TANULMÁNYOK

Kísérlet Sartre *A Lét és a Semmi* c. művének marxista értékelésére

TORDAI ZÁDOR

1. A módszerre vonatkozó észrevételek

Midőn Sartre egyszer azt akarta megfogalmazni, ami a különböző egzisztencialista áramlatokban közös, a következőket mondta: „Ami közös bennük, az egyszerűen az a tény, hogy úgy vélik, az egzisztencia megelőzi az esszenciát, vagy ha úgy tetszik, a szubjektivitásból kell kiindulni."[1] Ha jól meggondoljuk, ez meglehetősen sovány gondolat egy egész filozófiai irányzat jellemzésére. És különösen az állítás második része fogadható csak furcsállva magyarázatul, hisz ez tulajdonképpen módszerbeli dolgokat érint inkább, nem pedig elméletieket. Mellőzzük is most ezeket — és maradjunk éppen a módszerbeli vonatkozásánál. Ez *A Lét és a Semmi*ben leginkább a cogitóra támaszkodik.

A cogito lehetőségei és határai

A cogito szerepére vonatkozóan idézzük magát Sartre-t: „Eddig vizsgálódásainknak, amelyek bizonyos magatartások lehetőségére vonatkoznak, nem volt más céljuk, mint hogy képessé tegyenek arra, hogy a cogitót létéről kivallassuk, és hogy azt a dialektikus eszközt szolgáltassák, amely lehetővé tenné magában a cogitóban megtalálni az instantaneitásból az emberi realitást képező lét-totalitás felé történő kijutásunk eszközét."[2]

Szerinte „a cogito a tudatnak karteziánus értelmében vett felfedezése önmaga által."[3] A hivatkozás Descartes-ra azonban csak részben jogosult, mert Sartre a cogitóba beleérti mindazt, amit a tudatom vizsgálata alapján megállapíthatok, vagyis azt is, amit a tudat nem explicitált tartalmából vizsgálatommal öntudatossá tehetek. A konkrét tudattartalmakban rejlő közvetett tudati elemek értelmezése pedig több mint a tudat puszta létét megállapító reflexió vagyis a descartes-i cogito. A szégyentudat elemzése is ilyen közvetett elemekre irányul Sartre-nál, és éppen ezekre épültek a konklúziói.

R. Garaudy, Sartre állítását idézve, amely szerint „a descartes-i cogito az egyetlen lehetséges kiindulópont"[4], amely önmagán kívülre kell hogy dobjon, megjegyzi: „egy ilyen felfogásban a társadalmi specifikum felfoghatatlan".[5] Ha arra gondol, hogy Sartre *A Lét és a Semmi*-beli világában nincs helye e specifikumnak, hogy Sartre számára a társadalom nem strukturált és strukturális totalitás, akkor igaza van. De Garaudy többet is mond, elvi lehetet-

[1] L'existentialisme est un humanisme (1947). 17. o.
[2] L'Être et le Néant. 116. o. (továbbiakban EN)
[3] Uo. 301. o.
[4] Uo. 308. o.
[5] R. Garaudy: Perspectives de l'homme. Párizs 1960. 98. o.

lenséget tételez fel, és ebben már nincs igaza. Ha pédául a szégyenérzet elemzésénél továbbmegyünk, mint Sartre, éppen a tágabb cogitóból kiindulva eljutunk a társadalom specifikumához, a társadalminak mint az egyéneket összefűző szálhoz is. Úgy gondoljuk, hogy ha a társadalmat és az egyént, valamint a kettő viszonyát marxista módon fogjuk fel, ez szükségszerű eredmény. A cogito vizsgálatának csak akkor kellene mindenképp az egyénen belül maradnia, ha a társadalom az egyének puszta összegeződése lenne, vagyis nem lenne semmi más, mint az egyének egymással kapcsolatba lépése. Igen ám, de az egyén nem preegzisztálja a társadalmat, és a társadalom nincs az egyéneken kívül valamilyen önálló szférában. Történetileg egymásban alakult ki az ember mint egyén és mint társadalmi lény. Az egyén *mint egyén* társadalmi, és ezért minden tettében ott a társadalmi, illetve maga a társadalmi *is*. Ezért nem lehet az egyénen belül bármilyen formában is szétválasztani az egyénit és a társadalmit. Az egyén konkretizálódott társadalmi (és a ma és itt létező egyént a társadalom kétségtelenül preegzisztálja). Az elmondottak szerint azt kell természetesnek tekinteni, hogy az egyén tudatában megtaláljuk a társadalmit, és hogy lépten-nyomon ennek a valóságába ütközünk, amikor az egyént vizsgáljuk. Végeredményben az, hogy az egyén tudattartalmának — a tágabban vett cogitónak — következetes vizsgálata a társadalmi meglátásához vezet, azokhoz a lehetőségekhez tartozik, amelyeket a cogito magában foglal. De ez egyúttal a cogito lehetőségeinek határa is. *Arra* következtethetünk, hogy a strukturált totalitás jelleg a társadalom specifikuma — ennél többre azonban nem. Ennek a totalitásnak törvényszerűségeit nem tudjuk a cogito vizsgálata alapján tisztázni — ehhez már magát a társadalmi totalitást kell vallatóra fogni. Abból, hogy az egyén társadalmi lény, az is következik, hogy megértése sem lehetséges a társadalmi totalitás ismerete nélkül. Ezért ha ténylegesen ki akarunk jutni az emberi realitás „léttotalitásához", akkor a társadalmat is vallatóra kell fognunk. Mégpedig azért, mert az emberi realitásnak ez a léttotalitása maga a társadalami, s így az egyéni lét totalitását is csak ez világítja meg.

Ez a cogito tanulsága. Következik ebből, hogy Sartre hibája nem az, hogy a cogitóból indul ki, hanem az, hogy nem vesz mindent figyelembe, amire a cogito utal — mégpedig azért nem, mert előítélettel közeledik a cogitóhoz.

Ez utóbbi alátámasztására hivatkozzunk még egy példára. *A Lét és a Semmi*ben Sartre így ír: „A másvalaki a Cogitónak úgy kell hogy jelentkezzék, mint *nem lévén* én. Ezt a negációt kétféleképpen lehet felfogni: vagy tiszta külső negáció, és akkor elszakítja a másikat önmagamtól mint egyik szubsztanciát a másiktól. Ebben az esetben — a meghatározás alapján — a másvalaki minden megragadása lehetetlen. Vagy pedig belső negáció lesz, amely a két terminus szintetikus és aktív kapcsolatát jelenti oly módon, hogy mindenik terminus a másikra vonatkozó tagadás által konstituálja önmagát. Ez a negatív viszony tehát kölcsönös lesz, kettős belsőségű. Ami mindenekelőtt azt jelenti — és ebben az értelemben igazat adunk Hegelnek —, hogy a 'másvalaki' sokasága nem lehet kollekció, hanem totalitás, mert minden másik a maga létét saját magában találja meg . . ."[6] Kétségtelen hogy ebben, bár más terminusokkal fogalmaz, helyesen lát: eljut a totalitás létének felismeréséhez. Mi más azonban ez a totalitás a maga realitásában, mint az emberi társadalom? Ezt azonban Sartre már nem mondja ki, hanem a következőképpen folytatja: „. . . de ez azt

[6] EN 309. o.

is jelenti, hogy e Totalitás olyan, hogy elvileg lehetetlen az egész álláspontjára helyezkednünk".[7] Szerinte e totalitás ezért csak detotalizált lehet. Sartre tehát visszalép, széttöri azt a totalitást, amelyet meglátott — a totalitás újra kollekcióvá alakul, tehát azzá, amin előbb már túllépett.

A továbbiakban Sartre állandóan arra törekszik, hogy ezt az ellentmondást valamiképpen áthidalja. E kísérletek azonban csak felemásséghoz vezetnek, ahhoz, hogy újra és újra beleütközve a totalitásba, mindig elzárkózzék előle. Ugyenezzel a művelettel találkozunk ott is, ahol azt állítja, hogy a totalitásnak egyetlen formáját valamiféle világszellem létében lehet feltételezni, majd pedig — ennek lehetetlenségére hivatkozva — szintén tagadja a társadalom totalitás-jellegét.[8] Sartre tehát a totalitást csak mint valamilyen individuumot tudja felfogni. Így a lét individuálisnak való értelmezése minden konkrét vizsgálatnak határt szab. Sartre csak látszólag indul ki a cogitóból, van egy megelőző ítélet — előítélet tehát — mégpedig az, hogy a lét individuális jellegű. Eljutottunk a lényeghez, mert a sartre-i koncepcióra nem az a jellemző, hogy az egyénből indul ki, hanem az, hogy az embert csak mint egyént hajlandó figyelembe venni, hogy *az emberi realitást csak individualitásnak* tekinti. Ennek a másik oldala, hogy az emberek összessége viszont szerinte kollekció.

