tehát mindezek mellett a *másikkal szembeni védekezés* is. Az „enyém" én magam vagyok nem-szubjektív formában, annak szabad megalapozásaként.

Aligha túlozhatjuk el annak a ténynek a jelentőségét, hogy ez a viszony *szimbolikus* és *ideális*. Az elsajátítással csak annyira elégíthetem ki az eredendő vágyamat, hogy magam számára saját magam alapja legyek, amennyire Freud betege kielégíti az Ödipusz-komplexusát, amikor arról álmodik, hogy egy katona megöli a cárt (vagyis az apját). A *tulajdon* a birtokló számára ezért jelenik meg egyszerre úgy, mint ami egy csapásra, örökre adott, és úgy, mint aminek a megvalósításához az idők végtelenségére van szükség. Egyetlen *használat* sem biztosítja igazán az elsajátítás közvetlen átérzését; viszont más elsajátító mozdulatokra utal, amelyek mindegyike csak elbájoló értékkel rendelkezik. Egy biciklit birtokolni először is annyi, hogy nézhetjük, azután megérinthetjük. Ám a megérintés is úgy tárul fel, mint ami nem elégséges önmagának, mert arra is vágyunk, hogy ráülhessünk, hogy mehessünk vele egy kört. Ám ennek a *céltalan* körnek a megtétele sem elégséges; a biciklit arra kell tudjuk használni, hogy utakat tegyünk meg vele. S ez még hosszabb, összetettebb használatmódokra utal minket, hosszú túrákra Franciaországon keresztül. Maguk ezek az utazások viszont ezernyi elsajátító viszonyra hullanak szét, amelyek mindegyike újabb viszonyokra utal. Végső soron, ahogy sejthettük, elegendő volt egy bankjegyet átadni, hogy a bicikli az enyém legyen, ám az egész életemre szükség van ahhoz, hogy ezt a birtoklást meg is valósítsam. Éppen ezt érzem úgy, amikor megszerzek egy tárgyat, hogy a birtoklás olyan vállalkozás, amelyet a halál mindig befejezetlenné tesz. Most már tudjuk, miért: mert az elsajátítás által szimbolizált viszonyt lehetetlen megvalósítani. Önmagában az elsajátításban nincs semmi konkrét. Nem egy valós tevékenység (mint az evés, az ivás, az alvás stb.), amely ráadásként egy sajátos vágy szimbolizálására is szolgálna. Kizárólag szimbólumként létezik, szimbólum jellege adja jelentését, kohézióját, létezését. Szimboli-

kus értékén kívül nem található benne semmilyen pozitív közvetlen érzés; csak jelzése egy olyan magasabb önélvezetnek (annak a létnek, amely önmaga alapja lenne), amely mindig túl van minden megvalósítandó elsajátító magatartáson. Az önmagáért-való *rombolás* iránti vágya éppen abból a felismeréséből ered, hogy egy tárgyat lehetetlen *elsajátítani*. Rombolni annyi, mint egy dolgot feloldani magamban, mint a szétrombolt tárgy önmagában-való-létével ugyanolyan mély kapcsolatra lépni, mint az alkotásban. A lángok, amelyek az általam felgyújtott tanyát emésztik el, szépen lassan a tanya és jómagam eggyé olvadását valósítják meg: miközben a tanya megsemmisül, *énemmé* változik. Egyszeriben az alkotó létviszonnyal találom szemben magam, csak ellentétes formában: a lángoló pajta alapja *vagyok*; a pajta *vagyok*, hiszen megszüntetem létét. A rombolás – talán még ügyesebben is, mint az alkotás – sikeresen végrehajtja az elsajátítást, mivel a szétrombolt tárgy már nincs ott, hogy áthatolhatatlannak mutatkozzon számomra. A szétrombolt tárgy annak az önmagában-valónak az áthatolhatatlanságával és létében való elégségességével rendelkezik, ami *volt*; ugyanakkor azonban a semminek a láthatatlanságával és átlátszóságával is, amely én vagyok, minthogy *már nincs*. Ez a pohár, amit eltörtem, amely ezen az asztalon „volt", még mindig ott van, de abszolút átlátszó módon; látom a dolgokat rajta keresztül; ezt próbálták a filmesek az „egymásra fényképezéssel" visszaadni: olyan, mint a tudat, bármennyire is az önmagában-való végérvényességével rendelkezik. Ugyanakkor pozitív módon az enyém, csupán az a tény tartja vissza a megsemmisüléstől, hogy annak kell lennem, ami voltam: önmagamat újrateremtve a tárgyat is újrateremtem. Rombolni tehát annyi, mint valamit úgy teremteni újra, hogy kizárólag mi vállaljuk a felelősséget a létért, amely azelőtt *mindenki számára* létezett. A rombolást tehát az elsajátító beállítódások közé kell sorolnunk. Egyébként nagyon sok elsajátító magatartásmódnak romboló jellege is van: használni annyi, mint elhasználni. A biciklimet *használva elhasználom* azt, vagyis a folyamatos elsajátító teremtésre részleges rombolás is jellemző. Az elhasználás fájdalmas lehet számomra, szigorúan gyakorlati okokból, ám az esetek többségében titkos örömöt, már-már élvezetet okoz: mert *belőlünk ered*; *fogyasztunk*. Megfigyelhetjük, hogy a „fogyasztás" kifejezés egyszerre jelent elsajátító rombolást és kellemes táplálkozást. Fogyasztani annyi, mint megsemmisíteni és bekebelezni; ez maga a testet öltött rombolás. Ha gurulok a biciklimmel, bosszanthat, hogy elhasználom a gumikat, mert nehéz másikat szerezni, viszont a testemben érzett élvezet romboló elsajátítás, mely a „teremtő-rombolás" képét nyújtja számomra. Amikor a bicikli száguld velem, mozgásával magával enyémként teremtődik meg és jön létre. Ezt a teremtést azonban az enyhe, de folyamatos elhasználódás mélyen beleégeti a tárgyba,

ahogy a bélyeget égetik bele a rabszolga testébe. A tárgy számomra van, mert én használom azt; az elhasználódás az *enyém*, az életem másik oldalát jelenti.[87]

Ezek a megjegyzések érthetővé tesznek néhány, általában redukálhatatlannak tekintett érzést és viselkedést, például a *nagyvonalúságét*. Az *ajándék* valójában a rombolás egyik primitív formája. Tudjuk, hogy például a potlatch javak hatalmas mennyiségének megsemmisítését jelenti. Ez a rombolás a másikkal szemben történik, őt kötelezi le. Mindegy, hogy a tárgyat megsemmisítjük vagy a másiknak adjuk: a potlatch mindkét módon rombolás és a másik lekötelezése. Ugyanúgy szétrombolom a tárgyat, ha megsemmisítem, mint ha a másiknak adom. Megszüntetem az *enyém* voltát, ami létét mélyrehatóan alkotta, eltüntetem a szemem elől, asztalomhoz, szobámhoz képest *hiányzóvá* teszem. Csak én őrzöm meg a *múltbeli* tárgyakra jellemző szellemi és átlátszó létét, mert én vagyok az, akinek a révén a létezők megsemmisülésük után továbbra is valamifajta tiszteletbeli létezéssel bírnak. A nagyvonalúságnak tehát elsősorban romboló funkciója van. Az ajándékozás mániája, ami bizonyos pillanatokban az embereken úrrá lesz, elsősorban a rombolás mániáját jelenti, a tombolással *egyenértékű*, a tárgyak összetörése iránti *„szeretettel"*. Ám ez a mániákus rombolás, amely a nagyvonalúság mélyén rejtőzik, tulajdonképpen a birtoklás mániája. Az ajándékozással mindent, amiről lemondok, amit odaadok, egy magasabb szinten megélek. Az ajándékozás heves és rövid, majdhogynem szexuális élvezetet jelent: adni annyi, mint az odaadott tárgyat pozitív módon átélni, az ajándékozás egy romboló-elsajátító viszony. Ugyanakkor azonban az ajándék elbűvöli azt, akinek adjuk, s arra kényszeríti, hogy folyamatos teremtéssel újrateremtse és fenntartsa létében azt az ént, akit én már nem akarok magamnak, akit én már egészen megsemmisítéséig terjedően birtokoltam, és akiből végül már csak egy kép maradt. Adni annyi, mint leigázni. Most nem foglalkozunk az ajándékozásnak ezzel az aspektusával, mert ez inkább a másikhoz való viszonyt érinti. Csupán azt kívánjuk megjegyezni, hogy a nagyvonalúság nem redukálhatatlan: adni annyi, mint a rombolás révén elsajátítani, arra használva az ajándékozást, hogy leigázzuk vele a másikat. A nagyvonalúság tehát a másik létezése által strukturált érzés, amely a *rombolás általi elsajátítást* részesíti előnyben. Ezzel pedig inkább a *semmi* felé vezet, mint az önmagában-való felé (egy olyan önmagában-való semmiről van itt szó, amely maga nyilvánvalóan önmagában-való, de mint semmi, szimbolikus viszonyba tud lépni azzal a léttel, ami a saját semmije). Ha tehát az egzisztenciális pszichoanalízis egy szubjektum *nagyvonalúságának* bizonyítékára lel, attól még tovább kell keresnie az eredendő kivetü-

[87] Brummel megjelenésének eleganciája használt ruháiból fakadt. Iszonyodott az új holmitól: az túlságosan „ünnepélyes", hiszen senkié se.

lést, és el kell gondolkodnia azon, hogy vajon a szubjektum miért azt választotta, hogy inkább a rombolással sajátítja el önmagát, mint az alkotással. A válasz a vizsgált *személynek* a léthez való eredendő viszonyulását fogja végül feltárni.

Ezeknek a megfigyeléseknek a célja csupán annyi volt, hogy megvilágítsák az elsajátító viszony *ideális* jellegét és az összes elsajátító magatartás szimbolikus funkcióját. Hozzá kell azonban tenni, hogy a szimbólumot nem maga a szubjektum fejti meg. S ez nem azért van így, mert a szimbolizálás folyamata a tudattalanban menne végbe, hanem a világban-benne-lét struktúrájából magából következik. A transzcendenciának szentelt fejezetben láthattuk, hogy az eszközök világbeli rendjét lehetőségeimnek az önmagában-valóba vetített képe alkotja, annak a képe, ami vagyok, de ezt a világi képet soha nem tudom megfejteni, mert reflexív megkettőződésre lenne szükségem ahhoz, hogy saját magam számára egy tárgy vázlataként létezhessek. Tehát mivel az ipszeitás köre nem-tételező és ebből következően annak a tudatosulása, hogy mi vagyok, mindig tematizálatlan marad, ezért önmagamnak ez az „önmagában-való-léte", amire a világ utal, *megismerésem* számára csak elfedett lehet. Csak ugyanabban a cselekvésben és által tudok kapcsolódni hozzá, amely létrehozza. Így tehát a birtoklás egyáltalán nem azt jelenti, hogy tudjuk, hogy a birtokolt tárggyal a teremtő-romboló azonosulás viszonyában állunk, hanem csupán azt, hogy *ebben a viszonyban vagyunk*, vagy még pontosabban, hogy *ez a viszony vagyunk*. S a birtokolt tárgy számunkra közvetlenül megragadható minőséggel rendelkezik, amely azt teljesen átalakítja – az *enyém* minőségévé –, ám ez a minőség önmagában teljesen megfejthetetlen számunkra, feltárul ugyan a cselekvésben és által, kinyilvánítja, hogy sajátos jelentéssel bír, de mihelyt távolságot próbálunk teremteni tőle és szemlélni próbáljuk, rögtön eltűnik szemünk előtt anélkül, hogy mélyebb struktúráját és jelentését feltárná. A távolságteremtés valójában már magában is romboló hatású az elsajátító viszonyra nézve: egy pillanattal azelőtt még egy ideális teljességben voltam elköteleződve, s pontosan azért, mert létemben voltam elkötelezve, nem tudtam megismerni azt; egy pillanattal azután viszont a teljesség szétesett, és értelmét már nem tudom megtalálni azokban a szanaszét heverő darabokban, amelyekből felépült, ahogy ez abból a tapasztalatból is kitűnik, amelyet bizonyos betegek akaratuk ellenére megélnek, s amit deperszonalizációnak nevezünk. Az egzisztenciális pszichoanalízishez kell tehát folyamodnunk, hogy minden egyes esetben feltárjuk annak az elsajátító szintézisnek a jelentését, amelynek általános és elvont értelmét az imént az ontológia segítségével meghatároztuk.

Hátravan még a birtokolt tárgy jelentésének általános meghatározása. Ennek a vizsgálatnak kell teljessé tennie az elsajátító kivetülésről szerzett ismereteinket. Mit próbálunk tehát elsajátítani?

Egyrészt elvont szinten könnyű belátni, hogy eredendően nem a tárgy létmódját akarjuk birtokolni, hanem inkább e tárgy létét magát. Az önmagábanvaló konkrét reprezentánsaként akarjuk magunkat elsajátítani, vagyis úgy akarjuk magunkat a tárgy léte alapjává tenni, ahogy az számunkra ideális módon van, empirikus módon pedig úgy, hogy az elsajátított tárgy soha ne *csak önmagának* és ne is csak egyedi használatában létezzen. Semmilyen elsajátításnak nincs értelme, ha nem terjesztjük ki a végtelenségig; abban a tollban, amelynek birtokában vagyok, minden egyéb tollat birtoklok, a tollak osztályának vagyok birtokában közvetlenül. Ezenkívül viszont az írás, vagyis bizonyos színű és formájú jelek megrajzolásának lehetőségével rendelkezem benne (mert magát az eszközt összevonom a tintával, amit használok): ezeket a vonalakat, a színüket, a formájukat mind belesűrítem az írásba, ahogy a papírt, annak ellenállását, illatát stb. is. *Minden* birtoklásban végbemegy az a kikristályosodási szintézis, amelyet Stendhal csak a szerelem kapcsán írt le. Minden birtokolt tárgy, amely kiemelkedik a világ hátteréből, az egész világot megmutatja, ahogy a szeretett nő az eget, a tengerpartot, a tengert is feltárja, amelyek megjelenésekor övezték. Ezt a tárgyat elsajátítani tehát annyi, mint szimbolikus módon az egész világot sajátítani el. Mindenki felismerheti ezt, ha saját tapasztalatához fordul. Egy személyes példát fogok idézni, nem bizonyíték gyanánt, hanem hogy az olvasót segítsem saját vizsgálódásaiban.

Néhány évvel ezelőtt arra az elhatározásra jutottam, hogy leszokom a dohányzásról. Kemény küzdelem volt, s az igazat megvallva nem is annyira a dohány *íze* hiányzott, mint inkább a dohányzás mint cselekvés *értelme*. Korábban ugyanis egy egész kristályosodási folyamat zajlott le: dohányoztam a színházban, reggelenként munka közben, esténként vacsora után, s úgy tűnt, ha abbahagyom a dohányzást, elveszítem érdeklődésemet a színház iránt, esti étvágyamat, reggeli, friss munkakedvem. Bármilyen váratlan esemény zajlott is le előttem, úgy éreztem, sokkal szegényesebbé vált, mióta úgy kellett feldolgoznom, hogy nem gyújtottam rá. A dolgokhoz általában a képes-voltam-dohányozva-kapcsolatba-lépni-velük konkrét minősége járult. Úgy tűnt, megfosztom őket ettől a minőségtől, s hogy ennek az egyetemes elszegényítésnek a közegében az élet is kevesebbet ér. Márpedig a dohányzás romboló elsajátító reakció. A dohány az „elsajátítottság" egy szimbóluma, hiszen megsemmisítem légzésem ritmusára egyfajta „folyamatos rombolással", átkerül belém, és a bennem lezajló változás szimbolikus módon az elfogyasztott szilárd dolognak füstté változásában mutatkozik meg. A dohányzás közben látott táj tehát úgy viszonyult ehhez a kis égő áldozathoz, ahogy a szimbólum a szimbolizált dologhoz. Ez azt jelenti, hogy a dohány romboló elsajátítása mint reakció szimbolikus módon az egész világ szétrombolásával ért fel. Az elszívott dohányon keresztül a világ égett

el, az szívta el magát, az vált füstté, hogy visszatérhessen belém. Elhatározásom fenntartásához vissza kellett fordítanom a kristályosodási folyamatot. Anélkül, hogy világosan tudatában lettem volna, mit teszek, a dohányt kizárólag önmagára redukáltam: egy növényre, amely elég; elvágtam a világhoz fűződő szimbolikus kapcsolatait, meggyőztem magam arról, hogy nem veszítek semmit az előadásból, a tájból, az olvasott könyvből, ha pipám nélkül nézem őket, vagyis e tárgyak más elsajátításmódjaira tértem át, mint amit ez a szertartás jelentett. Miután meggyőztem magam, sajnálkozásom már csak néhány dologra redukálódott: sajnáltam, hogy többé nem érzem a füst illatát, a pipa melegét az ujjaimon, stb. Sajnálkozásom azonban veszített erejéből és sokkal elviselhetőbbé vált.

Egy tárgyon keresztül tehát alapvetően annak létét és a világot akarjuk elsajátítani. Az elsajátításnak ez a két célja valójában ugyanaz. A birtokolni vágyott fenomén mögött a fenomén létét keresem. Ez a létfenoméntől nagyon különböző lét azonban, mint láttuk, maga az önmagában-való-lét, nem egyszerűen ennek az egyedi dolognak a léte. Itt egyáltalán nem az egyetemesbe való átlépésről van szó, hanem inkább arról, hogy az adott lét a maga pőre konkrétságában hirtelen a lét teljességévé válik. Világosan megmutatkozik tehát benne a birtokló viszonyulásmód: birtokolni annyi, mint a világ birtoklását akarni egy egyedi tárgyon keresztül. S mivel a birtoklás arra való törekvés, hogy önmagunkat egy ideálisan adott lét alapjaként ragadjuk meg, ezért az önmagáért-valót minden birtoklásra irányuló kivetülése a világ, avagy az önmagában-való konkrét totalitásának alapjává teszi, amennyiben ez a totalitás mint totalitás az önmagáért-való maga az önmagában-való módján. A világban-benne-lét azt jelenti, hogy a világ birtoklására vetülünk ki, vagyis az egész világot úgy ragadjuk meg, mint amelynek az önmagáért-való híján van ahhoz, hogy önmagában-önmagáért-valóvá váljon; azt jelenti, hogy egy totalitásban kötelezzük el magunkat, amely pontosan az ideálisnak, avagy az értéknek, avagy a totalizált totalitásnak felel meg, és amelyet ideálisan az önmagáért-való mint detotalizált totalitás – akinek annak kell lennie, ami – és a világ mint az önmagában-való totalitása – ami az, ami – eggyé olvadása alkotna. Világosan látnunk kell, hogy az önmagáért-való nem egy értelem által teremtett lét, vagyis nem egy olyan lét megalapozására vetül ki, amelyet először – formáját és anyagát illetően is – elgondolna, hogy azután létezéshez segítse: ez a lét puszta absztraktum lenne, egy univerzálé, elgondolása nem előzné meg a világban-benne-létet, hanem éppen feltételezné azt, s ezenkívül egy konkrét és eminensen jelenbeli lét preontológiai megértését is, amely az önmagáért-való itt-létének „itt”-je, vagyis a világ léte lenne. Az önmagáért-való egyáltalán nem úgy létezik, hogy mindent megelőzően fogalmat alkot az univerzáléról, és önmagát fogalmak szerint határozza meg: az önmagáért-való saját választása, és ez a választás nem lehet absztrakt, ugyan-

is ez esetben a léte maga lenne absztrakt. Az önmagáért-való léte egyedi kaland, a választásnak pedig egy konkrét lét egyedi választásának kell lennie. Ez a *szituációra* általában is vonatkozik, mint láttuk. Az önmagáért-való választása mindig egy konkrét szituáció választása annak összemérhetetlen egyediségében. Ám ez a választás ontológiai értelmére is vonatkozik. Azt mondjuk, hogy az önmagáért-való a *létre* való kivetülés, ám azt az önmagában-való-létet, amely kivetülésében lenni akar, nem egy bizonyos típusba tartozó, minden létező számára ugyanolyan struktúrának fogja fel: kivetülése egyáltalán nem gondolkodás, amint láthattuk. Amivé kivetülésében lenni akar, az számára konkrét totalitásként jelenik meg: *ez* a lét akar lenni. Persze ebben a kivetülésben felsejlik az univerzalizálódás lehetősége, de csak úgy, ahogy egy szerelmes férfiról azt mondják, hogy minden nőbe vagy az egész női nembe szerelmes ezen a nőn keresztül. Mivel ez a konkrét lét, amelynek kivetülésében alapja akar lenni, nem *gondolható el*, minthogy konkrét, ugyanúgy nem is *képzelhető el*, mivel az elképzelt dolog egy semmi, ez a lét azonban a lehető legnagyobb mértékben létezik. *Léteznie* kell, vagyis *találkoznunk* kell vele, ám ez a találkozás azonos a választással, amit az önmagáért-való végrehajt. Az önmagáért-való egy találkozás-választás, vagyis úgy határozhatjuk meg, mint ami azt választja, hogy megalapozza a létet, amellyel találkozik. Ez azt jelenti, hogy az önmagáért-való mint individuális vállalkozás *ezt a világot* választja mint individuális léttotalitást. Nem egy logikai egyetemesség felé lép túl rajta, hanem ugyanennek a világnak egy új konkrét „állapota" felé, amelyben a lét olyan önmagában-való lesz, amelyet az önmagáért-való alapoz meg, vagyis a létező-konkrét-léten-túli-konkrét-lét felé lép túl rajta. A világban-benne-lét tehát ennek a világnak a birtoklására való kivetülés, s az érték, amely az önmagáért-valót kísérti, olyan individuális létet jelez, amelyet *ennek* az önmagáért-valónak *itt* és *ennek* a világnak *itt* a szintetizálása alkot. A lét, bárhol is legyen, bárhonnan jöjjön is és bármilyen módon tekintsük is, akár önmagában-való, akár önmagáért-való, akár az önmagában-önmagáért-való megvalósíthatatlan ideálja, eredendő esetlegességében egy egyedi kaland.

Ezek után már meghatározhatjuk azokat a viszonyokat, amelyek a lenni és a birtokolni kategóriáit egyesítik egymással. Láttuk, hogy a vágy eredendően vagy a létre irányuló vagy a birtoklásra irányuló vágy. A birtoklásra irányuló vágy azonban nem redukálhatatlan. Míg a létre irányuló vágy közvetlenül viszonyul az önmagáért-valóhoz, és azt minden közvetítő nélkül igyekszik az önmagában-önmagáért-való-lét méltóságával felruházni, a birtoklásra irányuló vágy a világban és a világon keresztül célozza meg az önmagáért-valót. A birtoklás iránti vágy a világ elsajátításával akarja megvalósítani ugyanazt az értéket, amit a létre irányuló vágy. Ezt a két vágyat elemzés útján elkülöníthetjük ugyan egymástól,

de a valóságban elválaszthatatlanok: nem találunk olyan létre irányuló vágyat, amely ne válna birtoklás iránti vággyá is, és megfordítva; valójában csak a figyelem kétféle irányultságáról van itt szó ugyanazon cél kapcsán, vagy ha jobban tetszik, egyetlen alapvető szituáció kétféle értelmezéséről, amelyek egyike minden kertelés nélkül léttel akarja felruházni az önmagáért-valót, a másik pedig az ipszeitás körét akarja megteremteni, vagyis be akarja iktatni a világot az önmagáért-való és a léte közé. Az eredeti szituáció azonban a léthiány, ami vagyok, vagyis amivé teszem magam. Ám az a lét, aminek így híján leszek, szigorúan individuális és konkrét: az a lét, amely *már létezik*, és amelynek közegében úgy bukkanok fel, hogy *annak* hiánya vagyok. A semmi tehát, ami én vagyok, maga individuális és konkrét, mivel *ez* a semmítés és nem egy másik.

Minden önmagáért-való szabad választás, minden cselekedete, a legjelentéktelenebb éppúgy, mint a legfontosabb, kifejezi ezt a választást, és abból áramlik ki. Ezt neveztük szabadságunknak. Most megragadtuk ennek a választásnak az *értelmét*: a lét választása, akár közvetlenül, akár a világ elsajátításán keresztül, vagy inkább mindkettő egyszerre. Szabadságom tehát annak a választása, hogy Isten legyek, és minden cselekedetem, minden kivetülésem ezt a választást fejezi ki és ezt tükrözi vissza ezernyi és ezernyi módon, mert végtelen számú létmód és birtoklásmód létezik. Az egzisztenciális pszichoanalízisnek az a célja, hogy ezeken az empirikus és konkrét kivetüléseken keresztül újra rátaláljon arra az eredendő módra, ahogy mindannyiunknak választania kell létét. Már csak azt kell megmagyarázni, mondják majd, miért választom azt, hogy a világot éppen egy adott partikuláris „*ez*"-en keresztül birtoklom. Azt válaszolhatnánk, hogy ez éppen a szabadság sajátja. A tárgy maga mégsem redukálhatatlan. *Létét* célozzuk meg benne létmódján vagy minőségén keresztül. S mivel a minőség – különösen az anyagi minőség, a víz folyékonysága, a kő szilárdsága – létmód, ezért csak egy bizonyos módon jeleníti meg a létet. Egy bizonyos módot választunk tehát azok közül, ahogy a lét feltárul és elsajátíthatóvá válik. A sárga és a vörös, a paradicsom vagy a sárgaborsó íze, a keménység és a zsengeség egyáltalán nem redukálhatatlan adottságok: csupán egy bizonyos módját fejezik ki szimbolikusan annak, ahogy a lét számunkra adódik, és mi az utálattal vagy a vággyal reagálunk erre aszerint, hogy a létet ilyen vagy olyan módon látjuk-e megjelenni. Az egzisztenciális pszichoanalízisnek a minőségek *ontológiai értelmét* kell kibontania. Csak így – és nem a szexualitásból kiindulva – magyarázhatjuk például a költői „képzelet" bizonyos állandóit (a „geológiai" természetűeket Rimbaud-nál, a víz folyékonyságára jellemzőket Poe-nál stb.), vagy egészen egyszerűen mindannyiunk *ízlését*, azokat a híres ízlésformákat, amelyekről azt mondják, hogy nem érdemes vitatkozni róluk, nem számolva azzal, hogy a maguk módján mind egy-egy *„Weltanschauung"*-ot szimbolizálnak, mindegyik a lét

egyfajta választása, és ezért magától értetődőek azok szemében, akik magukévá teszik őket. Nem árt tehát felvázolnunk az egzisztenciális pszichoanalízisnek ezt a részfeladatát, hogy további kutatásokat ösztönözzünk vele. A szabad választás ugyanis nem az édes vagy a keserű stb. ízek kedvelésének szintjén tekinthető redukálhatatlannak, hanem a lét azon aspektusa megválasztásának szintjén, amely az édesen, keserűn stb. *keresztül* és *által* feltárul.

III.
A minőségről mint a lét feltárójáról

Egész egyszerűen a *dolgok* pszichoanalízisének kísérletéről van itt szó. Gaston Bachelard ezzel próbálkozott nagy sikerrel *L'eau et les rêves* című legutóbbi könyvében. Nagy ígéreteket hordoz magában e mű: különösen a „materiális képzelet" igazi felfedezésnek tekinthető. Igazából azonban ez a *képzelet*fogalom a mi céljainkra nem alkalmas, ahogy az a kísérlet sem, hogy a dolgok és kocsonyás, szilárd vagy folyékony anyaguk mögött azokat a „képeket" próbáljuk vizsgálni, amelyeket beléjük vetítünk. Az észlelésnek, ahogy azt másutt kimutattuk,[88] semmi köze a képzelethez: szigorúan kizárja azt, és megfordítva. Az észlelés egyáltalán nem képek és észleletek összeillesztése: ezeket az asszociacionista eredetű téziseket teljesen száműznünk kell, s ezért a pszichoanalízisnek nem képeket kell vizsgálnia, hanem a dolgokhoz valóságosan hozzátartozó *értelmekre* kell magyarázatot adnia. A *ragacsos*, *nyúlós* „emberi" értelme minden kétséget kizáróan nem az önmagában-valóhoz tartozik. Ám, mint láthattuk, a potencialitások sem hozzá tartoznak, mégis ezek alkotják a világot. A *materiális* jelentések, a szúrós, a szemcsés, a tömör, a zsíros stb. emberi értelme éppoly *valós*, mint a világ, semmivel sem inkább és semmivel sem kevésbé, s világra jönni annyit jelent, mint ezeknek a jelentéseknek a közegében felbukkanni. Ám itt pusztán terminológiai különbségről van szó; Bachelard merészebbnek tűnik és a gondolkodás legmélyebb szintjét tűnik elérni, amikor a növények pszichoanalizálásáról beszél, vagy amikor egyik munkájának a *Psychanalyse du feu*[89] címet adja. Arról van tehát szó, hogy *ne a szubjektumra*, hanem a dolgokra alkalmazzunk egy objektív feltáró módszert, amely nem követel semmilyen szubjektumra való előzetes hivatkozást. Amikor például a hó objektív jelentését akarom meghatározni, akkor azt találom, hogy a hó egy bizonyos hőmérsékleten elolvad, és ez az olvadás a halálát jelenti. Csupán egy

[88] Vö. *L'imaginaire*, Párizs, N.R.F., 1939.
[89] *A tűz pszichoanalízise*.