Az pedig, hogy az emberi létet csak az egyéni lét alapján hajlandó *magyarázni*, egészen mást jelent, mint az egyénből kiindulni. A sartre-i magatartásból egyenesen következik a torzított és csonkított szemlélet és az is, hogy vizsgálataiban, amikor azok a valóságra bukkannak, a fele úton mindig meg kell állnia. Végeredményben Sartre nem a valóságból indul ki, *nem a valóság vizsgálatára épít*, hanem konkluziója tulajdonképpen preegzisztálja és meghatározza a vizsgálatait. Elemzése nem indukció, hanem egy elméleti tétel alátámasztása példákkal és így nincs bizonyító ereje. A fentiek alapján az ember óhatatlanul a sartre-i választáselmélet érvelésére gondol. Ott ugyanis azt mondja, hogy a mérlegelés mindig látszólagos, és a felsorolt érvek mindig egy kész választás szerinti válogatásban, csoportosításban és értelmezésben vonulnak fel: „ebből következik, hogy az akarati mérlegelés mindig meghamisított . . . Amikor mérlegelünk, a kocka már el van vetve."[9] És máshol: „Védekezni kell tehát az ellen az illúzió ellen, hogy az alapvető szabadság az érveknek és indokoknak mint *tárgyaknak* való *tételezése*, majd pedig egy ezekből az érvekből és indokokból kiinduló *elhatározás* lenne. Éppen ellenkezőleg, amint létezik indok és érv, vagyis a dolgok és a világ struktúrájának értékelése, már létezik célok tételezése is, és következésképpen választás is."[10] Az érveket Sartre-nál is megelőzte a „választás".

Spekuláció és valóság

A módszer egy másik sajátosságára derít fényt az, ahogyan Sartre az individualitás talaján maradva el próbál jutni az emberi realitás általánosságához. Idézzük megint Sartre-t: „A konkrét technikák, amelyekben a családhoz, helyhez való tartozásunk megnyilvánul, absztraktabb és általánosabb struktúrákra utalnak, amelyek az előzőknek mintegy jelentőségét és lényegét képe-

[7] Uo. 309. o.
[8] Vö. uo. 360—361. o.
[9] Uo. 527. o.
[10] Uo. 539. o.

zik, ezek viszont másokra, még általánosabbakra utalnak, egészen addig, amíg eljutnak egy *akármilyen* technikának — amellyel egy *akármilyen* lény kisajátítja, magáévá teszi a világot — az univerziális és teljesen egyszerű lényegéhez."[11] Sartre itt valami teljesen elvont, minden konkrétságtól megfosztott emberit keres, amely éppen azért lenne az egyedi végső magva, mert ennyire általános és egyetemesen emberi. Ez az egyedien egyetemes emberi azonban minden konkrétságát elvesztette, belőle tulajdonképpen még az emberi is kihullt. Olyan fokú absztrakció ez, amely *elszakadt* a valóságtól, és még kerülő úton sem közeledik a realitáshoz. Az absztrakció spekulációba ment át. Eljárásának eredménye, hogy a konkrét emberi magatartások az egyetemesen egyedi kifejeződéseképpen elvesztik konkrét realitásukat éppen úgy, mint reális konkrétságukat. És így azon kívül, hogy a konkrétból kiinduló elemzés eltorzul, és a ténylegesen létező emberi magatartásokból levont konklúzió átfordul, magának a konkrétnak az értelmezése is hamis, és a konkrét torzképévé lesz. Nemcsak arról van tehát szó, hogy az elemzés spekulációba torkollik, hanem arról is, hogy a reális helyét elfoglalja a spekulatív, egy mesterségesen kigondolt „valóság". Ez utóbbinak megfelelően a sartre-i koncepciók majdnem minden fogalma mesterséges és spekulatív. Hogy mást ne említsünk: az önmagábanlétező, az önmagáért-létező, a semmi, a semmizés mind ilyenek.

A spekuláció ilyen nagy szerepe Sartre gondolkodásának egyik sajátossága. Szubjektív tanúbizonyságként hivatkozzunk Simone de Beauvoir-ra, aki a következőket írja: „Gondolkodása sokkal inkább volt találékony mint logikus."[12] És másutt: „Amint újra találkoztunk, a tours-i vagy az Austerlitz pályaudvar perronján, megragadott: ‚Van egy új elméletem'. Figyelmesen hallgattam, de nem minden gyanakvás nélkül. Pagniez úgy vélte, hogy kis bajtársának szép konstrukciói gyakran egy rejtett szofizmára épültek. Amikor Sartre egy ötlete nem tetszett nekem, kerestem ‚az alapját képező szofizmát'; és nem egyszer meg is találtam . . ."[13] Ez a spekulativitásra való hajlam a nagyfokú szellemi mobilitás mellett mélyebb okra is utal. Sartre *A szavak*ban a következőket vallja: „Helyzetemnél fogva platonista voltam, s a tudásból indultam ki a tudás tárgya felé; valószerűbbnek éreztem az eszmét, mint a dolgot, mert az eszme jelent meg előbb, mégpedig úgy, mint maga a dolog."[14] És Sartre megemlíti, hogy a világot könyvekből ismerte meg, és a könyvbeliekkel azonosította, és „innen származott az idealizmus, amelytől harminc esztendős erőfeszítéssel sikerült csak szabadulnom".[15] Sartre csak az idealizmusát származtatja innét, de ugyanez a spekulativitás gyökere is. *A Lét és a Semmi*ben is az eszméből indul ki, s így próbálja a dolgokat megközelíteni.

Ne feledkezzünk azonban meg az ellenkező tendenciáról: a realitás iránti érzékről sem. *A Lét és a Semmi*ben számtalan olyan elemzést találunk, amelyekre — elméletének és előítéleteinek korlátozó-torzító keretei között s ellenére — az analízis finomsága és éleslátása a jellemző. Példaként utalni lehet a szégyentudat elemzésére, a szerelem vizsgálatára, de még sok másra is. A két tendencia, a spekulativitás, és az, hogy — mint Beauvoir mondja — Sartre „ragaszkodott ahhoz, hogy a világ realitását megmentse",[16] egymással ellen-

[11] Uo. 595. o.
[12] de Beauvoir: La Force de l'Âge (Párizs, 1960.) 35. o.
[13] Uo. 46. o.
[14] A szavak. Bp. 1964. 46. o.
[15] Uo.
[16] de Beauvoir: Id. mű 46. o.

tétes irányú, és koncepciójában állandó konfliktust váltott ki. Összekapcsolásuk, áthidalásuk állandóan jelenlevő, de mindig nehezen megvalósítható, teljesen soha meg nem oldható feladat volt Sartre számára. Itt jelentett nagy segítséget a fenomenológia. Mint Beauvoir mondja, Sartre „Heidegger filozófiájában egy módját látta annak, hogy kibékítse a szubjektívet és az objektívet."[17] Ebben az összefüggésben nyeri el jelentőségét a szubjektum és objektum dualitása sokat emlegetett feloldásának egyik kísérlete is: a dolog látszatát azonosítani a dologgal.

A dolog látszatának a dologgal való azonosítása azt jelentette, hogy csak a dolognak a szubjektumhoz való viszonyát tekintette objektivitásnak, és így az említett dualizmust az idealizmus szubjektív tendenciájának keretei között kísérelte meg feloldani. Ez tette továbbá lehetővé, hogy a dolgokkal úgy bánjon, ahogy az az elméleti premisszáinak megfelel, és az analízist is csak addig vigye, amíg előítéletei megengedik. A spekuláció a fenomenológián keresztül formálta át a dolgok képét; a fenomenológia pedig szabad utat nyitott a spekulatív eszmekonstrukcióknak, és lehetővé tette, hogy Sartre szubjektíve úgy érezze, hogy a realitás talaján marad.