objektív megállapítást teszek. Amikor pedig ennek az eltűnésnek a jelentését akarom meghatározni, akkor más létrégiókban található éppoly objektív, éppoly transzcendens tárgyakkal kell összehasonlítanom, mint amilyenek a gondolatok, a baráti kapcsolatok, a személyek, amelyekről ugyanúgy elmondhatom, hogy önmaguktól *elolvadnak* (a pénz *kifolyik* a kezeim közül; amikor úszom, *beleolvadok* a vízbe; bizonyos gondolatok – objektív társadalmi jelentésükben – „lavinát" indítanak el bennünk, mások *cseppfolyóssá*[90] válnak). Ezen az úton nyilvánvalóan a lét bizonyos formáinak más létformákhoz való viszonyait érhetem el. Az elolvadó hó összehasonlítása más titokzatosabb folyékonnyá válásokkal (például bizonyos régi mesékben: a Grimm-mesék szabója egy darab sajtot vesz a kezébe, amelyről elhiteti másokkal, hogy csak egy kődarab, és olyan erősen nyomja össze, hogy kicsurran a leve, mire az emberek azt hiszik, hogy vizet facsart a kőből), ezek a folyékonnyá válások tehát a szilárd tárgyak rejtett folyékonyságáról tudósítanak minket abban az értelemben, ahogy Audiberti nagyon meggyőzően a tej titkos feketeségéről beszél. A folyékonyság pedig, amely a gyümölcsök édességével és az ember vérével válik így összehasonlíthatóvá – az utóbbi a mi titkos és eleven folyékonyságunkat alkotja – ahhoz az állandó lehetőséghez utal minket, hogy a *szemcsés tömörség* (a *tiszta önmagában-való* egy bizonyos létminősége) *homogén és tagolatlan folyékonysággá* változhat (a tiszta önmagában-való egy másik létminőségévé). Ezzel a maga eredeténél és teljes ontológiai értelmében ragadhatjuk meg a folytonosság és a megszakítottság antinómiáját, a világ feminin és maszkulin pólusait, melyek dialektikus fejlődését egészen a kvantumok és a hullámmechanika elméletéig megfigyelhetjük. Fel tudjuk fejteni tehát a hó titkos jelentését, amely ontológiai természetű. Semmi köze ennek a szubjektívhez, a képzelethez. Kizárólag szigorúan objektív struktúrákat hasonlítottunk össze, majd megfogalmaztuk azt a hipotézist, amely képes egyesíteni és csoportba rendezni ezeket a struktúrákat. A pszichoanalízis tehát itt magukra a dolgokra irányul, nem pedig az emberekre. Ezért Bachelard-nál sokkal kevésbé bízom abban, hogy a költők materiális képzeletéhez kellene fordulnunk, legyen szó akár Lautréamont-ról, Rimbaud-ról vagy Poe-ról. Persze nagyon élvezetes dolog „Lautréamont Bestiáriumát" kutatni. De ha a kutatás során vissza is térünk a szubjektumhoz, akkor is csak úgy fogunk igazán jelentős eredményeket elérni, ha *előzetesen* már meghatároztuk az animalitás objektív értelmét, amikor az animalitás kitüntetettségét állapítjuk meg Lautréamont-nál.[91] Még ha igaz is, hogy Lautréamont *azonos azzal, amit a létben kitüntet*, először akkor is meg kell ismerni annak természetét, amit

[90] Emlékezhetünk Daladier „elolvadó pénzére" is.
[91] Egy bizonyos animalitást, pontosan azt, amelyet Scheler *vitális értéknek* nevez.

kitüntet. S persze jól tudjuk, hogy ő mást fog az animalitásba „helyezni", mint amit én helyeznék bele. Ám a dolgoknak ez a szubjektív gazdagítása, amit Lautréamont-nál látunk, az animalitás objektív struktúrájából indul ki. A Lautréamont-ról készített egzisztenciális pszichoanalízis ezért már feltételezi az *animalitás* objektív értelmének felfejtését. Régóta ábrándozom arról, hogy kidolgozom Rimbaud *lapidáriumát*. De mi értelme lenne ennek, ha előzőleg nem határoznánk meg általában a geológiai dolgok jelentését. Csakhogy, vetik majd fel, a jelentés feltételezi az embert. Mi sem állítunk mást. Viszont az ember, mivel transzcendencia, a jelentést felbukkanásával magával hozza létre, és a jelentés a transzcendencia struktúrájából következően más transzcendens dolgokra utal, melyek anélkül is felfejthetők, hogy visszatérnénk a jelentésalkotó szubjektivitáshoz. Egy test potenciális energiája ennek a testnek az objektív minősége, amellyel objektív módon kell számolni, kizárólag az objektív körülmények figyelembevételével. Ugyanakkor ez az energia csak egy olyan világban lakozhat a testben, amelynek megjelenése korrelatív az önmagáértvaló megjelenésével. Egy szigorúan objektív pszichoanalízissel a dolgok anyagában még mélyebben megkötött potencialitásokat is felfedezhetünk, amelyek annak ellenére is transzcendensek maradnak, hogy az emberi-valóság még alapvetőbb választásának felelnek meg, a *lét* választásának.

Ez elvezet minket a második ponthoz, amelyben a mi közelítésmódunk eltér a Bachelard-étól. Bizonyos, hogy minden pszichoanalízisnek *a priori* elvekkel kell rendelkeznie. Különösen azzal kell tisztában lennie, hogy *mit keres*, máskülönben hogyan tudná megtalálni? De mivel a pszichoanalízis a *circulus vitiosus* veszélye nélkül nem képes meghatározni kutatásának célját, ezért azt vagy szükségszerűen posztulálnia kell – vagyis a tapasztalattól várja el –, vagy egy másik tudományág segítségét kell igénybe vennie. A freudi *libidó* nyilvánvalóan egyszerű posztulátum, az adleri hatalom akarása empirikus tapasztalatok puszta általánosításának tűnik – és nem is lehet módszeres, hiszen éppen ő teszi lehetővé egy pszichoanalitikus módszer alapvetését. Bachelard ebben elődeit látszik követni. Az ő kutatásait a szexualitás posztulátuma uralja, máskor a *halálhoz*, a születés traumájához, a hatalom akarásához utal minket. A pszichoanalízis tehát láthatóan bizonyosabb módszerében, mint alapelveiben, és számol is azzal, hogy eredményei fogják megvilágítani kutatása pontos célját. De ezzel a kocsit fogjuk a ló elé. A következmények soha nem határozhatják meg az alapelvet, ahogy a véges móduszok összegével sem ragadhatjuk meg a szubsztanciát. Számunkra tehát úgy tűnik, el kell távolítani azokat az empirikus alapelveket vagy posztulátumokat, amelyek az embert *a priori* szexualitássá vagy a hatalom akarásává teszik, és a pszichoanalízis célját szigorúan az ontológia alapján kell meghatározni. Erre tettünk kísérletet az előző fejezetben. Láthattuk, hogy az

emberi valóság, jóval azelőtt, hogy *libidóként* vagy a hatalom akarásaként írhatnánk le, *a lét választása*, akár közvetlenül, akár a világ elsajátításán keresztül. S azt is láttuk, hogy – az elsajátító választás esetén – végső elemzésben az egyes *dolgokat* nem a bennük rejlő szexuális lehetőség miatt választjuk, hanem annak a módnak megfelelően, ahogy a létet *visszaadják*, ahogy a lét felszínére bukkannak. A *dolgok* és *módozataik* pszichoanalízisének tehát mindenekelőtt annak a módnak a meghatározását kell végrehajtania, ahogy minden egyes dolog a lét, illetve az emberi valóság léthez való viszonyulásának *objektív* szimbóluma. Nem tagadjuk, hogy ezután a természetben benne rejlő teljes szexuális szimbolikát is fel kell tárni, de ez egy másodlagos és redukálható réteg, amely feltételezi a preszexuális struktúrák pszichoanalízisét. Ezért Bachelard-nak a vízről írott tanulmányát, amely zseniális és mély belátásokkal szolgál, javaslatok összességének tekintjük csupán, olyan értékes anyaggyűjtésnek, amelyet azután egy alapelveinek is tudatában lévő pszichoanalízisnek kellene felhasználnia.

A pszichoanalízis az ontológiától először is a dolgok jelentéseinek *igazi* eredetét és az emberi-valósághoz fűződő *igazi* viszonyait tanulhatja meg. Csak az ontológia helyezkedhet a transzcendencia síkjára, és ragadhatja meg a világbanbenne-létet két végpontjának egységében, mert csak az ontológia helyezkedik eredendően a *cogito* perspektívájába. Ezenkívül a fakticitás és a szituáció eszméje biztosítják számunkra a dolgok egzisztenciális szimbolikájának megértését. Láthattuk, hogy elméletileg lehetséges, ám gyakorlatilag lehetetlen elkülöníteni a fakticitást attól a kivetüléstől, amely a szituáción belül fakticitássá teszi. Ez a megállapítás segítségünkre lehet ezen a ponton: mint láthattuk, lehetetlen, hogy az *ez* a maga közömbös külsődleges létében és az önmagáért-való felbukkanásától függetlenül bármilyen jelentéssel rendelkezhetne. Persze *minősége*, mint láttuk, nem más, mint léte. A citrom sárgasága, mint mondtuk, nem a citrom szubjektív felfogásmódját jelenti: a sárgaság *maga a citrom*. Azt is megmutattuk,[92] hogy a citrom teljes egészében minőségein keresztül válik valóságossá, és hogy minden egyes minősége teljes egészében kiterjed a többi minőségére; éppen ezt neveztük *ez*-nek. A lét minden minősége az egész lét, a minőség a lét abszolút esetlegességének jelenléte, a lét közömbös redukálhatatlansága. De már a második résztől kezdve kiemeltük, hogy magában a minőségben elkülöníthetetlen a kivetülés és a fakticitás. Azt írtuk: „Ahhoz, hogy minőség létezzen, lennie kell egy olyan létnek, amely a semmihez viszonyul, amely viszont természete szerint nem a létből van... a minőség az egész lét a *vanság* keretei között feltárulva." S ezzel a minőség jelentését kezdettől fogva nem *önmagában-való* létnek fogtuk fel, hiszen már szükség van a „vanság"-ra,

[92] Második rész, III. fejezet, 3. alfejezet.

vagyis az önmagáért-való semmítő közvetítésére ahhoz, hogy minőségek létezzenek. E megjegyzések alapján pedig könnyen beláthatjuk, hogy a minőség jelentése a „vanság" felerősödését jelzi, hiszen pontosan azért támaszkodunk rá, hogy a „vanság"-on túlléphessünk a lét felé, ahogy ez a lét abszolút módon és önmagában van. Ebben az értelemben a minőség minden megragadásában arra irányuló metafizikai erőfeszítés rejlik, hogy megszabaduljunk emberi kondíciónktól, hogy a „vanság" révén áttörjük a semmi burkát, hogy a tiszta önmagában-valóig hatoljunk le. Ám a minőséget nyilvánvalóan csak egy olyan lét szimbólumaként tudjuk megragadni, amely teljesen megvonja magát tőlünk, még akkor is, ha teljességgel itt van, előttünk, vagyis a feltárult lét csak az önmagában-való szimbólumaként funkcionálhat számunkra. Ez pontosan azt jelenti, hogy a „vanság" egy új struktúrája alakul ki, amely a jelentés rétegét alkotja, még akkor is, ha ez a réteg ugyanannak az alapvető kivetülésnek az abszolút egységében tárul fel. Ezt fogjuk metafizikai tartalomnak nevezni, amely a lét minden intuitív feltárulásában benne rejlik. És pontosan ezt kell elérnünk és feltárnunk a pszichoanalízis segítségével. Mi a metafizikai tartalma a sárgának, a vörösnek, a simának, a rücskösnek? S van egy másik kérdés is, amelyet majd ezek után az elemi szintű kérdések *után* tehetünk fel: mi a citrom, a víz, a kagyló stb. metafizikai együtthatója? Megannyi probléma, amelyet meg kell oldania a pszichoanalízisnek, ha egy napon meg akarja érteni, hogy Pierre miért szereti a narancsot, és miért fél a víztől, miért eszik szívesen paradicsomot, és miért nem hajlandó babot enni, miért hány, ha osztrigát vagy nyers tojást kell lenyelnie.

Csakhogy arra is rámutattunk, hogy hiba lenne azt gondolni például, hogy affektív állapotainkat azért vetítjük a tárgy*ra*, hogy azt megvilágítsuk vagy átszínezzük vele. Először is már régen beláttuk, hogy az érzelem nem valamilyen belső állapot, hanem egy objektív és transzcendens viszony, amelyről csak tárgyán keresztül van tudomásunk. S ez még nem minden: egy példa jól rávilágíthat arra, hogy a *projekciós* magyarázat (ezt jelenti az az elcsépelt mondás, hogy „minden táj egy lelkiállapot kivetítése") egy *petitio pirincipii*. Vegyük például azt az egyedi minőséget, amelyet *ragacsosságnak* nevezünk. Bizonyos, hogy a felnőtt európai ember számára a szó egy sor *emberi* és *morális* tulajdonságot jelent, amelyek könnyen redukálhatóak létviszonyokra. Egy kézfogás lehet *ragacsos*, egy mosoly mézes-mázos, egy gondolat, egy érzés szintén lehet ragadós. A közfelfogás szerint tapasztalattal kell rendelkeznem bizonyos magatartásmódokról és morális magatartásformákról. Azonkívül érzéki szemlélettel rendelkezem a ragacsosságról. Ezek alapján kapcsolatot teremtek az érzéseim és a ragacsosság között, és a ragacsos ennek köszönhetően érzések és emberi magatartásmódok egész osztálya számára fog szimbólumként működni. Gazda-

gítottam tehát a ragacsosságot, mert rávetítettem az emberi magatartásmódok egy bizonyos kategóriájával kapcsolatos tudásomat. Hogyan fogadhatnánk el azonban egy ilyen projekciós értelmezést? Ha feltételezzük, hogy az érzéseket először tiszta pszichikai minőségek formájában ragadtuk meg, akkor hogyan lennénk képesek a ragacsossághoz viszonyulni? A minőségi tisztaságában megragadott érzés csak egy kiterjedés nélküli állapot formájában tud feltárulni, amelyet kizárólag bizonyos értékekkel és következményekkel való kapcsolata alapján ítélünk meg. Soha nem „alkot képet", ha a kép előzetesen már nem adott. Másrészt, ha a ragacsosság eredendően nem terhelt semmilyen affektív értelemmel, ha csak egy bizonyos materiális minőségként adódik, akkor belátthatatlan, hogyan tehetnénk valaha is bizonyos pszichikai egységek szimbolikus reprezentánsává. Egyszóval ahhoz, hogy tudatosan és világosan szimbolikus kapcsolatot létesítsünk a ragacsosság és bizonyos egyének aljassága között, az aljasságot már előtte meg kell ragadnunk a ragacsosságban és a ragacsosságot az aljasság bizonyos formáiban. Ebből tehát az következik, hogy a projekciós magyarázat semmit nem magyaráz, mert eleve feltételezi azt, amit magyarázni kellene. Egyébként, ha ezt az elvi kifogást el is hárítanánk, rögtön egy másikkal találnánk szemben magunkat, amely a tapasztalatból nyerhető, és semmivel sem kevésbé súlyos: a projekciós magyarázatból valójában az következik, hogy a projektáló szubjektumnak már tapasztalat és elemzés útján sikerült bizonyos ismeretekre szert tennie arról a struktúráról és azoknak a magatartásoknak a hatásairól, amelyeket ragacsosnak fog nevezni. Vagyis a ragacsossághoz mint *ismerethez* való visszatérés egyáltalán nem gazdagítja az emberi aljasságról szerzett tapasztalatainkat, legfeljebb csak tematikus egységként, képi rubrikaként szolgál a már megszerzett ismeretek számára. Azonkívül, a tulajdonképpeni és önmagában tekintett ragacsosság gyakorlati szempontból ugyan károsnak fog tűnni számunkra (mert a ragacsos szubsztanciák rátapadnak a kezünkre, a ruhánkra, mert foltot hagynak), *visszataszítónak* azonban nem. A bennünk keletkező utálatot csak a fizikai minőség bizonyos morális minőségekkel való átitatásával tudjuk megmagyarázni. A ragacsossággal kapcsolatos szimbolikus értéket tehát valamiféle tanulási folyamatban kellene elsajátítanunk. Megfigyeléseink azonban arról tanúskodnak, hogy a legkisebb gyermek is utálkozik a ragacsos anyagoktól, mintha azok *már* eleve át lennének itatva bizonyos pszichikai jegyekkel. De arról is olvashatunk beszámolókat, hogy a gyerekek, mihelyt megtanulnak beszélni, rögtön *megértik* a „puha", „alacsony" szavak értelmét, ha érzelmek leírására alkalmazzuk őket a puhány és az alantas értelmében. A jelek szerint tehát egy olyan univerzumban bukkanunk fel, amelyben az érzéseket és a cselekedeteket már eleve valamilyen anyagiság terheli meg, valamifajta szubsztanciális anyaggal rendelkeznek, s az anyagi szubsztanciák eredendően olyan

pszichikai jelentéssel rendelkeznek, amely visszataszítóvá, félelmetessé, vonzóvá stb. teszi őket. Vagyis minden projekciós vagy analógiás magyarázat elfogadhatatlan. Összefoglalva tehát: lehetetlen, hogy a ragacsosság pszichikai szimbólumértékét az „ez" nyers minőségéből nyerjük, ahogy az is, hogy ezt a minőséget mi projektáljuk rá az *ez*-re az adott pszichikai magatartásról szerzett *ismereteink* alapján. Hogyan kell értelmeznünk akkor azt a hatalmas, egyetemes szimbolikát, amelyet undorunk, gyűlöletünk, szimpátiáink, vonzódásaink jelenítenek meg, ha egyszer olyan tárgyakra irányulnak, amelyek anyagiságának elvben jelentés nélkülinek kellene maradnia? Hogy előbbre léphessünk ebben a vizsgálatban, meg kell szabadulnunk bizonyos posztulátumoktól. Különösen attól az *a priori* posztulátumtól kell tartózkodnunk, hogy ha egy érzésnek ragacsosságot tulajdonítunk, akkor csak képet és nem ismeretet alkotunk róla. S mielőtt a részletesebb vizsgálódásba belefognánk, azt a felfogást is el kell utasítanunk, hogy a pszichikumnak köszönhetjük a fizikai anyag szimbolikus feltöltését, vagyis hogy az emberi aljasságról szerzett tapasztalatunknak elsőbbsége van azzal szemben, hogy a „ragacsosságnak" jelentést tulajdonítanánk.