A spekuláció és a valóság iránti érzék közötti konfliktus mögött még egy másik ellentmondás is meghúzódott. Ennek megértéséhez *A Lét és a Semmi* előzményeihez kell visszanyúlni. Elsősorban „Az Ego transzcendenciája" c. tanulmányra gondolunk.[18] Ebben Sartre arra vállalkozott, hogy az Én szubsztanciális elméletét cáfolja. „Azt akarjuk itt kimutatni — mondja —, hogy az Ego sem formálisan, sem anyagilag sincs a tudat*ban*".[19] Azt, hogy a tudati tevékenységnek nincsen belső, sajátos szubsztanciális alapja, hogy az Ego nem képezi a tudati tevékenység szubsztanciális hordozóját. Sartre ebben az értelemben állítja: „a tudat az, amely . . . lehetővé teszi az Énem személyiségét és egyéniségét," nem pedig fordítva.[20] Valamiféle egységesítő Én feltételezése szerinte azért káros, mert homályos ékként hatolna be a tudatba, és ekkor „arra kényszerülünk, hogy lemondjunk arról a mély és eredeti álláspontról, amely a tudatból egy nem-*szubsztanciális* abszolutumot csinál".[21] A tudatot — nem-szubsztanciálisnak fogva fel — folyamatnak tekinti, és ez a folyamatosság képezi — önmagából eredően — az egységesítést, amely a tudatban mint Én tükröződik. „Ez az Ego . . . visszatükröződött tudataink végtelen sorának ideális (noematikus) egységét képezi",[22] illetve: „Az Ego egyszerre ideális (eszmebeli) egysége olyan állapotnak, amelynek nagyobb része nincs jelen, és egy konkrét totalitás, amely teljes egészében átadja magát az intuiciónak: ez egyszerűen azt jelenti, hogy az Ego egy noematikus és nem noetikus egység."[23] Ugyanakkor azonban, amikor az idealizmus klasszikus formájával szembefordulva a tudatot nem értelmezi szubsztanciának, saját idealizmusából eredően a folyamatot nem tudja az anyag sajátos mozgásának felfogni. Azt az álláspontot, amely a tudatot az anyag mozgására építi, „a metafizikus materializmus abszurditásának" nevezi.[24] Ebből az ellentmondásos helyzetből

[17] Uo. 364. o.
[18] La transcendence de l'Ego. Recherches Philosophiques. VI. 1936—37. évf. 85—123. o.
[19] Uo. 85. o.
[20] Uo. 89. o.
[21] Uo. 90. o.
[22] Uo. 99. o.
[23] Uo. 114. o.
[24] Uo. 123. o.

úgy próbál kilépni, hogy a tudatot mint folyamatot önmagába zárja, és mert nem akarja szubsztanciának tekinteni, semminek nevezi. Innét indul ki a Semmi, a semmizés elméletének kibontása. Ámde ezzel a tudatot tulajdonképpen vissza-szubsztancializálja. Végeredményben a Semmire vonatkozó spekuláció azt jelenti, hogy Sartre megmarad az idealizmus talaján, még akkor is, amikor szakít a klasszikus idealizmussal, és ezt a szakítást kidomborítja. A spekuláció tehát ebben az esetben a polgári ideológia meghaladásának óhaja, valamint a saját idealizmusa, saját polgári felfogása között feszülő ellentmondás időleges (szubjektív) áthidalása.

Individualizmus és szubjektivitás mint a történelmietlen szemlélet módszere

Sartre-nál a spekuláció és a fenomenológia nyomán az analízisek kiemelt tárgya a szubjektum, és a vizsgálat végső fokon az önvizsgálatra támaszkodik. Sartre analíziseiben igen nagy szerephez jut az a kép, amelyet önmagáról alakít ki. Minden elméleti fejtegetése saját specifikus helyzetéhez kapcsolódik, és az ebből eredő problémákra keres választ. Ennek egyik következménye, hogy minden probléma személyes súlyt kap, ezáltal szenvedélytől fűtődik át, és Sartre minden megoldásnál önmagát is tétként teszi fel. E szenvedélyesség nemcsak az esszéisztikus stílusban jelentkezik, hanem abban a hevességben is, amellyel Sartre az adott nézeteit a pillanatnyi ellenvéleményekkel szemben védi. Ebből fakad az írásaiban tagadhatatlanul jelentkező őszinteség, amely gyakran önfeltárulkozásba megy át. Írásai igen gyakran az önarcképét adják. Szinte azt mondhatnánk, hogy Sartre minden írása memoárjainak egy darabját rejti. Ezt elmondhatjuk *A Lét és a Semmi*ről is. Minthogy az elmondott módon saját magát is tétként teszi fel, ebből az következik, hogy életének alakulása fokozódó és fokozott súllyal hat koncepcióinak formálódására. Ezért élesebb nála a közvetlen tapasztalatok leszűrése és feldolgozása. Új oldalról világítódik meg továbbá a realitás iránti érdeklődése és fogékonysága is. Érthetővé válik, hogy ez utóbbi minden erőteljessége mellett mégis leszűkül: hiszen saját szubjektivitásán keresztülszűrten jelentkezik. Nem meglepő, ha azután elmosódnak a specifikus és az általános közötti határok, és ha azt, ami egyszeri és véletlenszerű, gyakran általánosnak veszi. Elméleti vetülete ennek, hogy amikor az egyedit keresi, vele mindig az általánost, a végsőt véli megragadni. A mikor azonban a saját világát teszi meg *az* emberinek, akkor egy történelmileg kialakult konkrét helyzetet tekint egyetemesnek: egy XX. századi francia baloldali polgári értelmiségi helyzetét. Saját helyzetén keresztül viszont osztályának, rétegének problémáit az emberiségéivel azonosítja. Így nemcsak hamis általánosításokhoz jut — ezek minden következményével együtt —, hanem a konkrét és a történelmi kikapcsolásához is. A modern polgári értelmiség helyzetének kilátástalansága világméretűvé nő, magánya, hontalansága és bizonytalansága, szorongása és undora mítikussá duzzad. Minden más magatartás viszont szükségképpen a rossz lelkiismeret formája lesz, és végső soron elvetendővé válik. Ez pedig azért jár súlyos következményekkel, mert a saját problémáinak a megoldásait — a társadalmi törvényszerűségek érvényesülési módjából és az adott társadalmi rendszer konkrét helyzetéből eredően — csak saját rétegén kívül találhatná meg. Következésképpen Sartre éppen az égető problémák reális megoldása elől zárkózik el — legalábbis ekkoriban. És a kiutat éppen egzisztencializmusa zárja el.

Az említett történelmietlen szemléletnek megfelelően vallja Sartre, hogy minden szituáció egyenértékű, és jut el egy ponton a társadalmi haladás explicit tagadásához. A társadalom ilyen, végeredményben metafizikus szemlélete összhangban van a természet metafizikus szemléletével is. Hiába von tehát éles határt a természet és az ember közé, felfogása lényegében mindkét területen metafizikus marad. Az marad már csak azért is, mert nem lehet az emberről dialektikus képet úgy kialakítani, hogy ez ne a társadalom dialektikájára épüljön. Márpedig Sartre az emberek összességére vonatkozóan *A Lét és a Semmi*ben tagadja a dialektikát: akkor is, amikor a társadalom totalitás-jellegét tagadja, és akkor is, amikor nem ismeri el a haladást.

A metafizikus szemlélet az egyénképben is szóhoz jut. A szituációk egyenrangúságáról vallott tétel azt jelenti, hogy az egyénnek is mindig ugyanazzal a problémával kell szembenéznie, és így itt sem létezhet igazából fejlődés. Ugyanezt jelenti a választás instantaneitása, az a koncepció, amely csak a diszkontinuumok létét fogadja el. Ennek megfelelően említi *A szavak*ban, hogy sokszor volt hajlandó régi magatartását bírálni „annak az örömnek a kedvéért, hogy *ma született gyermeknek*" érezze magát.[25] A kvalitatív dialektika, az ugrások, a szakítás abszolutizálása végeredményben olyan metafizikus szemlélet, amely metafizikus voltát önmaga előtt sem akarja bevallani, és ezért a dialektika álarcát ölti fel. Szemérmes metafizikusság ez, amely azért nem vállalja sajátmagát, mert a modern világban a dialektika felismerése egyre hétköznapibb valósággá vált. A gyökereket könnyű megtalálni. Utaljunk arra, hogy a XIX. század végi polgári gondolkodásban uralkodó volt a haladás gondolata, mégpedig az evolúcióval azonosított formában. A XX. század ezzel szemben két nagy tanulsággal szolgál: a forradalmak megmutatták, hogy a haladás kivezet a polgári társadalomból, és azt is, hogy ez nem evolutív formában, hanem megrázkódtatást jelentő átalakulásokkal következik be. A polgári haladásábránd összeomlott. A polgári gondolkodás ekkor sietve az egyénre korlátozta figyelmét, és magáévá téve az ugrást, megtagadta a haladás gondolatát. Az egyénen belül csak ugrásról beszélt, hogy tagadhassa a determinizmust, mert ez most már mint az osztálydeterminizmus lépett a társadalmi átalakulások ideológiai küzdőterére.

Hogy is mondja Sartre? „Belegyömöszöltem lelkembe a folytonos fejlődés polgári hitét, de robbanómotorrá alakítottam át; leszállítottam a múltat a jelenhez, a jelent pedig a jövőhöz képest, a nyugodt és folytonos fejlődés tanából szakadozott, forradalmi katasztrófa-elméletet csináltam."[26] Sartre csak azt felejti el, hogy a katasztrófa-elmélet bevezetésével koncepciója egyáltalán nem lett forradalmivá, hanem éppen olyan konformista-polgári maradt, mint amilyen az evolucionista hit volt. Csak az arculat változott meg. Mind a kettő a forradalom létjogosultságát tagadta, az egyik a békés evolúció hirdetésével, a másik a haladás tagadásával. A két elmélet tulajdonképpen abban volt közös, hogy a fejlődés reális menetének legalább egyik oldalát mindenképpen tagadta.