Térjünk vissza az eredeti kivetüléshez! Az eredeti kivetülés elsajátító kivetülés. Arra kényszeríti a *ragacsosságot*, hogy feltárja a maga létét. Mivel az önmagáértvaló felbukkanása a létben elsajátító jellegű, ezért az észlelt ragacsosság „birtokolandó ragacsosság", tehát a ragacsossághoz eredendően úgy viszonyulok, hogy léte megalapozására vetülök ki, amennyiben a ragacsosság ideális értelemben én magam vagyok. Kezdettől fogva megalapozandó lehetséges önmagamként jelenik meg tehát; kezdettől fogva *átlelkesített*. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy lélekkel vagy metafizikai hatóerőkkel ruházom fel a primitív animizmus módján, csupán azt, hogy anyagisága maga úgy tárul fel számomra, mint amely pszichikai jelentéssel rendelkezik – ez a pszichikai jelentés egyébként egy és ugyanaz, mint az a szimbolikus érték, amellyel az önmagában-való-léthez viszonyítva rendelkezik. Ezt az elsajátításmódot, amellyel a ragacsostól *kicsikarom* minden jelentését, egy formális *a priori*nak tekinthetjük, még akkor is, ha szabad kivetülés, és azonos az önmagáért-való létével, mert eredendően nem a ragacsosság létmódjától függ, hanem csupán nyers itt-lététől, attól a puszta létezésétől, amellyel találkozunk. Ez az elsajátításmód minden találkozásnál ugyanilyen lenne, mert pusztán elsajátításra való kivetülés, semmiben nem különbözik a puszta „vanság"-tól, és mert attól függően, honnan nézzük, vagy tiszta szabadság, vagy tiszta semmi. Ám a ragacsos pontosan ennek az elsajátító kivetülésnek a keretei között tárja fel és bontakoztatja ki a maga ragacsosságát. A ragacsosság tehát *már* egy kérdésre adott válasz – legelső felbukkanásától kezdve –, már *önmaga adományozása*. A ragacsos minőség már eleve a világgal való összeolvadásom vázlataként jelenik meg, és amit önmagáról tudat velem,

vagyis a rám tapadó pióca-jelleg, az már egy konkrét faggatásra adott válasz az ő részéről. Létével magával válaszol, létmódjával, egész anyagával. És a válasz, amit nyújt, teljes mértékben megfelel a kérdésnek, s ugyanakkor átláthatatlan és megfejthetetlen is, mert telítve van kifejezhetetlen anyagiságával. Ez utóbbi világos, mivel teljesen alkalmazkodik a válaszhoz: a ragacsosság hagyja magát úgy megragadni, mint aminek híján vagyok, hagyja, hogy az elsajátító kutatás letapogassa, s hagyja, hogy az elsajátítás felfedje ragacsosságát. S pontosan azért átláthatatlan, mert ha az önmagáért-való ébreszti fel a ragacsosságban a jelentéssel bíró formáját, akkor az teljes ragacsosságával fogja betölteni. Egy teljes és sűrű jelentésre utal minket tehát, s ez a jelentés az *önmagában-való-léttel*, amennyiben jelenleg a ragacsosság mutatja fel a világot, és *saját magunk vázlatával* szolgál, amennyiben az elsajátítás a ragacsos megalapozó aktusát vázolja fel. Egy új *természet* lép elénk tehát objektív minőségként, amely se nem anyagi (és fizikai), se nem pszichikai, hanem – az egész világ ontológiai kifejeződéseként tárulva fel előttünk – transzcendálja a fizikai és pszichikai ellentétét. A világ összes *ez*-ének osztályozására szolgáló rubrika formájában jelentkezik tehát, amelybe éppúgy belefférnek az anyagi szerveződések, mint a transzcendált transzcendenciák. Ez annyit jelent, hogy a ragacsos elsajátítása egyszersmind megteremt egy sajátos módot is, ahogy a világ az önmagáért-valónak adódhat és a saját módján szimbolizálja a létet, vagyis amíg a ragacsossal való kapcsolat fennáll, addig számunkra minden olyan, mintha a ragacsosság lenne az egész világ értelme, tehát az önmagában-való egyetlen létmódja, valahogy úgy, ahogy a legkezdetlegesebb gyíkok számára minden tárgy gyík. Miféle létmódot szimbolizálhat tehát a példaként választott ragacsosság? Először is nyilvánvaló, hogy a folyékonyság homogenitását, illetve a folyékonyság imitálását. Egy ragacsos anyag, amilyen a szurok, kivételt képez a folyadékok között. Egyrészt olyan létnek mutatkozik, amely minden pontján folyékony és minden részében ugyanolyan, s amely ugyan minden részében megvonja magát tőlünk, a tetején mégis lebegni tudunk; amely veszélytelen és nincs emlékezete, önmagán belül folyton változik, amelyen nem tudunk jelet hagyni, és amely nem tud jelet hagyni rajtunk, amely síkos, és amelyen mi is siklunk, amely a siklás révén elsajátítható (csónak, motorcsónak, vízisí stb.), és semmit nem birtokol, mert mindenről legördül, amely örökkévalóság és végtelen időtartam, folyton változik, és az örökkévalóságnak és az időbeliségnek ezzel a szintetizálásával a legpontosabban szimbolizálja az önmagáért-való mint tiszta időbeliség és az önmagában-való mint tiszta örökkévalóság lehetséges összeolvadását. Ám a ragacsosság, lényege szerint azonnal gyanúsnak mutatkozik, mivel a folyékonyság nála lassított formában valósul meg. A ragacsosság a folyékonyság besűrűsödését, vagyis a szilárdnak a folyékonyon aratott győzelmét reprezentálja, tehát a közömbös

önmagában-valónak, amit a teljes szilárdság képvisel, azt a törekvését, hogy rögzítse a folyékonyt, elnyelje az önmagáért-valót, aki a megalapozására lenne hivatott. A ragacsosság a víz agóniája; egy éppen átváltozó fenoménként jelenik meg, amely nem rendelkezik a víz változáson belüli állandóságával, éppen ellenkezőleg, egy állapotváltozás megakadásnak mutatkozik. A ragacsosnak ez a rögzült instabilitása elbátortalanítja a birtoklást. A víz könnyebben kisiklik kezünkből, de magában ebben a kisiklásban birtokolható mint kisikló. A ragacsos nehézkesen menekül előlünk, s ez a menekülés úgy viszonyul a vízéhez, ahogy egy tyúk nehézkes, alacsony repülése a karvalyéhoz. De ez a menekülés nem birtokolható, mert menekülés közben önmagát tagadja. Már majdnem szilárd állandóság. Semmi nem tanúskodik jobban e „két szubsztancia közötti köztes állapot" gyanús jellegéről, mint az a lassúság, amellyel a ragacsos anyag visszatér önmagába: ha egy vízcsepp a víztükör felszínéhez ér, azonnal áthatol rajta; a folyamatot nem úgy ragadjuk meg, hogy a felszín kvázi-orális módon elnyeli a vízcseppet, hanem inkább egy egyedi lét szellemivé oldódásaként, dezindividualizációjaként, amely feloldódik a nagy egészben, amelyből származik. A vízcsepp szimbóluma láthatóan nagyon fontos szerepet tölt be a panteista sematikus képzetek kialakulásában; a lét önmagához viszonyulásának sajátos típusát képviseli. A ragacsos azonban titokban, lassított formában megőrizte a *teljes* folyékonyságot, de az önmagává való átalakulás folyamatában tartós késleltetést szenvedett el: a méz, amely a kanalamról a mézzel teli csuporba folyik, a felszín felhasításával kezdi, majd domborzatként emelkedik ki a felszínén, és az egésszel való eggyé olvadása belesüppedésként, elnyelődésként jelenik meg, amely egyszerre tűnik *magába roskadásnak* (megfigyelhetjük, mennyire fontos a gyermeki érzékeknek a luftballon, amelyet „felfújunk", mint az üveget, és aztán magába roskad, miközben nyöszörögve kiengedi magából a levegőt) és lelapulásnak, ellaposodásnak, ahogy egy hátán fekvő nő kissé túlérett mellei lapulnak le. A ragacsosság ezért nem keverendő össze a nagyon apróra zúzott dolgokkal, amelyekben a folyékonyság vázlatos formája a durva összetörésnek vagy aprításnak köszönhető, így ha anyagukat megpróbáljuk *folyatni*, akkor az egymás hegyén-hátán átbucskázva valóban kigurul a kezünkből. Ebben az önmagába roskadó ragacsosságban tehát egyszerre rejlik egyfajta látható ellenállás, amely annak az egyénnek az ellenállásához hasonlít, aki nem akar feloldódni a lét teljességében, és ugyanakkor legvégsőkig fokozott lágyság is: minthogy a *lágyság* egy megsemmisülés, amely félúton megáll: a lágy dolog nyújtja a legjobb képet romboló hatalmunkról és annak határairól. A ragacsos anyag cseppjének lassú feloldódását az egészben először is *lágyságnak* tekintjük, hiszen egyfajta elkésett megsemmisülés, amely mintha időt akarna nyerni, ám ez a lágyság a végső határáig jut, majd a csepp alámerül a ragacsos anyagban. Ebből

a jelenségből a ragacsos anyag több jellemzője is születik: először is az, hogy érintésre lágynak mutatkozik. Öntsünk vizet a földre: az *folyik*. Öntsünk egy ragacsos anyagot: az szétterjed, szétterül, egyre jobban ellaposodik, az *lágy*. Érintsük meg a ragacsos anyagot, az nem fog menekülni előlünk, hanem enged. A víz megragadhatatlanságában van egyfajta könyörtelen keménység, ami titokban a *fém* értelmével ruházza fel: a víz végső soron összenyomhatatlan, mint az acél. A ragacsos anyag összenyomható. Először tehát egy olyan lét benyomását nyújtja, amelyet *birtokolhatunk*. Kettős értelemben is: ragacsossága, önmagához ragadása megakadályozza abban, hogy meneküljön, a kezembe foghatom tehát, elválaszthatok egy bizonyos mennyiségű mézet vagy szurkot a többi részétől, és ezzel folyamatos teremtés útján *megalkothatok* egy individuális tárgyat. Ennek az anyagnak a lágysága, amelyet kezemben szétnyomhatok, azt a benyomást nyújtja, hogy folyamatosan *rombolok*. Egy teremtés-rombolás képe áll tehát előttem. A ragacsos anyag *engedelmes*. Csakhogy abban a pillanatban, amikor azt hiszem, hogy birtoklom, egy különös fordulattal hirtelen *ő* lesz az, aki engem birtokol. Ebben mutatkozik meg lényegi jellemzője: lágysága köpöllyé válik. A kezemben tartott tárgyat, ha szilárd, el tudom ereszteni, amikor csak akarom. Tehetetlensége totális hatalmamat szimbolizálja számomra: én megalapozom, de ő nem alapoz meg engem. Az önmagáért-való gyűjti magába az önmagában-valót, és ő emeli az önmagában-valóság rangjára, mindig megőrzi asszimiláló és teremtő hatalmát anélkül, hogy önmagát megrontaná, vagyis az önmagáért-való nyeli el az önmagában-valót. Másként fogalmazva, a birtoklás az önmagáért-való elsőbbségét emeli ki az „önmagában-önmagáért-való" egységes létén belül. A ragacsos anyag azonban mindezt az ellentétébe fordítja: hirtelen *megrontja* az önmagáért-valót. Kinyújtom a kezem, el akarom engedni a ragacsos anyagot, és az hozzám tapad, magába szippant, magához vonz. Létmódja se nem a szilárd anyag megnyugtató tehetetlensége, se nem dinamizmus, mint a vízé, amely kizárólag menekülni próbál tőlem, hanem a vonzás egyfajta lágy, nyúlós és feminin aktivitása – titokban él a kezemben, és megszédít, magához vonz, ahogy egy szakadék mélysége. A ragacsos anyagnak van egyfajta taktilis igézete. Már nem vagyok képes *megállítani* az elsajátítás folyamatát. Megy a maga útján. Bizonyos értelemben olyan ez, mint a birtokolt maximális engedelmessége, egyfajta kutyahűség, amely még akkor is *adja magát*, amikor már nem akarjuk, egy másik értelemben azonban ennek az engedelmességnek a mélyén a birtokolt alattomos módon maga sajátítja el a birtoklót. Hirtelen megpillanthatjuk a benne rejlő szimbólumot: létezik ártalmas birtoklás is. Nagyon is megvan annak a lehetősége, hogy az önmagában-való nyeli el az önmagáért-valót, vagyis, hogy egy lét az „önmagában-önmagáért-való" fordítottjává válik, amelyben az önmagában-való szippantja be az önmagáért-valót a maga esetlegességébe, közömbös

külsődlegességébe, megalapozatlan létezésébe. Ilyenkor egy csapásra megragadhatom, milyen csapdát rejt magában a ragacsos anyag: a ragacsos anyag olyan folyadék, amely belém kapaszkodik és megront, nem tudok *siklani* rajta, minden csápjával belém kapaszkodik, és ő sem tud siklani rajtam: rámakaszkodik, mint egy pióca. A siklást azonban nem egyszerűen *tagadja*, mint a szilárd anyag, hanem *lefokozza*: a ragacsos anyag odaadó, hívogat engem, mivel egy csepp érintetlen ragacsos dolog semmiben sem különbözik egy nagyon sűrű folyadékcsepptől, csakhogy ez egy csapda: a csúszósságot magába *oldja* a csúszós anyag és nyomokat hagy rajtam. A ragacsos anyag olyan, mint egy rémálmunkban látott folyadék, amelynek minden tulajdonsága életre kel és ellenem fordul. A ragacsosság az önmagában-való bosszúja. Finom és feminin bosszú, amelyet egy másik síkon az *édes* minősége szimbolizál. Az édes mint *édes íz* – egy olyan édesség, amely benne marad a szánkban és túléli a nyelést – tökéletesen beteljesíti a ragacsosság lényegét. Az édes ragacsosság a ragacsos ideálja, amely az önmagáért-való édeskés halálát szimbolizálja (a lekvárban elsüllyedő és megfulladó darázs). Ugyanakkor azonban a ragacsos dolog *én* vagyok, abból a puszta tényből kifolyólag, hogy belekezdtem a ragacsos szubsztancia elsajátításába. A ragacsos anyagnak ez a magába szippantása, amit a kezemen érzek, a ragacsos anyag és a közöttem lévő *folyamatosság* jelzése. Az anyagnak ezek a hosszú és lágy oszlopai, amelyek ragacsos cseppek formájában hullanak rólam (amikor például kihúzom belőle a kezemet) saját magamnak a ragacsos anyag felé való folyását szimbolizálják. S az a késleltetés, amelyet az oszlopok alján végbemenő eggyé olvadásban megfigyelek, a cseppen keresztül saját létem ellenállását szimbolizálja az önmagában-valóba történő feloldódással szemben. Ha belemerülök a vízbe, ha elsüllyedek benne, ha hagyom, hogy sodorjon, semmilyen zavart nem érzek, mert semmiféle félelem nincs bennem attól, hogy felszívódom belé: szilárd maradok a folyékonyban. Ha viszont a ragacsos anyagba merülök bele, akkor úgy érzem, el fogok veszni, vagyis feloldódom benne, pontosan azért, mert a ragacsos a megszilárdulás felé tart. A *nyúlós* anyag ugyanezt jeleníti meg, ugyanebből a nézőpontból, de az nem igéz meg, nem ront meg, mert az tehetetlen. A ragacsos, tapadó, megrontó és létében kiegyensúlyozatlan anyag észlelésében azonban az *átváltozás* gyötrő gondolata rejtőzik. Egy ragacsos anyagot megérinteni annyi, mint kockáztatni, hogy feloldódjunk a ragacsosságban.