A sartre-i egyénkoncepció metafizikus jellege abban is szóhoz jut, hogy az egyén belső strukturáltságát tagadja. Ez az egysíkúság jeletkezik például, amikor az érzelmi magatartást és a tudati állásfoglalást mint egymást kizárókat fogja fel — a választás által létrehozott tudatállapotokat egymástól mechanikusan elszakítja. Sartre továbbá valójában tagadja a tudat rétegeződését.

[25] Uo. 235. o.
[26] Uo. 232. o.

E rétegek azonban a totalitás struktúráját jelentik, ezek teszik a totalitást ténylegesen totalitássá. Sartre-nál ezzel szemben a totalitás csak önmagában létezik, és végső fokon nem más, mint a semmi totalitása. A szót vehetjük sartre-i értelemben is, és a mi értelmezésünk szerint is (azaz nem létezőnek). A belső struktúra tagadása a fejlődés tagadását is jelenti. Sartre nem veszi figyelembe, hogy a tudati tevékenységek sorában vannak olyanok, amelyek már az állatnál megvannak (ezek az embernél átformálódtak), és vannak olyanok, amelyek csak az emberre jellemzőek. Az emberi pszichikum ezek egységeként totalitás (éppen e totalitás új jellege következtében mások az embernél az állati pszichikumnak azok a formái, amelyek az embernél is felfedezhetők). Csak egy példát: vannak az emberi érzelmi magatartásban olyan — mégpedig nem másodlagos, hanem központi — elemek, amelyek átformáltságuk ellenére az állatoknál létező ösztönökre utalnak. Az érzelmi magatartás szintén a világra vonatkozó közvetlen, spontán és nem tudatos reagálás, ez is lehet cselekedetek forrása. (Sartre különben azzal is széttépi az e téren összefűző szálakat, hogy az érzelmi alapjának a mágikus magatartást tekinti, márpedig ez már tudatos magatartás, és későbbi fejlődés eredménye.)

2. Észrevételek az elméletről mint egészről

*A Lét és a Semmi*ben jelentkező elmélet egészét nem könnyű értékelni. Oka ennek a bonyolultsága, de méginkább ellentmondásossága. Ugyanakkor viszont csak ez utóbbi feltárása alapján lehetséges a megértése. Ezért összegezésünkben éppen egy ellentmondásból indulunk ki — mégpedig a legrelevánsabb erejűből: abból, amely a koncepció idealista vonatkozásai és Sartrenak az idealizmussal kapcsolatos tagadó álláspontja között feszül.

A szemérmes idealizmus

Sartre úgy vélte, hogy *A Lét és a Semmi*ben meghaladta az idealizmus és materializmus — általa elavultnak tekintett — oppozícióját. Erre az igényre joggal alkalmazhatjuk a *Question de Méthode* következő megállapítását: „A marxizmus vélt 'meghaladása' rossz esetben csupán visszatérés a premarxizmushoz, jó esetben pedig egy olyan gondolat újra felfedezése, amely már benne van abban a filozófiában, amelyről azt hiszik, hogy meghaladták."[26/a] Ennek megfelelően azt kell mondanunk, hogy *A Lét és a Semmi*ben a rosszabbik esettel van dolgunk. Ezt támasztja alá a sartre-i Semmi elméletének burkolt idealista szubsztancializmusa is. A burkolt jelleg miatt a sartre-i idealizmust szemérmesnek nevezhetjük, ami részben abból ered, hogy a klasszikus idealizmus reakciós jellege Sartre számára is világos. Az oppozíció meghaladásának óhaja továbbá abból ered, hogy a mechanikus materializmus és az idealizmus harcán a fejlődés menete túllépett. Ugyanakkor azonban igaz az is, hogy ezek a nézetek az ideológiai küzdőtérről nem tűntek még teljesen el. E nézetek és a köztük való harc túlhaladottságából következik, hogy e nézetek bármelyikének vagy akár a konfliktusnak az aktualitását is ma csak retrográd és reakciós

[26/a] Critique de la raison dialectique. I. (Továbbiakban Crit.) 17. o.

magatartás hirdetheti. *Ennek* a konfliktusnak az elvetése, az az állítás, hogy *ezen* — vagyis az idealizmus és a mechanikus materializmus közötti konfliktuson — túl kell lépnünk, egyáltalán nem elítélendő. A döntő az, hogy milyen irányban haladunk tovább. Ha a mechanikus materializmus helyett a dialektikus materializmus alapján harcolunk az idealizmus ellen, akkor az idealizmus elleni harc nem tartalmaz túlhaladott álláspontot. Az idealizmus és a materializmus — mármint a dialektikus materializmus — közötti konfliktus vállalása éppen a haladásért való küzdelmet jelenti. Csakhogy Sartre-nál ezen a téren is előítélettel találkozunk: a dialektikus materializmust a mechanikus materializmussal azonosítja. Ennek a — különösen akkoriban — egyáltalán nem ritka előítéletnek több oka volt. Elsőnek a marxizmussal való egyéni szembenállást — vagyis a polgári szemléletet — kell említeni. Ez mindig kaput nyitott a polgári ideológusok antimarxista támadásai előtt — és befolyásuk alól Sartre sem tudott akkoriban teljesen szabadulni. Emellett azonban nem szabad elfelejteni, hogy a dogmatizmus a marxizmust éppen a mechanikus materializmus túlhaladott szintjére próbálta lesüllyeszteni, s így érveket adva az antimarxizmusnak, bizonyos fokig lehetővé tette, hogy tényekre is hivatkozzék, és reakciós támadásait az igazság látszatával övezze. A dogmatizmus azonban nem a marxizmus. A kettő azonosítása legalábbis a marxizmus meg nem értésére vezethető vissza. (Ami áll mind a dogmatikusokra, mind pedig az említett polgári álláspont képviselőire.)

Így azután a mechanikus materializmus jogos tagadása elavultságának és retrográd jellegének hirdetése helytelen álláspontba csúszik át — a marxi dialektikus materializmus tagadása, az ellene irányuló harcba. Ezzel az előbbi meghaladás mint a marxizmus meghaladásának igénye jelentkezik. Az ebből kibontakozó elmélet pedig — éppen a mechanikus materializmussal való problémája során — elárulja saját meghaladottságát, azt, hogy modern köntöse ellenére tartalmában régi, premarxista.

A meghaladásra vonatkozó igény is elárulja, hogy *A Lét és a Semmi* alapjában a marxizmussal szembenálló koncepciót jelentett, nem pedig egy olyant, amely — mint Sartre mondja — a marxizmus peremén jött volna létre.[27] Fontos azonban aláhúzni, hogy a marxizmussal való tartalmi szembenállás, sőt a nyílt bírálata is Sartre-nál mindig együttjár az elhatárolódással az antikommunizmustól, továbbá egy igen éles antiburzsoá magatartással. Ez utóbbival kapcsolatban elég, ha a *La Nausée*-ra gondolunk, és különösen a képtári látogatásról szóló részre.[28]

Az egész problémakör bonyolultságát bizonyítandó, emeljünk ki egy vonatkozást. Ismeretes, hogy Sartre az említett meghaladás egyik lényeges elemét a szubjektum-objektum dualizmus felszámolásában látta. Ez közvetve utal arra, hogy a meghaladásban jelentős szerephez jut az ontológiai dualizmus elleni küzdelem gondolata is. Hogy a klasszikus idealizmus és különösképpen a mechanisztikus formái valamilyen formában a dualista koncepciót tartalmazták vagy — még a szubjektív tendenciák esetében is — legalábbis segítségül hívták, az ismeretes. Hiszen például — isten szeme segítségével — még Berkeley is ezt tette. Ugyanakkor a mechanikus materializmus maga is gyakran a dualizmusba csúszott át — ha ugyan nem tartalmazta már eleve. A probléma azáltal válik bonyolultabbá, hogy a marxizmuson belül jelentkező dog-

[27] Vö. Uo. 18. o.
[28] Vö. La Nausée (Gall. Livre de poche, 1962.) 119—135. o.

matizmus, amikor a mechanikus szemlélet felé csúszott, rejtett formában a dualizmust is életre keltette. Tette ezt azáltal, hogy a klasszikus lenini anyagdefiníciót — amelynek ismeretelméleti jellegére maga Lenin figyelmeztetett — átcsúsztatta az ontológia területére, és így, amellett hogy ellentmondásokba is sodródott, a materializmustól idegen módon szembeállította egymással a szellemet és az anyagot. Ez a szemlélet elfelejtkezett arról, hogy az anyag nem pusztán gyökere a szellemnek, hanem hogy a szellem az anyag alaptulajdonságai egyikének — a reaktivitásnak — sajátosan kialakult, kifejlődött formája. Ezt a szembeállítást elmélyítette a társadalmi lét és tudat vulgáris értelmezése is. Ebben a helyzetben kétségtelenül fontossá vált a marxizmus számára, hogy a dualizmus ilyen visszatérését legyőzze. De a megoldást, hogy úgy mondjuk, az anyagban kellett keresni. Sartre ezzel szemben, híven a fenomenológiához, ezt ekkor a szellemben kereste, vagyis az idealizmus oldalán, ami ugyancsak bizonyos formájú visszakanyarodás volt a premarxizmushoz.

Sartre sajátosan kettős álláspontja, bármennyire különös is, nem tekinthető egyedülállónak, hanem inkább jellemzőnek. Kifejezi a polgári értelmiség egy rétegének — mégpedig baloldali rétegének — azt a magatartását, hogy bár sem az idealizmust, sem a mechanikus materializmust nem tudja elfogadni, de marxistává sem tud válni. A mechanikus materializmust azért nem, mert látja meghaladott voltát — s ebben igaza is van. Az idealizmust nem tudja vállalni, mert reakciossága világos előtte, mert szembeáll az őt deformáló polgári világgal, mert haladó gondolkodású. De forradalmárrá sem tud válni, mert ebben viszont meglevő polgári szemlélete gátolja meg (e távolmaradást a dogmatizmus érvényesülése is elősegítette). Ebben a konfliktusos helyzetben, minthogy nem tud a materializmus felé haladni, szükségképpen újra és újra, akaratlanul is az idealizmus bűvkörébe csúszik vissza. A sartre-i koncepció ezt fejezi ki filozófiai szinten. E társadalmi alap figyelembevételéből kiindulva érthető, miért válhat *A Lét és a Semmi*ben kifejtett s általunk vizsgált elmélet a polgári ideológia támogatásává, és miért tud ugyanakkor Sartre a burzsoázia álláspontjától mindjobban távolodó utat bejárni, olyant, amely a marxizmus felé közeledő tendenciájú. Filozófiájában tehát a haladó baloldali francia polgári értelmiség konfliktusa jelentkezik. Annak a rétegnek a széttépettsége, amelynél a marxizmus, a szocializmus, az emberi haladas és a reakciós embertelen polgári világ közötti konfliktus belső és egyéni konfliktussá vált. Haladó, mégsem tud marxista lenni, mert polgár. Polgár, de nem tudja elfogadni a polgári világot, sem pedig nyilt ideológiai apológiáját, mert haladó — mert a polgári világban nem találja meg a helyét, mert látja ennek az idejétmúlt világnak embertelen és elembertelenítő voltát. Sőt nemcsak látja, de saját bőrén is érzi. Ebből a széttépett helyzetből keres kiutat, de vakon keresi, mert szemét polgári szemlélete bekötötte.

Ez persze más, mint amit a klasszikus német egzisztencializmus képvisel. Annak végső konklúziója a teljes szubjektivizmus, Sartre-nál viszont a szubjektivizmus sohasem válik teljessé, hanem a koncepcióján belül jelentkező konfliktus egyik oldala csupán. Nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy Sartre-nál az egzisztencializmus a belső ellentmondások egyik oldala, és ezért Sartre nem is tekinthető tisztán egzisztencialistának. Nála egy másik pólus is létezik, amely a valósághoz kapcsolja, és egyúttal a valósághoz kapcsolódás eszmei kifejeződése is. A sartre-i és a német egzisztencializmus közötti különbség nem pusztán Sartre egyéniségéből ered. A fasizmus felé haladó és a fasizmus alatti Németországban, a fasizmus utáni Nyugat-Németországban nem létezik a

polgári értelmiségen belül olyan haladó, radikális baloldali szárny, mint Franciaországban volt és van (és amely az ellenállásban aktívan részt vett, és éppen ez fejlesztette tovább haladó és radikális voltát). A fasizmus uralma, valamint utóélete — szétszórta a német baloldali értelmiséget. Emigráltak, megölték vagy megtörték, egy része pedig behódolt — sokuk megfertőződött. Csak kevesen tudtak a régi álláspontjukhoz hűek maradni (Heidegger esete a jellemző). Sartre annak idején az ő nézetéből indult ki, de egészen más utat járt be. Heidegger, aki az egzisztencializmuson belül „ateizmusa" következtében talán Jaspersnél baloldalibbnak látszott, a német értelmiség rosszabb lehetőségét követte: behódolt a fasizmusnak. Filozófiailag pedig a teljes misztikához jutott el. A különbséget még jobban érzékelhetjük, ha arra gondolunk, hogy a német értelmiség a két háború között sem jutott el a radikalizmus olyan fokára, mint fejlődése egyes szakaszaiban a francia értelmiség.

Az egyénközpontú szemlélet

Az egyén előtérbe állítása és általában az individualizmus jóformán egykorú a polgári ideológiával. De ez a szemlélet ma új szerepet játszik, s ez abból áll, hogy az egyént a társadalommal szemben állónak tekinti, és az individualizmust, ilyen vagy olyan formában, a marxizmus ellen játssza ki. Ennek megfelelően *A Lét és a Semmi*ben centrális helyet elfoglaló individuális szemléletnek is hasonló a szerepe. Ugyanakkor ez a szembeállítás azt is elárulja, milyen égetően foglalkoztatja a baloldali értelmiségi réteget a társadalomhoz és a haladáshoz való viszonya. Ez a réteg nem érzi jól magát a polgári rendszerben, de nem tud (vagy nem is akar) mást elképzelni. Ezért magával a társadalommal fordul szembe, s ezt történelemellenes és történelmietlen szemlélettel támasztja alá. Koncepciója elzárja előle a megoldást, így tehát természetes, ha egyéni megoldásokat keres — és éppen ez gátolja a megoldás meglátását.

Az individualizmus ebben az esetben is objektív szembenállást jelent a marxizmussal. Ennek következtében érthető, ha a sartre-i individualizmust, — mint az egzisztencialista individualizmust általában — alapvetően negatívan értékeljük. Ez azonban nem lehet egysíkú, minthogy az individualizmus maga is kettős jellegű. Itt jegyezhetjük meg, hogy az egyéniség problémája egyúttal az egzisztencializmus marxizmus elleni kritikájának kiindulópontja. Ezért nem egyszer az egzisztencializmus „eredményének" tüntetik fel azt, hogy a marxizmus ma egyre nagyobb mértékben foglalkozik az egyéniség problematikájával.

Ám itt valójában két különböző dologról van szó. Hogy úgy mondjuk, az egzisztencializmus individualizmusa defenzív, a marxizmus egyéniségelmélete, illetve az egyéniségre fordított figyelme pedig offenzív. Az egzisztencializmus — részben és egyes képviselői esetében — az egyént a (polgári) társadalom bomlasztó hatásaival szemben szeretné védeni. A marxizmus viszont olyan társadalmat akar felépíteni, amely az ember, az egyén kibontakozását nem pusztán biztosítja, hanem éppen erre a kibontakozódásra épül. A két koncepciónak nemcsak a társadalmi gyökerei mások, hanem céljai is. Ezért nem lehet szó itt az egzisztencializmus hatásának döntő jellegéről. Ami nem jelenti annak tagadását, hogy az egzisztencialisták idevágó kritikájának volt bizonyos alapja, és hatása. Volt olyan idő — utóhatásai nem is múltak még el teljesen —, amikor a marxista elmélet és kommunista gyakorlat nem fordított

kellő figyelmet az egyéniségre és problémáira, sőt néha szembe is fordult velük. A jogos kritika azonban azért nem volt tartalmas hatással, mert a legjobb esetben is eltorzult formában jelentkezett, rosszabbik esetben pedig az antikommunizmust szolgálta. Másrészt viszont azért sem, mert a dogmatizmus, ugyanazon okokból, amelyek hatására az egyént figyelmen kívül hagyta, az ezzel összefüggő kritikát is elutasította, és minden formájában ellenségesnek tekintette.

Mindezeket figyelembe véve, és megfelelően értékelve Sartre-nál a pozitív elemeket, alapjában negatív értékelésünket mégsem változtatjuk meg. Nem tehetjük ezt még akkor sem, ha tudjuk, hogy Sartre-nál az individualizmus és az ezzel összefüggésben jelentkező kritikai magatartás nem kapcsolódott össze a reakciós antikommunizmussal, sőt a marxizmussal való akkori szembenállása sem fajult szocializmus ellenességgé. Nem tehetjük, mégpedig éppen az individualizmusa miatt, ez volt ugyanis a legerősebb szál, amely a polgári ideológiához fűzte és fűzi. És ez a helyzet még akkor is, ha Sartre a koncepcióját olyannak hitte, amely ellenségesen áll szemben a polgári rendszerrel, és összhangban van a rá fiatal korától mind a mai napig jellemző burzsoáellenességgel, azzal a hévvel, amellyel osztályából s ennek ideológiájából kitörni igyekezett. Vizsgáljuk meg most azt, hogy mi szolgáltatta az alapot Sartre önmagára vonatkozó értékeléséhez. (Ez azért is hasznos, mert rávilágít az idealizmuson való felülemelkedés illúziójának forrására is.)