Márpedig ez a feloldódás már önmagában is rémisztő, mivel azt jelenti, hogy az önmagáért-valót magába oldja az önmagában-való, ahogy a tintát magába szívja az itatóspapír. De azért is rémisztő, mert a dologgá való átváltozás pontosan ragacsos anyaggá való átváltozást jelent. Még ha el is tudnám képzelni önmagam cseppfolyóssá válását, vagyis vízzé válásomat, annak akkor sem lenne semmilyen érzelmi hatása rám, mert a víz a tudat szimbóluma: mozgékonysága,

folyékonysága, létének ez a nem szolidáris szolidaritása, állandó menekülése stb., minden az önmagáért-valóra emlékeztet benne. Olyannyira, hogy az első pszichológusok, akik a tudat *tartam*-jellegét megállapították (James, Bergson), gyakran egy folyóhoz hasonlították a tudatot. A folyó kelti fel bennünk leginkább azt a képet, amelyben egy egésznek a részei kölcsönösen egymásba hatolnak, de ugyanakkor mindig szétválaszthatók maradnak, nincsenek egymáshoz rögzítve. A ragacsos anyag azonban ijesztő képet nyújt: egy tudatnak önmagában is ijesztő, hogy *ragacsossá válik*. A ragacsos anyag léte a lágy ragaszkodás, minden része engedelmesen hozzám tapad, s minden része alattomos módon cinkos az összes többivel, minden része bizonytalanul és lágyan arra törekszik, hogy individualizálódjon, amit aztán az individuum kiüresedése és ellaposodása követ, amivel újra visszazuhan az egészbe, amely minden részében magához szippantja. A tudat, amely *ragacsossá válna*, gondolatainak összesűrűsödése révén változna ragacsossá. A világban való felbukkanásunktól kezdve birtokában vagyunk ennek a gyötrő gondolatnak egy olyan tudatról, amely előrelendül a jövő, önmaga kivetítése irányába, de abban a pillanatban, hogy tudatában lenne e művelet sikerének, máris úgy érezné, hogy a múlt szívó hatása alattomos és láthatatlan módon visszatartja, s végig kellene néznie, ahogyan szép lassan magába szippantja a múlt, amelytől menekül, végig kellene néznie, ahogyan kivetülését ezernyi élősködő lepi el egészen addig, míg végül teljesen elveszíti önmagát. Erről a szörnyű állapotról, a „gondolatlopásról", a hatáspszichózisok szolgáltatják a legjobb képet. Ám ontológiai síkon mi mást fejez ki ez a félelem, ha nem éppen az önmagáért-valónak saját faktikus önmagában-valója előli menekülését, vagyis éppen a temporalizációt. A ragacsosságtól való rettegés attól való rettegés, hogy az idő ragacsossá válik, hogy a fakticitás nem változik folyamatosan és észrevétlenül, és magába szippantja az önmagáért-valót, aki innentől már „fakticitásként létezik". Ez nem a haláltól, a puszta önmagában-valótól, nem a semmitől való félelem, hanem egy sajátos léttípustól, amely ugyanolyan típusú lét, mint az *önmagában-önmagáért-való*, és amelyet csupán *reprezentál* a ragacsosság. Egy ideális létről van szó, amelyet minden erőmmel elnyomok, és amely úgy kísért, ahogy az *érték* kísért létemben: egy ideális létről, amelyben a nem-megalapozott önmagában-való elsőbbséget élvez az önmagáért-valóval szemben, és amelyet *antiértéknek* fogunk nevezni.

A ragacsos anyagra való elsajátító kivetülésben tehát a ragacsosság hirtelen egy antiérték szimbólumaként jelenik meg, vagyis egy nem megvalósult, de fenyegető léttípus szimbólumaként, amely állandóan kísérteni fogja a tudatot annak a veszélynek a formájában, amelytől menekül, és amely, ebből adódóan az elsajátító kivetülést hirtelen menekülő kivetüléssé változtatja. Valami olyan jelenik itt meg, ami semmilyen korábbi tapasztalatból nem származik, csupán

az önmagában-való és az önmagáért-való preontológiai megértéséből, s ami egyszerűen a ragacsosság *értelme*. Bizonyos értelemben tapasztalatról beszélhetünk itt, mivel a ragacsosság szemléleti feltárás, más értelemben azonban a lét egy kalandjának a feltalálásáról van szó. Egy új veszély jelenik meg tehát az önmagáért-való számára, egy fenyegető és elkerülendő létmód, egy konkrét kategória, amelyre mindenhol rátalál. A ragacsosság *a priori* nem szimbolizál semmilyen pszichikai magatartásmódot: a lét egy meghatározott önmagához viszonyulását mutatja csak fel, ez a viszonyulás pedig eredendően *átlelkesített*, mert az elsajátításban fedeztem fel, és mert a ragacsosság önmagamról nyújt képet számomra. Tehát a ragacsos anyaggal való legelső kapcsolatba lépésemtől kezdve olyan ontológiai sémával gazdagodom, amely – a pszichikai és a nempszichikai megkülönböztetését meghaladva – alkalmas arra, hogy egy kategória minden létezőjének létértelmére értelmezéssel szolgáljak – ez a kategória egyébként a ragacsos anyagok különböző fajtáinak megtapasztalása *előtt* már rendelkezésemre áll egyfajta üres keretként. A ragacsos anyagra való eredendő kivetülésemmel vetettem bele e kategóriát a világba, s az egyszerre a világ objektív struktúrája és egy antiérték, vagyis egy területet jelöl ki, amelybe a ragacsos anyagok majd betagozódhatnak. Innentől kezdve minden egyes esetben, amikor egy tárgy ezt a létviszonyt mutatja fel, legyen szó akár kézfogásról, mosolyról vagy gondolatról, eleve ragacsosként fogom érzékelni, vagyis fenomenális szövetén túl úgy fog megjelenni számomra, mint amely a szurokkal, az enyvvel, a mézzel együtt a ragacsosság tágas ontológiai tartományát alkotja. S megfordítva, amennyiben az *ez*, amelyet el akarok sajátítani, az egész világot reprezentálja, a ragacsos – a vele való első érintkezésemtől kezdve – homályos jelentések és utalások seregével telítődik számomra, melyek túllépnek rajta. A ragacsos önmagától is úgy jelenik meg, mint ami „sokkal több, mint ragacsos", már első megjelenésétől kezdve a pszichikai és fizikai, a nyers létező és a világ jelentései között fennálló minden megkülönböztetést transzcendál: a lét egy lehetséges értelme. Tehát a gyermek legelső ragacsosságról szerzett tapasztalata már pszichológiailag és morálisan egyaránt gazdagítja: nem kell megvárnia a felnőttkort, hogy felfedezze a behízelgő aljasságnak azt a fajtáját, amelyet képletesen „mézesmázos modornak" nevezünk: az már ott van a közelében, a méz, a ragasztó ragacsosságában. Amit a ragacsosságról mondtunk, az a gyermeket körülvevő minden más tárgyra is érvényes: anyaguk egyszerű feltárulásának a horizontja már a lét legszélső határáig terjed, s ugyanakkor egy sereg *kulcsot* ad a kezünkbe minden emberi dolog értelmezéséhez. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy a gyerek eredendően *ismerné* az élet „keserűségeit", a „megsavanyodott embereket" vagy éppen a létezés „szépségeit". Egyszerűen csak birtokában van minden olyan *létértelemnek*, amelynek a keserűségek és szépségek, a különböző viselkedésmó-

dok, lelki vonások, szexuális viszonyok stb. mindig is csak egyedi példái lesznek. A ragacsos, a nyúlós, a poros stb. – az üregek a homokban és a földben, a barlangok, a fény, a sötétség és hasonlók – olyan prepszichikai és preszexuális létmódokat tárnak fel számára, amelyeket élete során fog majd kibontani. Nincs „ártatlan" gyermek. A freudistákkal együtt szívesen elismerjük annak a számtalan viszonyulásmódnak a létezését, amelyek a gyermeket körülvevő bizonyos anyagokban és formákban a szexualitással állnak kapcsolatban. De mi ezen nem pusztán azt értjük, hogy egy már létező szexuális ösztön szexuális jelentésekkel terheli meg ezeket a dolgokat. Számunkra éppen úgy tűnik, hogy ezeket az anyagokat és ezeket a formákat önmaguk kedvéért ragadjuk meg, hogy azok a gyerek számára az önmagáért-való olyan létmódjait és viszonyulásait fedik fel, amelyek szexualitásának letisztulásához és kialakításához vezetnek. Hogy csak egyetlen példát említsünk, sok pszichoanalitikus megfigyelte a gyerekek mindenfajta *lyuk* iránti vonzódását (a homokban, a földben lévő lyukak, barlangok, üregek, felületi bemélyedések), és ezt a vonzódásukat vagy a gyermekkori szexualitás anális jellegével, vagy a születés traumájával, vagy akár egész egyszerűen a szexuális aktus egyfajta előérzetével magyarázták. Mi egyik magyarázatot sem kívánjuk elfogadni: a „születés traumájára" vonatkozó értelmezés nagyon légből kapott. Amelyik értelmezés a lyukat a női nemi szervvel azonosítja, a gyermeknél olyan tapasztalatot feltételez, amellyel az nem rendelkezhet, vagy olyan előérzetet, amelyet nem tudunk igazolni. Ami a gyermek „anális" szexualitását illeti, azt nem akarjuk tagadni, ám ahhoz, hogy a gyermek szimbólummá tegye a lyukakat, amelyekkel észleleti mezejében találkozik, már saját ánuszát lyukként kellene megragadnia. Sőt, ahhoz az kellene, hogy a lyuk, a nyílás lényegének megragadása megfeleljen annak az észleletnek, amellyel ánuszáról rendelkezik. Ám elég részletesen megmutattuk a „számomra való test" szubjektív jellegét, hogy világossá váljon, mennyire lehetetlen, hogy a gyermek saját testének valamelyik részét az univerzum objektív struktúrájaként ragadja meg. Az ánusz a másik számára jelenik meg nyílásként. Ilyennek megélni lehetetlen; még az a testápolás sem tárhatja fel az ánuszt ebben az aspektusában, amelyet az anya nyújt a gyermeknek, hiszen mint erogén zóna, mint a fájdalom zónája, nincs ellátva tapintó idegvégződésekkel. Éppen hogy a másiktól tudja meg – azokból a szavakból, amelyeket az anya használ a gyerek testének megjelölésére –, hogy az ánusza egy *lyuk*. A világban észlelt lyuk objektív természete világítja meg számára anális zónájának objektív struktúráját és értelmét, ez az objektív természet ruházza fel transzcendens értelemmel azokat az erogén észleleteket, melyek kapcsán eddig csak arra korlátozódott, hogy azokként „*létezzen*". A lyuk önmagában egy olyan létmód szimbóluma, amelyet az egzisztenciális pszichoanalízisnek kell megvilágítania. Ezt itt nem fejthetjük ki alaposabban. Ettől függetlenül

is azonnal látható, hogy eredendően a saját húsommal „betöltendő" semmiként jelenik meg: a gyermek úgy érzi, hogy az ujját vagy az egész kezét bele kell dugnia a lyukba. Saját magunk üres képét nyújtja tehát számunkra. Csak bele kell csúsztatnom magam, hogy a rám váró világban létezővé tegyem magam. A lyuk ideálja tehát a kivájt üreg, amely gondosan testemhez illeszkedik, oly módon, hogy belehelyezkedve és belesimulva a világban való lét egészének létezővé tételéhez járulok hozzá. A lyuk betömése tehát eredendően testem feláldozását jelenti azért, hogy a lét teljessége létezzen, vagyis azért megyek keresztül az önmagáért-való passióján, hogy kialakítsam, beteljesítsem és megmentsem az önmagában-való teljességét.[93] Itt eredeténél ragadhatjuk meg az emberi valóság egyik legalapvetőbb törekvését: a *betöltésre* való törekvést. A kamaszoknál és a felnőtteknél is megtaláljuk ezt a törekvést. Életünk jó része lyukak betömésével, ürességek betöltésével, a teljesség szimbolikus elérésével és megalapozásával telik. A gyermek első tapasztalataitól kezdve felismeri, hogy ő maga is lyukas. Amikor az ujját a szájába veszi, az arcán lévő lyukakat akarja befalazni, azt várja, hogy az ujja eggyé váljon ajkaival és ínyével, és *betömje* a szájnyílást, ahogy cementtel tömjük be a fal repedéseit – a sűrűséget, a parmenidészi lét egyöntetű és szférikus teljességét keresi, s éppen azért szopja az ujját, hogy elnyelje, hogy olyan ragadós péppé változtassa, amely elzárja szájának nyílását. Ez a törekvés bizonyosan az egyik legalapvetőbb azok közül, amelyek az evés aktusának alapját jelentik: az étel az a „tömítő", amely betömi a szájat; enni többek között annyi, mint eltömíteni magunkat. Csak ebből kiindulva juthatunk el a szexualitáshoz: a női nemi szerv obszcenitása minden *tátongó* dolog obszcenitását jelenti – *létfelhívás*, ahogy egyébként minden lyuk. A női test önmagában egy idegen testet hív, amely azt behatolással vagy elnyelődéssel létteljességgé változtatja. S megfordítva, a nő pontosan azért érzi saját létét felhívásnak, mert „lyukas". Ez az adleri komplexus igazi eredete. A nemi szerv kétségtelenül száj, és olyan falánk száj, amely felfalja a péniszt – ami persze elvezethet a kasztráció gondolatához: a szerelmi aktus a férfi kasztrálása –, de a nemi szerv mindenekelőtt lyuk. Itt tehát egy *preszexuális* hozadékról van szó, amely a szexualitásnak mint empirikus és összetett emberi magatartásnak az egyik összetevőjévé válik, ám eredetét nem a szexuális létből nyeri, semmi köze ahhoz az alapvető szexualitáshoz, amelynek a természetét a harmadik részben fejtettük ki. Mindennek ellenére a lyuk tapasztalata a gyermek valóságészlelésében az általában vett szexuális tapasztalat ontológiai előérzetét hordozza magában. A gyermek a testével

[93] Az ezzel ellentétes törekvés fontosságát is hangsúlyozni kell, a lyukak fúrására irányuló törekvést, amely önmagában is egzisztenciális elemzést kívánna.

tömi be a lyukat, és a lyuk – minden szexuális specifikáció előtt – egyfajta obszcén várakozás, egy eleven testi felhívás.

Láthatjuk, milyen fontos az egzisztenciális pszichoanalízis számára ezeknek az egzisztenciális, közvetlen és konkrét kategóriáknak a megvilágítása. Rajtuk keresztül az emberi valóság legáltalánosabb kivetüléseit ragadhatjuk meg. Ám a pszichoanalízist elsősorban mégis az egyes személy szabad kivetülésének meghatározása érdekli, méghozzá azon egyedi viszonyulásmód alapján, amely a személyt a lét különböző szimbólumaival egyesíti. Szerethetem a ragacsos dolgokat, retteghetek a lyukaktól stb. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a ragacsos, a zsíros dolog, a lyuk stb. elveszítette volna számomra általános ontológiai jelentését, épp ellenkezőleg, azt jelenti, hogy e jelentés *alapján* ilyen és ilyen módon határozom meg magam azokhoz képest. Ha tehát a ragacsos tényleg egy olyan lét szimbóluma, amelyben az önmagáért-valót magába szívja az önmagában-való, akkor felvethetem a kérdést, hogy milyen ember vagyok én, aki másokkal ellentétben kedvelem a ragacsos dolgokat? Milyen alapvető kivetülést kell megtalálnom, ha az önmagában-valónak ezt a lealacsonyító és gyanús szeretetét akarom magamban megmagyarázni? Az *ízlések* tehát nem maradnak redukálhatatlan adottságok. Ha tudjuk, hogyan faggassuk ki őket, akkor egészen az étkezéssel kapcsolatos preferenciákig terjedően nincs olyan dolog, amelynek ne lenne értelme. S erre is kell számítanunk, ha elgondolkodunk azon, hogy minden ízlés evidens értéknek mutatkozik, nem pedig egy értelmetlen *datumnak*, amelyért mentegetőznünk kellene. Ha szeretem a fokhagyma ízét, akkor értelmetlennek tűnik számomra, hogy mások képesek nem szeretni. Enni valójában annyi, mint a romboláson keresztül sajátítani el önmagunkat, s ugyanakkor egy bizonyos léttel *tömni el*. S ez a lét a hőmérséklet, a sűrűség és egyszerűen az íz valamifajta szintéziseként adódik. Egyszóval, ez a szintézis *egy bizonyos létet* jelöl, s amikor eszünk, nem csupán arra korlátozódunk, hogy az ízlelésen keresztül e lét bizonyos minőségeit *ismerjük meg*. Ízlelés közben elsajátítjuk ezeket a minőségeket. Az ízlelés asszimiláció. A fog a rágás aktusán keresztül tárja fel annak a testnek a sűrűségét, amelyet összerágott falattá változtat. Önmagában az étel szintetikus szemlélete is asszimiláló rombolás. Feltárja számomra azt a létet, amelyet húsommá fogok alakítani. Innentől kezdve az, hogy elfogadom-e vagy utálkozva visszaköpöm a tányérra, a létező létét magát alkotja, vagy ha jobban tetszik, az étel egésze a lét egy bizonyos létmódját kínálja fel nekem, amelyet vagy elfogadok, vagy visszautasítok. Ez a teljesség olyan formaként adódik számomra, amelyben a sűrűség, a hőmérséklet tompább minőségei eltűnnek a tulajdonképpeni íz mögött, mely azokat *kifejezi*. Az „édes" például *kifejezi* a ragacsost, amikor egy kanál mézet vagy lekvárt eszünk, ahogy egy analitikus funkció fejez ki egy mértani görbét. Ez azt jelenti, hogy minden olyan minőség,

amely nem a tulajdonképpeni íz, az ízben összegyűjtve, elmerülve, az íz mélyére süllyedve annak *anyagát* alkotja. (Ennek a csokoládés süteménynek, amely harapásunknak először ellenáll keménységével, azután hirtelen eltörik és morzsálódni kezd, csokoládéként *van* ellenállása, majd szétmorzsálódása.) Azonkívül ezek a minőségek egyesülnek az íz bizonyos időbeli jellemzőivel, vagyis időbelivé válásának módjával. Bizonyos ízek egy csapásra adódnak, mások olyanok, mint a késleltetett gyújtóbombák, ismét mások pihenőül szolgálnak, bizonyos ízek lassan enyhülnek egészen eltűnésükig, mások eltűnnek abban a pillanatban, mikor azt hinnénk, megkaparintjuk őket. E minőségek pedig egységgé szerveződnek a hőmérséklettel és a sűrűséggel, s egy más síkon még az étel vizuális aspektusát is kifejezik. Ha egy piros süteményt eszem, az íze is piros, az enyhe cukros illat és a vajas krém finom kenhetősége pirosként *vannak*. Tehát pirosat eszem, s közben cukrosat látok. Ebből érthetővé válik, hogy az íznek ezért összetett szerkezete és differenciált anyaga lesz. Ezt a strukturált anyagot – amely számunkra egy egyedi léttípust jelenít meg – magunkba oldhatjuk vagy utálattal elfordulhatunk tőle, eredendő kivetülésünktől függően. Hogy szeretjük-e az osztrigát és a kagylót, a csigát és a garnélarákot, az abból a szempontból egyáltalán nem mindegy, hogy képesek vagyunk-e kibontani egzisztenciális jelentésüket. Általános értelemben nem létezik redukálhatatlan ízlés vagy hajlam. Mindegyik a lét egy meghatározott, elsajátító választását képviseli. Az egzisztenciális pszichoanalízisnek kell ezeket összehasonlítania és osztályoznia. Az ontológia itt már nem lehet segítségünkre: az csak az emberi valóság végső céljainak s azoknak az alapvető lehetőségeknek és annak az értéknek a meghatározásával szolgálhat, amelyek az embert kísértik. Minden egyes emberi valóság egyszerre közvetlen kivetülés arra, hogy saját önmagáért-valóját önmagában-önmagáért-valóvá tegye, és elsajátító kivetülés, amely a világra mint az önmagában-való-lét totalitására irányul valamely alapvető minőség szerint. Minden emberi valóság passió, amennyiben saját elvesztésére vetül ki, hogy megalapozza a létet, s hogy ezzel együtt megteremtse azt az önmagában-valót, amely megmenekülhet az esetlegességtől, mivel saját alapja, azt az *Ens causa sui*-t, amelyet a vallások Istennek neveznek. Az ember passiója tehát ellentétes irányú Krisztuséval, mert az ember azért veszik el mint ember, hogy Isten megszülethessen. Az Isten eszméje azonban önellentmondás, s ezért hiába veszünk el. Az ember léte hiábavaló passiójárás.

KONKLÚZIÓ

I.
ÖNMAGÁBAN-VALÓ ÉS ÖNMAGÁÉRT-VALÓ: METAFIZIKAI MEGJEGYZÉSEK

Most már levonhatjuk a következtetéseket. Bevezetésünktől kezdve a létre való felhívásként tártuk fel a tudatot, és megmutattuk, hogy a *cogito* közvetlenül a tudat önmagában-való *tárgyára* vonatkozik. Az önmagában-való és az önmagáért-való leírása után azonban nehéznek tűnt kapcsolatot létesíteni közöttük, és féltünk, hogy a dualizmus csapdájába esünk. A dualizmus más módon is fenyegetett: ha az önmagáért-valóról joggal állíthatjuk, hogy van, akkor két radikálisan különböző létmóddal találjuk szemben magunkat, az önmagáért-valóéval, amelynek annak kell lennie, ami, vagyis amely az, ami nem, és nem az, ami, és az önmagában-valóéval, ami az, ami. Ezért elgondolkodtunk azon, vajon e két léttípus felfedezésével nem egy szakadékra bukkantunk-e, amely minden létezőre érvényes általános kategóriaként a létet két egymással nem érintkező régióra hasítja szét, amennyiben mindkét lét-fogalmát a maga eredendő és egyedi értelmében, egymástól függetlenek kellene tekintenünk.

Vizsgálódásaink lehetővé tették, hogy e kérdések közül az elsőre választ adjunk: az önmagáért-valót és az önmagában-valót egy szintetizáló kapcsolat egyesíti, amely nem más, mint maga az önmagáért-való. Az önmagáért-való valójában nem más, mint az önmagában-való tiszta semmítése; olyan, mint egy lét-lyuk a lét belsejében. Ismerjük azt a kedélyes tréfát, amellyel olykor közérthetővé próbálják tenni az energiamegmaradás törvényét: ha megtörténne, mondják, hogy az univerzumot alkotó atomok közül akár csak egyetlenegy is megsemmisülne, az olyan katasztrófát okozna, amely az egész univerzumra kiterjedne, és a Föld és a csillagrendszer végét jelentené. Ez a kép most segítségünkre lehet: az önmagáért-való egy apró semmítésként jelenik meg, amelynek eredete a lét belsejében van. S ez az apró semmítés is elég ahhoz, hogy teljes zavar *keletkezzen* az önmagában-valóban. Ez a zavar maga a világ. Az önmagáért-valónak nincs más valósága, mint a lét semmítése. Egyetlen minőségét csak az jelentheti, hogy nem az általában vett lét semmítése, hanem az individuális és egyedi önmagában-valóé. Az önmagáért-való nem általában a semmi, hanem egy egyedi megfosztottság; *ettől a léttől* van megfosztva. Nem kérdezhetünk rá tehát arra a módra, ahogy az önmagáért-való az önmagában-valóval egyesülhet,

mivel az önmagáért-való egyáltalán nem önálló szubsztancia. Mint semmítés az önmagában-való révén *voltként van*, mint belső tagadás az önmagában-való révén tudatja magával, hogy mi nem, s ebből következően, hogy minek kell lennie. Ha a cogito szükségszerűen önmagán kívülre vezet, ha a tudat egy csúszós lejtő, amelyre nem tudunk ráállni úgy, hogy azonnal ne találnánk magunkat kívül, az önmagában-valónál, mindez azért van, mert abszolút szubjektivitásként a tudat nem önálló lét, hanem a dolgokra való vonatkozás. A tudat számára nincs lét azon a kényszeren kívül, hogy a dolgokat feltáró szemlélet legyen. Mi mást jelenthet mindez, ha nem azt, hogy a tudat a platóni *másik*? Ismerjük azokat a szép leírásokat, amelyeket a *Szofista* idegenje ad erről a másikról, akit csak „egy álomban" lehet megragadni, akinek nincs más léte, csak a más-lét, vagyis aki csak egy kölcsönzött létet szenved el, aki eltűnik szemünk elől, ha önmagában tekintjük, és csak akkor nyer vissza valami marginális létezést, ha tekintetünket arra a létre szegezzük, amely pusztán csak más, mint önmaga, és más, mint a lét. Úgy tűnik, Platón érzékelte azt a fajta dinamikus jelleget is, amit a másik önmagától való mássága megjelenít, hiszen bizonyos szövegeiben a másikban látta a mozgás eredetét. De még továbbmehetett volna, s akkor beláthatta volna, hogy a másik, avagy a relatív nem-lét csak tudatként rendelkezhet ilyen létezéssel. Másnak lenni, mint a lét, annyit jelent, mint önmagam(nak a) tudata lenni a temporalizáló ek-sztázisok egységében. S mi más lehet a másság, ha nem a reflektáltnak és a reflektálónak az állandó felcserélődése, amit az önmagáért-való belsejében írtunk le, minthogy az egyetlen mód, ahogy a másik másikként létezhet, hogy egy másik lét(nek a) tudataként létezik. A másság valójában belső tagadás, és csak egy tudat képes magát belső tagadássá tenni. A másság minden más felfogása visszaesne abba, hogy a másságot önmagában-valónak tételezze, vagyis a másság és a lét között külsődleges viszonyt teremtene, ami pedig egy tanú jelenlétét tenné szükségessé, aki megállapíthatná, hogy a más más, mint az önmagában-való. Másrészt a más nem lenne más, ha nem a létből áramlana ki; ennyiben relatív az önmagában-valóhoz képest, ám anélkül sem lenne más, ha nem *tenné magát mássá*, máskülönben mássága adottság lenne, tehát egy önmagában-valónak tekinthető *lét*. Amennyiben viszonyul az önmagában-valóhoz, a másra hatással van a fakticitás; amennyiben viszont ő hozza létre saját magát, annyiban egy abszolútum. Ezt állapítottuk meg, amikor azt mondtuk, hogy az önmagáért-való nem alapja saját létsemmiként létezésének, hanem folyamatosan meg kell alapoznia saját létsemmijét. Az önmagáért-való tehát egy *„Unselbstständig"* abszolútum, amelyet nem-szubsztanciális abszolútumnak neveztünk. Valósága tisztán *kérdező jellegű*. Azért képes kérdéseket feltenni, mert maga is mindig *kérdéses*; léte soha nem *adott*, hanem mindig *kikérdezett*, mivel mindig elválasztja önmagától

a másság semmije. Az önmagáért-való mindig függőben van, mert léte állandóan el van halasztva. Ha valamikor el tudná érni létét, a másság azonnal eltűnne, és a mássággal együtt a lehetőségek, a megismerés, a világ is. A megismerés *ontológiai* problémáját tehát az oldja meg, ha kiállunk az önmagában-való elsőbbsége mellett az önmagáért-valóval szemben. De csak azért, hogy azonnal egy *metafizikai* kérdést teremtsünk ezzel. Az önmagáért-való felbukkanása az önmagában-valóból egyáltalán nem hasonlítható a platóni másnak a létből való *dialektikus* geneziséhez. A lét és a más Platón számára *genusok*. Mi azonban azt láttuk, hogy a lét egy egyedi kaland. S az önmagáért-való megjelenése hasonlóképpen az abszolút eseményt jelenti, amely léthez jut. Itt tehát egy metafizikai probléma rejtőzik, amelyet a következőképpen fogalmazhatunk meg: miért bukkan fel az önmagáért-való a létből? Metafizikának azoknak az individuális folyamatoknak a vizsgálatát nevezzük, amelyek *ezt* a világot *itt* mint konkrét és egyedi totalitást létre segítették. Ebben az értelemben a metafizika úgy viszonyul az ontológiához, ahogy a történelem a szociológiához. Láthattuk, hogy értelmetlen lenne arról elmélkedni, hogy a lét miért más, láthattuk, hogy a kérdésnek csak egy önmagáért-való keretein belül van értelme, és hogy már feltételezi a semminek a léttel szembeni elsőbbségét, holott éppen a létnek a semmivel szembeni elsőbbségét mutattuk meg. Egy ilyen kérdés csak úgy vetődhet fel, ha már előzőleg összekeveredik egy vele külsőleg ugyan analóg, mégis egészen más kérdéssel: miért *van* lét? Most viszont már tudjuk, hogy ezt a két kérdést gondosan el kell választanunk egymástól. Az elsőnek semmi értelme: minden „miért" utólagos a léthez képest és feltételezi azt. A lét van, mindenféle értelmet, okot, szükségszerűséget nélkülözve; maga a lét definíciója is eredendő esetlegességét mutatta meg számunkra. A másodikat pedig már megválaszoltuk, mivel az nem a metafizika, hanem az ontológia területén vetődik fel: azért „van" lét, mert az önmagáért-való olyan, hogy legyen lét. A *fenomén* az önmagáért-való révén jön létre. Ám ha a lét eredetére vagy a világ eredetére vonatkozó kérdések értelmetlenek is, vagy magának az ontológiának a területén találnak válaszra, az önmagáért-való eredetével nem ugyanez a helyzet. Az önmagáért-való olyan létező, amelynek joga van visszafordulni saját eredetéhez. Annak a létnek, amely által a miért létrejön, joga van felvetni saját miértjét, mivel ő maga is egy kérdezés, egy miért. Erre a kérdésre az ontológia nem tud válaszolni, mert itt egy esemény megmagyarázásáról van szó, nem pedig egy lét struktúráinak leírásáról. Sőt, az is megállapítható, hogy a semmi, amely az önmagában-való által *voltként van*, nem puszta üresség, amely semmilyen jelentéssel nem rendelkezik. A semmítés semmijének értelme az, hogy azért lett létesítve, hogy megalapozza a létet. Az ontológia két dolgot nyújthat nekünk, melyek alapul szolgálhatnak a metafizika számára: először is azt, hogy minden önmaga megalapozására irá-