Ehhez a gyermekkoráig kell visszanyúlnunk. Sartre *A szavak*ban — mint már láttuk — így ír: „Helyzetemnél fogva platonista voltam, s a tudásból indultam ki a tudás tárgya felé; valószerűbbnek éreztem az eszmét, mint a dolgot, mert az eszme jelent meg előbb, mégpedig úgy, mint maga a dolog."[29] Ezzel az ideavilággal szemben Sartre később felfedezi a dolgokat magukat, ráébred konkrét anyagi valóságukra, „sűrűségükre". Tanúbizonyság erre a *La Nausée*. Sartre a kezelhető és gyúrható eszmék helyett az ellenálló dolgokat fedezte fel, a dolgok valóságos létét. Ezt a létet az egyediben találta meg, éppen mert az eszmék — platóni módon — az általános szintjén mozogtak. Innét ered, hogy az egyedinek felfedezett dolgokat az általános eszmékkel szemben *csak* mint egyedieket látta. Az eszmétől a dologhoz vezető átmenet átfordulást jelentett az általánostól (és elvonttól) az egyedihez (és konkréthez). A végletből végletbe való átcsapás alapja pedig az egyedi és az általános egymásban való léte dialektikájának (azaz egyúttal a dolgok dialektikájának!) tagadása. Ennek ellenére — illetve éppen ebben — az említett átalakulás előrelépést, egy *bizonyos fajta* idealizmus megtagadását jelentette. De a konkrét lét egyedi szintjének felfedezése új idealizmusnak lett az alapja. (Nem nehéz felfedezni az összefüggést azzal a szemlélettel, amely az embert csak mint egyedet ismeri el létezőnek és tagadja a társadalmat mint totalitást.) Az említettek alapján érthetővé válik Sartre illúziója, hogy az idealizmussal magával fordult szembe.

Az új, az individuális szemléletre támaszkodó idealizmus kibontakozása viszont nagyobb teret juttat a spekulativitásnak. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Sartre fejlődése a *La Nausée*-tól az idealizmus erősödésének irányába halad, és ennek csúcsát éppen *A Lét és a Semmi*ben éri el.

Az említettek alátámasztják azt a nézetünket, hogy *A Lét és a Semmi*ben — mint általában a sartre-i egzisztencializmusban — az individualizmus, az individuális szemlélet döntő szerepet játszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy

[29] A szavak. 46. o.

mellette és vele szemben ne létezzenek ellentétes tendenciák is, amelyek éppen az emberi közösséghez vezető utakat keresik és a beleolvadást, az emberekhez való kapcsolatot igénylik. Ennek is messzire nyúlnak a gyökerei. Megint csak *A szavak*ra hivatkozhatunk, arra az örömre, amelyet a gyermek érzett a közösségbe beleolvadás pillanataiban, például a moziban, ahol megszerette a tömeget.[30]

Végül még valamit: a polgári értelmiség számára megoldást csak az jelenthetett, ha elfordul osztályától, és a szocializmus, illetve a szocializmust vállára vevő osztály mellé áll. Ezt az utat a polgári értelmiség a szocialista forradalom folyamán mint réteg járhatja meg. A polgári tárasadalomban azonban — éppen társadalmi helyzetéből kifolyólag — ezt az utat csak egyénileg követheti és követi. Ennyiben igaz az, hogy a polgári értelmiség számára — legalábbis a polgári társadalom keretei között — csak egyéni megoldás létezik. Egyénileg kell szembefordulnia a polgári világgal és az individualista szemlélettel. Sartre számára is ez volt az egyetlen megoldás, és egész életében ezt kereste és keresi. Ez az egyéni út mint lehetőség és mint igény szintén szóhoz jut a sartre-i szabadságelméletben, illetve ennek szubjektív összefüggéseiben és bizonyos mértékig az individualizmusban is. Az individualizmus, abban a formában, hogy az *utat* abszolutizálja, akarva-akaratlanul elhomályosítja a célt, és így válik éppen az előrehaladás gátjává.

A sartre-i szabadságelmélet szubjektív összefüggései és társadalmi rezonanciája

A sartre-i szabadságelmélet szubjektív összefüggéseivel foglalkozva elsősorban a választáselmélet és ennek indeterminisztikus vonásai érdemelnek figyelmet. Ismeretes, hogy Sartre már fiatal korában szembefordult osztályával. (Az 1923-ban megjelent *L'ange du morbide* világosan tanúskodik erről.) A szabadságelmélet indeterminizmusa annak a vágynak a kifejeződése, hogy osztályától elszakadjon, létében, tevékenységében, gondolataiban ne legyen a megvetett és gyűlölt osztály által meghatározott, ugyanakkor azonban ez a szabadságelmélet jellegzetesen polgári koncepció. Az elszakadás vágya és az elszakadás nem teljes megvalósulása tehát egyszerre jut szóhoz benne. Éppen mert a konkrét elszakadás nem valósult meg, azért szükséges a szakítást mindig megújítani — feltéve, ha nem akar a polgári konformizmushoz visszatérni. De minden egyes elszakadási kísérlete olyan, hogy utána mégis a polgári ideológia rabságában marad. Az állandóan megismétlődő szakítások mögött végső soron a rossz lelkiismeret egy sajátos formája húzódik meg, labilissá téve minden szakítás eredményét. Ezért is érezhette Sartre előre, hogy minden megoldást mindig túl fog lépni. Ide kapcsolódik a múlttá-váló-jövő elmélete is, minthogy az elszakadás mint cél ugyancsak ilyen múlttá-váló-jövő jellegű. Amikor Sartre továbbá azt mondja, hogy „minden áron ragaszkodom a célok meghatározta rendhez",[31] amikor *A Lét és a Semmi*ben a célok által meghatározott jelen elméletét fejti ki, akkor ebben is van az említettekhez hasonló szubjektív momentum. Azt szeretné, hogy a polgárságtól való elszakadás mércéje ne a tényleges eltávolodás legyen, hanem az elszakadás vágya. Ez is a sartre-i rossz lelkiismeret fogalma alá sorolható.

[30] Vö. Uo. 116. o.
[31] Uo. 227. o.

Jegyezzük meg az elmondottak alátámasztására, hogy Sartre éppen akkor kezdett valamelyest távolodni a polgári ideológiától, amikor túllépett választáselméletének *A Lét és a Semmi*beli formáján, és az indeterminizmustól a determinizmus elfogadásának irányában haladt, ennek megfelelően vállalta saját múltját, és megtagadása érdekében elemezni kezdte (1954 táján *A szavakban*).

Az indenterminista szakítás tipikusan álradikális álláspont. A mindenre vonatkozó tagadás ugyanis látszólag nagyon messze megy, de éppen a konkrét tagadás hiányában nem valósítja meg a tényleges elszakadást. És fordítva: éppen mert nem valósítja ezt meg, azért van szüksége a mindent tagadás abszolútumára. Az abszolutizálás — mint minden álradikalizmusban — a realitástól való idegenségest jelöli, és éppen a tényleges radikalizmus hiányát leplezi. Tipikusan kispolgári ez: a végletek hajszolása, a reális változás lenézése, a reális változás igényének mint megalkuvásnak az elítélése.

Az álradikalizmus a spekulatív magatartásban is szóhoz jut, ez ugyanis nemcsak nagyon radikálisnak tűnő „megoldásoknak" nyit teret, hanem mint a valóságtól való idegenség, a valósággal történő *szakítás* — maga is az álradikalizmus egyik formája. Sartre gyakran igen konzervatív konkrét elemzéseket akar — öntudatlanul — spekulációval ellensúlyozni: a „merész" spekuláció azonban nem egyszer a századvégi polgári filozófia részálláspontjainak és szellemének megfelelő köznapi analízissel párosul. Egyik legékesebb példa erre, a *L'imaginaire*, a képzeletről és a képzeletbeliről írt tanulmány.[32]

A szabadságelméletről említsük még meg, hogy sajátos kettőssége — a szabadulási vágy és a tényleges szabadulás hiányának kifejlődése — egy általánosabb kettősségre utal, amely a sartre-i egzisztencializmus egészére is érvényes. Nem jellemzője-e ennek, hogy polgári módon szeretne kitörni a polgári világból? A pozitív és negatív vonatkozás ilyen szétválaszthatatlan egysége, összefonódottsága jellemző a koncepció egészére, éppúgy, mint egyes részeire. Emiatt lehetséges sok konkrét elemzésének átértékelése. Ugyanakkor éppen az elmondottak miatt lehetetlen átértékelés nélkül bármelyiknek is az átvétele.

A szubjektív összefüggéseken kívül figyelembe kell venni az objektív összefüggéseket is, különösen azt a formájukat, amelyben ez az elmélet divattá vált. Ez azonban *A Lét és a Semmi*, a szabadságelmélet által keltett visszhang második időszakához kapcsolódik.

Az első szakasz, amely a megszállás alatti időt öleli fel, bár kisebb, de sokkal pozitívabb visszhangról tanúskodik. Sartre e műve a náci megszállás alatt, 1943-ban jelent meg — akkor tehát, amikor a fasiszta megszállók és francia kiszolgálóik, a kollaboránsok minden erővel meg akarták törni az emberi méltóságot, hogy az ellenállásnak még csíráit is elfojtsák. Ilyen helyzetben hirdette Sartre, hogy az embert nem lehet szabadságától megfosztani — és ezzel éppen az emberi méltóságot vette védelmébe —, hogy az ember felelős a választásaiért — a nem-választás is választást jelent! —, s e felelősség alól nem vonhatja ki magát. Az elkötelezettség hirdetése és a felelősség kiemelése szintén pozitív hatású volt. Arról a helyzetről, amelyben ez a könyv megjelent,

[32] Például a 188—189. oldalon (L'imaginaire. Párizs 1940.) azzal a nézettel találkozunk, hogy az imaginárius ént mereven el kell választani a reális kapcsolódású éntől. És mivel a kettő, Sartre szerint, egymásra teljesen visszavezethetetlen és egymással összekapcsolhatatlan magatartás, a realitással való kapcsolatban az imaginárius magatartás állandóan felrobban és eltűnik.

Sartre később így ír: „Mivelhogy a náci méreg egészen gondolatainkig furakodott be, minden gondolat győzelmes hódítás volt; minthogy egy mindenható rendőrség hallgatásra próbált minket kényszeríteni, minden szó olyan értékessé vált, mint egy elvi deklaráció; mert üldözöttek voltunk, azért minden gesztusunknak elkötelezettség súlya volt."[33]

Az embernek mint egyénnek az apológiája fegyver volt a fasiszta terror és megfélemlítés világa ellen. A felelősség ilyen éles exponálása nemcsak a kollaboracionizmus minden fajtájának leghatározottabb elítéléséhez és minden mentegetőzési kísérlet indoklásának elvi szétrombolásához járult hozzá, hanem a tétlenség ellen is irányult: az aktív küzdelmet segítette elő. Ezt az összefüggést bontja ki később ő maga is egyik cikkében.[34]

A felszabadulás után megváltozik a kép, bár a második fázis jellemző vonásai csíráikban már az előző szakaszban is megvannak. A „drôle de guerre", a megszállás és az ellenállás világossá tették, hogy Franciaország bukásáért a korábbi burzsoá politika a felelős, a bűnös. Akik résztvettek az ellenállásban — és egyre nagyobb tömegek vettek részt benne — mind tisztábban látták, hogy a régi, harmadik köztársasági politikát nem lehet folytatni, újjáéledését nem szabad engedni. Nem szabad ott folytatni, ahol 1940-ben abbahagyták — mert 1940 és a későbbiek éppen az előző évek politikájának konklúziója és eredménye volt. Látták és érezték, hogy valami újra van szükség, radikális szakításra a múlttal. De mi legyen ez az új, és mi legyen ennek az újnak az útja? Erre a kérdésre csupán a társadalmi valóság és a történelmi törvényszerűségek ismerete alapján lehet választ adni. Mégpedig csak azt, hogy a burzsoázia hatalmát fel kell számolni és a proletariátus útját kell követni. A polgári gondolkodók, éppen mert polgárok voltak, ezt az egyetlen helyes utat nem tudták meglátni, vagy ha igen, nem tudták elfogadni. Ők egy olyan kérdésre, amelyre csak proletár válasz volt lehetséges, polgári választ kerestek. Az ilyen illúziók kialakulásában szerepet játszott az ellenállás alatt létrejött közös front, amelyben polgárok és munkások egymás mellett küzdöttek. (Bonyolította a helyzetet, hogy röviddel a háború előtt létezett — és bukott meg — a népfront.) A felszabadulás maga hatalmas lelkesedési hullámot, szinte eufóriát váltott ki. Ebben a helyzetben a megalapozatlan remények előtt természetszerűleg tág tér nyílt. Főképpen annak a nézetnek volt számos híve, hogy továbbra is lehet úgy összefogva küzdeni, mint az ellenállás alatt, és ilyen egység alapján létre lehet hozni az új Franciaországot. Táptalajt kapott még az osztályharc megszűntének ábrándja is. Kialakultak olyan remények, hogy a jövő Franciaországát a múlttal való forradalmi leszámolás nélkül is felépíthetik, csak szakítva vele, s a múlt által már ezzel is éppen oly kevéssé determinálva, mint a meglevő társadalmi helyzet által. A múlt által azért nem, mert ez a múlt egyrészt a polgári politika csődjét bizonyította, másrészt mert ez a múlt az osztályharc valósága volt. A meglevő társadalmi helyzet által sem, mert ez is az osztálytársadalom és az osztályharc valóságára épült.

Ha most ezeket az illúziókat összevetjük azzal, amit Sartre a szabadságelméletében filozófiai szinten kifejtett, szembeszökőnek kell találnunk a rokonságot. A múlttól, a környezettől, sőt a belső pszichológiai tényezőktől sem meghatározva — szerinte így választ az ember szabadon; ilyen választásnál pedig természetesen az a jövő-kép a döntő, amelyet a projektuma maga elé

[33] (La république du Silence.) Situations (továbbiakban: Sit.) III. 11. o.
[34] (Qu'est ce qu'un collaborateur?) Sit. III.

rajzol. Sartre éppen az említett társadalmi illúziók elméleti és filozófiai kifejtését és megalapozását nyújtotta.

Ezt a sajátos, lelkesedéssel és illúziókkal teli állapotot Simone de Beauvoir rajzolta meg igen jól egyik regényében.[35] Idézzük azonban magát Sartre-t: „a távoli cél, amelyet magunk elé tűztünk, a *szabadulás*. Minthogy az emberi totalitáshoz valójában nem elég, hogy szavazati jogot adjanak neki, ha az őt alkotó többi tényezőkhöz nem nyúlunk, szükséges, hogy teljesen felszabadítsa magát, azaz *mássá* tegye magát, a biológiai konstitúciójára éppen úgy hatva, mint gazdasági kondicionáltságára, szexuális komplexumaira éppen úgy, mint helyzetének politikai adottságaira."[36] Bár itt távolabbi célokról beszél, mégis előbukkan, hogy (az általa koncipiált választás-szabadság alapján) csakis a választástól függ, hogy az ember az egész társadalmat olyanná alakítsa, amilyennek szeretné. Ez a társadalmi idealizmusra épülő polgári utópia kapcsolta össze a sartre-i szabadságelméletet a konkrét társadalmi helyzettel. Világos továbbá, hogy itt éppen a haladó, baloldali jellegű polgári értelmiség illúzióiról van szó. Annak a rétegnek az illúzióiról, amely, habár a munkásosztály oldalán résztvett az ellenállásban, nem látta át a társadalom törvényszerűségeit. Nem ismerte fel a reális helyzetet, hanem egy pillanatnyilag adott szituációt általánosnak vett. Ezzel azonban a valóság elől zárkózott el — az új helyzet közvetlen valósága, valamint a mélyebb valóság elől egyaránt. Mindez persze végső soron csak átalakult formája volt annak, amit e koncepció már kezdetben is tükrözött — a polgári értelmiség (részben maga okozta) egyedülállását és az 1940 előtti radikális polgári értelmiség általános jellegű széttépettségét.

Mi következhetett ezek után más, mint az illúziók szertefoszlása? Hamarosan kiderült, hogy mindabból, amiről álmodoztak, nem lesz és nem lehet semmi. A burzsoázia kiszorította a proletariátus pártját a kormányból, fokozatosan visszatért a harmadik köztársaság politikai vonalához megszilárdítva a proletariátus elnyomását és a tőkés társadalmi rendszer védelmét szolgáló burzsoá állampolitikát. Az illúziók szertefoszlása, az osztályharc kiéleződése új helyzetet teremtett, és választás elé állította azokat, akik korábban őszintén hittek az illúziókban. Ekkor a sartre-i szabadságelméletnek más vonatkozásai kerültek előtérbe: a voluntarisztikus jellegű, perspektívát bontó aspektus helyett a választáselmélet, a szabadságelmélet befelé forduló oldala. A „minden szituáció mindegy" került előtérbe: s a „mindegy"-magatartás még azzal a gondolattal is összefonódott, hogy az egyénen csak a befeléfordulás segíthet. (Ez egyúttal részben egy korábbi, 1940 előtti állásponthoz való visszatérés is volt.)

Eddig az egyén szabadságában látták a társadalom megváltoztatásának a lehetőségét és forrását. Amikor kiderült, hogy ez a megváltoztatás, úgy, ahogy ők elképzelték, lehetetlen, akkor emelték előtérbe az egyén belső szabadságának az elméletét. És bekövetkezett az egzisztencialista bárok és az egzisztencialista szakáll divatja — az egzisztencializmus hivatkozása az egyéniségre és az egyéniség apológiája különcködésbe csapott át. S ez természetes is, mert ha az egyéniség nem a társadalom alapján álló és a társadalom problémái felé forduló egyéni magatartás, akkor — mint puszta befelé fordulás — nem egyéniség, hanem csak a látszata, szurrogátuma. Az eredetieskedés,

[35] Les Mandarins.
[36] (Présentation des Temps Modernes.) Sit. II: 23. o.

amely az egyéniség látszatát adja, nem egyszer — vagy talán legtöbbször — éppen az egyéniség hiányát leplezi. Annak következtében, hogy a társadalom nem az ő ábrándjai utján halad, a polgári értelmiség egy része szembefordul a társadalommal, közömbösséget hirdet iránta, önmaga felé fordul. Előtérbe tehát a sartre-i szabadságelméletnek a negatív oldalai kerültek. Úgy is mondhatnók, hogy a társadalomra vonatkozó illúziók széthullása elől egy filozófiai illúzióba menekült — abba, hogy az egyén önmagában megoldhatja problémáit.

A szabadságelmélet visszhangja, hatása — minthogy a koncepció központi magváról van szó — egyúttal az egész elmélet visszhangjára is jellemző. Különben éppen a szabadságelmélet váltotta ki a legnagyobb hatást, amiben közrejátszott az elmélet többi részének spekulatív jellege is. A sartre-i koncepció más vonatkozásai ezoterikus jellegük miatt nehezen terjedhettek el, illetve, ahol hatásuk érvényesült, ott éppen az ezoterikusság maga hatott mint a valóságtól elfordulás egyik formája. Ezen kívül jelentős hatása volt még a fenomenológiának, nem kis mértékben a szubjektivizmusa miatt. Mindezeket figyelembe véve összegezésképpen azt is mondhatjuk, hogy a mű hatása alapjában véve negatív jellegű volt. Nem vitte előre az ember önmegismerését, amit pedig célul tűzött ki maga elé. Még kevésbé hatott valamilyen irányú felszabadítás elősegítésében, s ezt polgári idealista szemlélete, valamint torz egyénképe miatt nem is csodálhatjuk. Igazán szerénynek kell tekintenünk azt a megállapítást, amelyet Sartre erről a művéről egy interjúban tett, nem mondván róla többet, mint hogy „meglehetősen békés" volt. Békés volt, ez igaz, de a polgárság számára.

Értelemadás és abszurditás

A Lét és a Semmi önvallomásszerű jellegéből következik, hogy egy sor elméleti fejtegetés és tétel, torzultan-torzítottan ugyan, de mégis erőteljesen Sartre helyzetének, és ezen keresztül egy rétegnek, vagy talán helyesebben, egy helyzethez fűződő értelmiségi magatartásnak a kifejeződése, tükröződése. A mű az értelmiség egy csoportjának arcképét festi meg, és ezen keresztül fejezi ki élesen azokat a társadalmi tényezőket is, amelyek determináns szerepet játszottak magának a sartre-i koncepciónak a kialakulásában.

Azok a kapcsolatok, amelyek egyrészről a rossz lelkiismeret, a szakítás, az indeterminizmus és sok más tétel között, másrészről egy bizonyos értelmiségi magatartás között fennállnak, sokat mondanak arról az értelmiségiről, aki megtagadta polgári jellegét, de nem csatlakozott más osztályhoz, aki elindult az egyéni átállás útján, de a két tábor, a két sereg, a két front között megrekedve egyedül és támasz nélkül van, reális perspektíva és jövő nélkül vesztegel. Hiszen a sartre-i koncepció — amely mindig a jövőre hivatkozik, amelyből sohasem lesz jelen — a tényleges perspektíva tagadását jelenti és tartalmazza. Ebből a hontalan helyzetből következik, hogy Sartre számára széthullik az élet értelme is. Az az értelme hullik szét, amelyet egy osztály a saját tagjai számára nyújt, s amely természetesen ered az osztályhoz tartozásból, az osztály céljainak, ideológiájának és küzdelmeinek vállalásából. Az életnek ez az értelme, célja és az ebből eredő etikai mérce és skála Sartre számára nem lehet adott — hisz osztályát-rétegét tagadja. A két front közötti magányos helyzetből következik, hogy egy osztály érték- életcélrendszerét sem veszi át, hanem

úgy látja, hogy e rendszereket saját magának kell megteremtenie, létét saját magának kell értelemmel megtöltenie, felruháznia ahhoz, hogy élhető legyen. Azt is mondhatjuk, hogy létének igazolását kell állandóan és újra megteremtenie. Mindig újra, mert minden munkája csak önmagáért beszél, és önmagát alapozza meg, a következő pillanatot már nem. Ezt a következő pillanatot egy újabb műnek kell igazolnia. Ennek eredményeképpen tűnik úgy, hogy önmagát is mindig újra kell teremtenie. Ezt tekinthetjük a folytonos szakítás és meghaladás álláspontja másik forrásának. Részben ebből ered az a megszállottság is, amellyel Sartre mindig alkotni kényszerül, és ebből születik mint kifejeződés és tükröződés elméletének számtalan tartalmi vonatkozása is. Sartre-nak ebben a helyzetben azonban nem a tudós analízisére van szüksége, amely a tárgyat mintegy kívülről szemléli és mérlegeli, hanem olyanra, amelynek eredményeképpen az alkotással a legteljesebb mértékben azonosulhat. Emiatt sem meglepő, ha minden írása, legalább részben sajátmagáról szól. Továbbá ezért kell minden művét teljes szenvedélyességgel megalkotnia. Részben ebből ered az esszéisztikus jelleg is. Kétségtelen, hogy az elmondottaknak jelentős szerepük van a sartre-i benső labilitás kialakulásában, létében. És felmerül a kérdés, vajjon a szenvedélyesség nem a minden műben megtalálható labilitást akarja-e, legalábbis valamennyire, ellensúlyozni? A sajátos diszkontinuitásban történő azonosulás eredményezi, hogy Sartre — pl. *A szavak*ban utal is erre — saját régi műveit gyakran mintegy idegennek tekinti. Hiszen ő éppen a készülő művel azonos. Ezért engedi át, mint mondja, a régieket mint elhullatott tetemeket a kritikának, feltéve, ha ez a fejlődést — vagyis éppen a meghaladást — elismeri. Ezért nem érezte Sartre fontosnak, hogy régi művei meghaladott tételeit vagy tartalmát közvetlenül és nyíltan meg is tagadja, hogy velük szemben állást is foglaljon, és akár a megtagadásban is, de vállalja saját tegnapi énjét. (Ettől az álláspontól jelent majd eltérést *A szavak* megírása.)

A két tábor, a két sereg között hányódó és utat kereső, de saját szemlélete következtében önmagára utalt értelmiségi helyzetéből erednek sajátos szorongásai, emotív kitörései, de ezzel függ össze, legalábbis részben, a végletek közötti hánykolódása, az ellentétek egyikéből a másikba való átcsapás. Ez utóbbiban a sem ide, sem oda nem tartozni akarás sajátos formában jelentkezik, mint ide is és oda is tartozás.

Ez a helyzet hozzájárul ahhoz, hogy Sartre is levonja az ateizmus néhány általánosabb konklúzióját. Az ember az, amivé teszi magát, mondja Sartre — senki emberen túli és feletti lény őt útravalóval el nem látta. Nincs, aki pályáját, célját kitűzte volna, aki létének értelmet adott volna. Más szavakkal: az emberi létnek nincsen transzcendens értelme, de eleve és előre adott immanens értelme sincs. Ez a tétel a sartre-i koncepció egyik sarktétele, és ez fejeződik ki abban a mondásban is, hogy a lét megelőzi a lényeget, az ember előbb létezik, azután határozza meg — választva — önmagát, ad (projektumának megfelelően) cselekedeteinek, jövőjének értelmet. A sartre-i szabadságelmélet egyik pillére az a tétel, hogy az embernek — a szó etimológiai értelmében — nincsen predesztinációja.

Nézzük meg ezt egy kicsit közelebbről. Abban az állításban, hogy az életnek megvan az értelme, az értelem szó tulajdonképpen a hétköznapi használatnak megfelelően szerepel. Úgy, ahogy egy cselekedet értelméről beszélünk: az értelme végső fokon céljával azonos. Az emberi lét értelméről is úgy szokás beszélni, hogy mögötte, ha csak rejtetten is, de meghúzódik a cél gon-

dolata — akár immanens, akár transzcendens cél formájában. A transzcendens cél már per definitionem is isteni célt jelent, azt, hogy isten egy cél értelmében teremtette az embert, s e cél megvalósítása mint