nyuló folyamat szakítást jelent az önmagában-való identikus létével, a lét távolságteremtését jelenti önmagával szemben, és az önmagánál való jelenlétet, avagy a tudat megjelenését. A lét csak úgy törekedhet arra, hogy önmaga oka legyen, ha önmagát önmagáért-valóvá teszi. A tudat tehát mint a lét semmítése egy állomásként jelenik meg az okság immanenciája felé haladva, vagyis egy állomás afelé, hogy a lét önmaga oka legyen. Csakhogy a folyamat itt megtorpan az önmagáért-való létének elégtelensége miatt. A tudat időbelivé válása nem a „*causa sui*" méltósága felé emelkedő folyamat, hanem egy felszíni szétterjedés, amely éppen azért zajlik így, mert az önmagáért-való képtelen önmaga okává válni. Az *ens causa sui* mindörökre *hiányolt* marad, a *magasabb szintre* lépés lehetetlenségének jele, melynek nem-létezése a feltétele a tudat horizontális mozgásának. A vertikális vonzóerő, amelyet a Hold az óceánra gyakorol, horizontális elmozdulással jár, amit árapálynak nevezünk. A második utalás, amit a metafizika az ontológiából meríthet, hogy az önmagáért-való egy *tényleges* állandó kivetülés önmagának mint létnek a megalapozására, és e kivetülés állandó kudarca. Az önmagánál való jelenlét, semmítésének különböző irányaival (a három időmenzió ek-sztatikus semmítése, a reflektáló-reflektált kettős semmítése) képviseli e kivetülés első formáját. A reflexió pedig a kivetülés megkettőződését jelenti, amely azért fordul vissza önmagához, hogy legalább mint kivetülést megalapozza magát, s e kivetülés kudarcával elmélyítse a semmítő hiátust. A „csinálni" és a „birtokolni", az emberi valóság legalapvetőbb kategóriái, közvetlenül vagy közvetve a létre való kivetülésre redukálhatók, de végső soron mindkettő magatartásmódjait egyfajta végső törekvésnek értelmezhetjük, amely önmaga megalapozására irányul, s a lét és a léttudat radikális elválasztásához vezet.

Az ontológiából tehát megtudhattuk: 1. hogy *ha* az önmagában-valónak meg kell alapoznia magát, azzal csak úgy próbálkozhat, hogy tudattá teszi magát, azaz a „*causa sui*" fogalmában benne rejlik az önmagánál való jelenlét fogalma, vagyis a lét sűrűségének semmítő megszüntetése; 2. hogy a tudat *valójában* önmaga megalapozására vetül ki, vagyis az önmagában-önmagáért-való, avagy az önmagában-önmaga-oka méltóságának elérésére. Ennél többet az ontológiából nem nyerhetünk. Semmi nem biztosítja, hogy ontológiai szinten azt állíthassuk, hogy az önmagában-való semmítése az önmagáért-valóban kezdettől fogva és már az önmagában-való belsejében is azért történik, hogy az önmaga okává váljon. Épp ellenkezőleg, az ontológia itt mélységes ellentmondásba ütközik, hiszen az alap lehetősége az önmagáért-való által jön világra. Ahhoz, hogy *önmaga* megalapozására vetüljön ki, az önmagában-valónak eredendően önmagánál való jelenlétnek kellene lennie, vagyis már eleve tudatnak. Az ontológia tehát beéri annak leszögezésével, hogy *minden úgy zajlik, mintha* az önmagában-

való, egy önmaga megalapozására irányuló kivetülésben, önmagáért-valóvá tenné magát. A metafizikára tartozik azoknak a *hipotéziseknek* a megfogalmazása, amelyek ezt a folyamatot annak az abszolút eseménynek a formájában tudják elgondolni, amely betetőzi az egyedi kalandot, amelyet a lét létezése jelent. Magától értetődik, hogy ezek a hipotézisek puszta hipotézisek maradnak, mivel sem végső megerősítésüket, sem végső megcáfolásukat nem várhatjuk. *Érvényességüket* csupán az a lehetőség adja, hogy az ontológia különböző részeinek egyesítésével szolgálhatnak számunkra. Ennek az egyesítésnek természetesen nem történeti perspektívában kell létrejönnie, mivel az időbeliség csak az önmagáért-való révén járul a léthez. Semmi értelme nem lenne tehát arról elmélkedni, hogy mi volt a lét az önmagáért-való megjelenése *előtt*. Ám a metafizikának ettől még meg kell próbálnia meghatározni e történelmet megelőző és minden történelem forrásául szolgáló folyamat természetét és értelmét, amelyben az egyedi kaland kibontakozása (avagy az önmagában-való létezése) az abszolút eseménnyel (avagy az önmagáért-való felbukkanásával) összekapcsolódik. Különösen annak eldöntése hárul a metafizikusokra, hogy vajon a mozgás az önmagában-való egyfajta első „kísérlete"-e önmaga megalapozására, és milyen viszonyulásai vannak a mozgásnak mint „a lét betegségének" az önmagáért-valóhoz mint egy még mélyebb, egészen a semmítésig terjedő betegséghez.

Már csak a *Bevezető*ben megfogalmazott második problémával kell számot vetnünk: ha az önmagában-való és az önmagáért-való a *lét* két modalitása, akkor vajon nincs-e egy szakadás magában a lét eszméjében, s a lét megértése nem hasad-e fel két egymással nem érintkező részre, mivel tartalmát két radikálisan különnemű osztály alkotja? Mi közös van abban a létben, amely az, ami, és amely nem az, ami, és az, ami nem? Az előző vizsgálódásainkból levont következtetés azonban segítségünkre lehet: az imént megmutattuk, hogy az önmagában-való és az önmagáért-való nem pusztán egymás mellé vannak helyezve. Épp ellenkezőleg, az önmagáért-való az önmagában-való nélkül csak egy absztraktum: nem lenne létezése nélküle, ahogy egy színnek se lenne létezése kiterjedés nélkül vagy egy hangnak hangmagasság és hangszín nélkül. Egy olyan tudat, amely semmi*nek a* tudata nem lenne, abszolút semmi lenne. Ám az, hogy a tudatot *belső* viszony fűzi az önmagában-valóhoz, vajon nem éppen azt jelenti, hogy azért kapcsolódik össze vele, hogy totalitást alkosson, s vajon nem ezt a totalitást nevezzük-e *létnek* vagy valóságnak? Az önmagáért-való kétségtelenül semmítés, de mint semmítés *van*; *a priori* egységben van az önmagában-valóval. A görögök is elkülönítették egymástól a kozmikus valóságot, amelyet ők το παν-nak neveztek, és azt a totalitást, amelyet ez a kozmikus totalitás és az őt körülvevő végtelen űr alkot – amit το ολον-nak neveztek. Persze az önmagáért-valót nevezhetjük semminek, és leszögezhetjük, hogy „az önmagában-valón kívül" nincs *semmi*,

esetleg csak ennek a semminek egyfajta tükröződése, amit az önmagában-való polarizál és határoz meg, mert az pontosan *ennek az önmagában-valónak* a semmije. Ám itt, ahogy a görög filozófiában is, felvetődik egy kérdés: melyiket nevezzük *valósnak*, melyiknek tulajdonítsunk *létet*? A kozmosznak vagy annak, amit το ολον-nak neveztünk? A tiszta önmagában-valónak vagy a semmivel körülölelt önmagában-valónak, amelyet az önmagáért-való névvel jelöltünk?

Ha azonban a teljes létet úgy kell tekintenünk, mint amit az önmagában-való és az önmagáért-való szintetikus szerveződése alkot, akkor nem azzal a nehézséggel találjuk-e újra szemben magunkat, amelyet éppen el akartunk kerülni? Vajon azzal a szakadással, amit a lét fogalmában felfedeztünk, most nem magában a létezőben fogunk-e találkozni? Milyen meghatározás adható egy olyan létezőről, amely mint önmagában-való az lenne, ami, mint önmagáért-való pedig az lenne, ami nem?

Ha ezeket a problémákat meg akarjuk oldani, mélyebben el kell gondolkodnunk azon, hogy milyennek kell lennie egy létezőnek ahhoz, hogy totalitásnak tekinthessük: ehhez az szükséges, hogy struktúrái széttartó jellegét egyetlen egységes szintézisben fogja össze, oly módon, hogy struktúrái külön-külön tekintve csupán absztraktumokká válnak. S az elkülönítetten tekintett tudat nyilvánvalóan csak absztraktum, viszont ugyanez nem igaz az önmagában-valóra, amely egyáltalán nem szorul rá létezéséhez az önmagáért-valóra: az önmagáért-való „passiója" abból ered, hogy önmagában-való *van*. Az önmagában-való *fenoménje* a tudat nélkül csak absztraktum, ám *léte* nem az.

Ha a szóban forgó szintetikus szerveződést úgy akarnánk elképzelni, hogy az önmagáért-való el lenne választva az önmagában-valótól, az önmagában-való viszont elszakíthatatlanul az önmagáért-valóhoz lenne kötve, akkor azt kellene gondolnunk, hogy az önmagában-való attól a semmítéstől kapná létét, amellyel tudatot alkotunk róla. Mi mást jelent mindez, ha nem azt, hogy az önmagában-való és az önmagáért-való elszakíthatatlan totalitása csak az „önmaga oka" formájában képzelhető el. Csak ez a lét tartható abszolút módon annak a ολον-nak, amelyről az imént beszéltünk. S azért tudjuk felvetni az önmagában-valóval egyesült önmagáért-való létének kérdését, mert az *ens causa sui* egyfajta preontológiai megértése *a priori* meghatároz minket. Ez az *ens causa sui* persze *nem lehetséges*, és fogalma, mint láthattuk, ellentmondást rejt magában. Mivel azonban a ολον létére vonatkozó kérdést úgy tesszük fel, hogy az *ens causa sui* nézőpontjába helyezkedünk, ezért pontosan ezt a nézőpontot kell felvennünk ahhoz, hogy megvizsgáljuk ennek a ολον-nak a hitellevelét. Vajon nem kizárólag az önmagáért-való felbukkanásából adódóan jelent-e meg, s az önmagáért-való eredendően nem arra való kivetülést jelent-e, hogy önmaga alapja legyen? Ezzel elkezdjük megragadni a teljes valóság természetét.

A totális létnek, amelynek fogalmában nincs szakadás és mégsem zárja ki az önmagáért-való semmítő-semmített létét, ennek a teljes létnek tehát az számít, amelynek létezését az önmagában-való és a tudat szintetikus egysége alkotja, ez az ideális lét pedig az önmagáért-való által megalapozott önmagában-való lenne, amely ráadásul azonos lenne azzal az önmagáért-valóval, amely megalapozza, mindez pedig az *ens causa sui*. Ám pontosan azért, mert ennek az ideális létnek a nézőpontjába helyezkedünk, hogy megítéljük a *valós* létet, amit ολον-nak nevezünk, ezért meg kell állapítanunk, hogy a valós csak elvetélt erőfeszítés, amely az önmaga okának méltóságát akarja elérni. Mintha a világnak, az embernek és a világban-lévő-embernek csupán egy hiányzó Istent sikerülne megvalósítania. Minden úgy zajlik tehát, mintha az önmagában-való és az önmagáért-való eleve *dezintegrált* állapotban jelenne meg egy ideális szintézishez képest. Nem azért, mert az integráció valaha is *fennállt* volna, épp ellenkezőleg, mert mindig jelezve van, de mindig lehetetlen. Az állandó kudarc magyarázza az önmagában-való és az önmagáért-való szétválaszthatatlanságát és viszonylagos függetlenségét is. Hasonlóképpen, mikor felborul az agyfunkciók egysége, olyan fenomének képződnek, amelyek egyszerre viszonylagos önállóságot mutatnak és ugyanakkor csak egy totalitás széteséseként képesek megmutatkozni. Ez a kudarc magyarázza azt a szakadást, amelyre a lét és a létező fogalmában egyaránt rálelünk. Azért lehetetlen az önmagában-való-lét fogalmától az önmagáért-való-lét fogalmához átlépni és azokat egy közös fajban újra egyesíteni, mert az egyiktől a másikhoz való *faktikus átlépést* és egyesítésüket lehetetlen végrehajtani. Tudjuk, hogy Spinoza és Hegel számára például egy megrekedt szintézis, amely megtorpan a teljes szintetizáció előtt, s terminusai viszonylagos függőségben s ugyanakkor viszonylagos függetlenségben rögzülnek, azonnal hibának számított. Spinoza számára például egy félkör megforgatása az átmérője körül a gömb fogalmában leli meg igazolását és értelmét. Ám ha elképzelnénk, hogy a gömb fogalma eleve elérhetetlen lenne, akkor a félkör megforgatásának fenoménje *hiba* lenne; a művelet fejetlenné válna; a megforgatás eszméje és a kör eszméje úgy állnának egymás mellett, hogy képtelenek lennének olyan szintézisben egyesülni, amely túllép rajtuk és igazolja őket: az egyik redukálhatatlan lenne a másikra. Itt pontosan ez történik. Azt állítjuk tehát, hogy a szóban forgó „ολον" mint lefejezett fogalom állandó dezintegrálódásban van. S mint dezintegrált összesség mutatkozik meg számunkra a maga ambiguitásában, vagyis úgy, hogy *ad libitum* a szóban forgó létek függőségét és függetlenségét is hangsúlyozhatjuk. Egy olyan továbblépésről van itt szó, amely nem valósul meg, egyfajta rövidre zárásról. Ezen a síkon újra a detotalizált-totalitás fogalmával találkozunk, amellyel már az önmagáért-való kapcsán és a másik tudata kapcsán is találkoztunk. Ez a detotalizáció egy

harmadik fajtáját alkotja. A reflexió egyszerű detotalizált totalitásában a reflektáló a reflektált *kellett legyen*, a reflektált pedig a reflektáló. A kettős tagadás észrevétlen maradt. A másikért-való esetében a reflektált (reflektáló-reflektált) elkülönült a reflektálótól (reflektáló-reflektált), amennyiben mindkettőnek *nem a másiknak kellett lennie*. Az önmagáért-való és a másik mint önmagáért-való olyan létet alkottak, amelyben egymást ruházták fel a más-léttel, amikor önmagukat mássá tették. Az önmagáért-való és az önmagában-való totalitásának azonban az a jellemzője, hogy az önmagáért-való *másikká* teszi magát az önmagában-valóhoz képest, az önmagában-való azonban a maga létében egyáltalán nem más, mint az önmagáért-való: egyszerűen és tisztán van. Ha az önmagában-való is ugyanúgy viszonyulna az önmagáért-valóhoz, mint ahogy az önmagáért-való viszonyul őhozzá, akkor visszaesnénk a másikért-való-lét esetébe. De nem úgy viszonyul, s éppen a kölcsönösség hiánya jellemzi azt a ολον-t, amelyről az imént beszéltünk. Ebből a szempontból nem értelmetlen felvetni a totalitás kérdését. A másikért-való vizsgálata során megállapítottuk, hogy kell lennie egy „én-másik" létnek, amely a másikért-valóság reflexív kettéhasadtsága formájában létezik. Ugyanakkor azonban erről az „én-másik" létről úgy tűnt, hogy csak akkor létezhet, ha egy külsődleges megragadhatatlan nem-létet hordoz magában. Ekkor megfontolás tárgyává tettük, hogy vajon a totalitás antinomikus jellege önmagában redukálhatatlan dolog-e, s hogy a szellemet nem olyan létnek kellene-e tételeznünk, amely van is és nincs is. Ám úgy tűnt, hogy a tudatok szintetikus egységének semmi értelme nem lenne, mert azt feltételezné, hogy nézőpontot tudunk felvenni a totalitásról. Márpedig éppen e totalitás alapján és abban elkötelezve létezünk.

S pontosan azért nem tudok „nézőpontot felvenni erről a totalitásról", mert a másik eleve tagad engem, ahogy én is tagadom őt. A viszony kölcsönössége tiltja meg egyszer s mindenkorra, hogy a maga integritásában megragadjam. Az önmagában-önmagáért-való belső tagadásának esetében azonban a viszony nem kölcsönös jellegű, egyszerre vagyok a viszony egyik végpontja és maga a viszony. Megragadom a létet, meg *vagyok* ragadva a lét által, *csak* a lét megragadása vagyok, s a lét, amelyet megragadok, nem velem *szemben* tételeződik, hogy egyszerűen csak megragadhassam, hanem az, ami meg van ragadva. *Léte* egyáltalán nem esik egybe megragadott-létével. Bizonyos értelemben tehát fel tudom vetni a totalitásra vonatkozó kérdést. Persze ekkor is a totalitásban *elkötelezve* létezem, de *megfelelő tudattal* tudok rendelkezni róla, mivel egyszerre a lét*nek* a tudata és önmagam(nak a) tudata vagyok. Csakhogy ez a totalitásra vonatkozó kérdés nem az ontológia területéhez tartozik. Az ontológia számára a megvilágításra kerülő létrégiók csak az önmagában-való, az önmagáért-való és az „önmaga oka" ideális régiója lehet. Az ontológia számára közömbös, hogy az

önmagában-valóval összekapcsolódó önmagáért-valót széthasadt *dualitásnak* vagy dezintegrált létnek tekinti-e. A metafizikára tartozik annak eldöntése, hogy a megismerés számára (különösen a fenomenológiai pszichológia, az antropológia stb. számára) vajon hasznosabb lenne-e egy olyan létet vizsgálni, amelyet *fenoménnek* hívunk, és amely két létdimenzióval rendelkezik, az önmagában-való és az önmagáért-való dimenziójával (ebből a nézőpontból *csak egy* fenomén lenne: a világ), valahogy úgy, ahogy az einsteini fizikában előnyösnek tűnik úgy beszélni egy *eseményről*, hogy annak térbeli dimenziói vannak és emellett egy időbeli dimenziója is, és hogy a helye a tér-időben határozható meg; vagy esetleg előnyösebb marad-e megőrizni a „tudat-lét" régi dualitását. Az ontológia itt csak azt az egyetlen megjegyzést kockáztathatja meg, hogy ha hasznosnak tűnne a fenomén mint dezintegrált totalitás új fogalmát alkalmazni, akkor arról *egyszerre* kellene immanens és transzcendens terminusokban beszélni. Zátonyra futnánk, ha a tiszta immanencia hívéül szegődnénk (husserli idealizmus), de akkor is, ha a tiszta transzcendencia hívéül, amely a *fenomént* újfajta *tárgynak* tekintené. Az immanenciát mindig behatárolná a fenomén önmagában-való dimenziója, a transzcendenciát pedig önmagáért-való dimenziója.

A metafizika az önmagáért-való eredetére és a világfenomén természetére vonatkozó kérdés eldöntése után különböző fontos problémákat tárgyalhat, különösen a cselekvés problémáját. A cselekvést *egyszerre* kell az önmagáért-való és az önmagában-való síkján tekintenünk, hiszen egy eredetét tekintve immanens kivetülésről van szó, amely a transzcendens létben idéz elő változást. Semmi értelme kijelenteni, hogy a cselekvés csak a dolog fenomenális megjelenését módosítja: ha egy csésze fenomenális megjelenése egészen a csésze mint csésze megsemmisüléséig terjedően módosulhat, s ha a csésze léte nem más, mint *minősége*, akkor az adott cselekvésnek gyaníthatóan a csésze létét magát kell módosítania. A cselekvés problémája tehát a tudat transzcendenciára való hatásának fokát világítja meg, és a tudatnak a léttel való igazi létviszonya felé vezet minket. A cselekvés – világbeli hatásain keresztül – olyan létviszonyokat is feltár előttünk, amelyeket bár a fizikus kívülről meg tud ragadni, de azok se nem a tiszta külsődlegesség, se nem immanencia, hanem a Gestalt-pszichológia *alak* fogalmához utalnak minket. Ebből kiindulva kísérelhetjük meg a természet metafizikájának kidolgozását.

II.
ERKÖLCSI PERSPEKTÍVÁK

Az ontológia önmagában nem képes erkölcsi előírásokat megfogalmazni. Kizárólag azzal foglalkozik, ami van, és indikatívuszaiból nem lehet imperatívuszokat levonni. Ám eközben betekintést nyújt abba, hogy milyen lenne egy olyan etika, amelyik egy *szituációban lévő emberi valóságért* állna ki. Az ontológia feltárta számunkra az *érték* eredetét és természetét. Láthattuk, hogy az érték az a *hiány*, amelyhez képest az önmagáért-való létében *hiányként* határozza meg magát. Mivel az önmagáért-való *létezik*, ezért – mint láthattuk – az érték azért bukkan fel, hogy kísértse annak önmagáért-való-létét. Ebből az következik, hogy az önmagáért-valóra háruló különböző feladatok egy egzisztenciális pszichoanalízis tárgyát alkothatják, mivel mindegyik arra irányul, hogy a tudat és a lét hiányzó szintézisét állítsa elő az értékre, avagy az önmaga okára való utalással. Az egzisztenciális pszichoanalízis tehát *erkölcsi leírás*, mivel a különböző emberi kivetülések etikai értelmét nyújtja számunkra. Rámutat arra, hogy az érdekek pszichológiáját el kell utasítani, az emberi magatartásmódok minden haszonelvű interpretációjával együtt, s feltárja számunkra, hogy az ember minden magatartása *ideális* jelentéssel bír. Ezek a jelentések túl vannak az egoizmuson és az altruizmuson, de túl vannak az *érdek nélkülinek* mondott beállítódáson is. Az ember – mondhatnánk – azért teszi emberré magát, hogy Isten legyen, s az ipszeitás ebből a nézőpontból egoizmusnak tűnhet. Ám pontosan azért, mert semmilyen közös mércére nem lelhetünk az emberi valóság és az önmaga okaként létezés között, amivé válni akar, ezért éppúgy azt is mondhatjuk, hogy az ember éppen hogy elveszik azért, hogy az önmaga oka megszülethessen. Innentől az egész emberi létezést egyfajta passiónak tekintjük, s az elcsépelt „önszeretet" csak egyike azoknak a szabadon választott eszközöknek, amelyekkel ezt a passiót megvalósíthatjuk. Ám az egzisztenciális pszichoanalízisnek alapvetően azzal az eredménnyel kell járnia, hogy lemondunk a *komoly szellemről*. A komoly szellemet két dolog jellemzi, az egyik az, hogy az értékeket az emberi szubjektivitástól független, transzcendens adottságoknak tekinti, a másik pedig, hogy a dolgok ontológiai struktúrájának „kívánatos" állapotát azok puszta materiális létrehozásával azonosítja. A komoly szellem számára a *kenyér* azért kívánatos, mert élni *kell* (egy érték, amely az érzékfelet-

ti mennyben íratott meg), és mert megehető formában *van*. A komoly szellemnek, amely – mint tudjuk – uralkodik a világban, az a következménye, hogy a dolgok szimbolikus értékét empirikus különösségükkel itatja fel, ahogy a tintát itatjuk fel az itatóspapírral: vesszük a vágyott dolog átlátszatlanságát, és azt önmagában redukálhatatlan kívánatosságnak tekintjük. Már az erkölcs területén vagyunk tehát, de a rosszhiszeműségén is, mert ez egy olyan erkölcs, amely szégyenkezik önmaga miatt, és nem meri elárulni a nevét. Elfedte minden célját, hogy megszabaduljon a szorongástól. Az ember vaktában kutat a lét után, elrejtve maga elől azt a szabad kivetülést, amelyből ez a kutatás származik. Olyanná teszi magát, akire az úton heverő feladatok csupán *várnak*. A tárgyak néma követelések, és ő csupán ezeknek a követeléseknek engedelmeskedik.

Az egzisztenciális pszichoanalízis feltárja az ember számára kutatása valódi célját, ami nem más, mint az önmagában-való és az önmagáért-való szintetikus egyesüléseként létező lét. Felvilágosítja passiójáról. Igazság szerint sok olyan ember van, aki önmagától is gyakorolta már ezt a pszichoanalízist, és nem várt alapelvei megértésére, hogy a kiszabadulás és a gyógyulás eszközéül használja. Sok ember tudja, hogy kutatása célja a lét, s mivel birtokában van ennek az ismeretnek, nem azzal foglalkozik, hogy a dolgokat minden ok nélkül kerítse birtokába, hanem a dolgok önmagában-való-létének szimbolikus elsajátítására törekszik. Ám amennyiben ez a próbálkozás még a komoly szellem nevében történik, s még hinni tud abban, hogy az önmagában-önmagáért-való létezővé tételére irányuló küldetése magukba a dolgokba van beleírva, annyiban kiábrándulásra van ítélve, mert ugyanakkor azt is felfedezi, hogy minden emberi tevékenység egyenértékű – mert mindegyik az ember feláldozását jelenti, hogy felbukkanhasson az önmaga oka –, és hogy mindegyik eleve kudarcra van ítélve. Így tehát teljesen mindegy, hogy valaki magányosan leissza magát vagy népeket kormányoz. Ha az egyik tevékenység fontosabb is a másiknál, nem valós célja, hanem csak az a tudatossági fok teszi azzá, amellyel ideális céljáról rendelkezik. S így megtörténhet, hogy a magányos iszákos kvietizmusa fontosabb lesz a népek vezetőjének hiábavaló izgékonyságánál.

Az ontológiának és az egzisztenciális pszichoanalízisnek azonban (vagy annak a spontán és empirikus alkalmazásnak, amelyet az emberek e tudományágak tárgyterületén mindig is műveltek) elénk kell állítania a morális cselekvőt, *aki révén az értékek léteznek*. Szabadsága ekkor válik tudatossá, tárul fel a szorongásban az érték egyetlen forrásaként, és annak a semminek a formájában, amely révén a *világ* létezik. Mihelyt a lét utáni kutatás és az önmagában-való elsajátítása *saját lehetőségeiként* tárulnak fel, a szorongásban és a szorongás által megragadhatja, hogy azok csak más lehetőségek lehetősége alapján lehetségesek. Ám eleddig, ha a lehetőségek *ad libitum* választhatóak és visszavonhatóak voltak is,

a lehetőségek választásának egysége az érték vagy az *ens causa sui* ideális jelenléte volt. Mi lesz a szabadságból, ha visszafordul ehhez az értékhez? Vajon magával hordozza, bármit is tegyen, s az önmagában-önmagáért-való felé fordulásában mintegy a háta mögül újra megragadja az az érték, amelyet szemlélni akar? Vagy pusztán azért, mert önálló szabadságként ragadja meg magát, véget vethet az érték uralmának? Lehetséges az, hogy önmagát tekintse értéknek, mint minden érték forrását, vagy szükségszerűen egy kísértő transzcendens értékhez képest kell meghatároznia magát? S ha képes is azt akarni, hogy saját lehetősége és az azt meghatározó érték legyen, ez vajon mit jelentene? Az olyan szabadság, amely szabadságnak akarja magát, valójában egy lét, ami nem az, ami, és az, ami nem, aki a lét ideáljául az az-lenni-ami-nem és a nem-az-lenni-ami létmódját választja. Nem azt választja tehát, hogy önmagát *visszanyerje*, hanem hogy meneküljön, nem az önmagával való egybeesést, hanem azt, hogy mindig távol legyen önmagától. Hogyan fogjuk fel azt a létet, amely távol akarja tartani magát, távolságra akar lenni saját magától? A rosszhiszeműségről van itt szó, vagy valamelyik másik alapvető magatartásmódról? S vajon meg tudjuk-e *élni* a létnek ezt az új aspektusát? Vajon egy olyan szabadság, amely önmagát tekinti célnak, egyszer s mindenkorra kilép minden *szituációból*? Vagy épp ellenkezőleg, szituált marad? Vagy annál pontosabban és annál individuálisabban szituálódik, minél inkább a szorongásba veti magát feltételes szabadságként, s minél inkább visszaköveteli felelősségét mint azon létezőét, amelynek köszönhetően a világ létrejön? Ezek a kérdések, melyek a tiszta és elfogulatlan reflexióhoz utalnak minket, csak az erkölcs területén találhatnak válaszra. Egy következő művet szentelünk majd ennek.

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT

Műfordítás, forrás – Rezonőr

René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*
(Fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter)

Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről* (Fordította: Szigeti Csaba)

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*
(Fordította: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond)

Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája* (Fordította: Sajó Sándor)

Michel Foucault: *A rendellenesek* (Fordította: Berkovits Balázs)

Michel de Montaigne: *Útinapló*
(Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Kovács Eszter)

Luc Boltanski: *A kritikáról. Az emancipáció szociológiájának vázlata* (Fordította: Fáber Ágoston)

Alain Badiou: *Lét és esemény* (Fordította: Csordás Gábor)

Paul Ricœur: *Vallás, ateizmus, hit* (Szerkesztette: Boros Gábor)

G. W. Leibniz: *Teodícea – Tanulmányok Isten jóságáról, az ember szabadságáról és a rossz eredetéről* (Fordította: Kaposi Dorottya, Schmal Dániel)

L'Harmattan France
5-7 rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Gáspár Katalin
Olvasószerkesztő: Marsó Paula
Technikai szerkesztő: Kardos Gábor
Borító: Kára László
Nyomdai munkák: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter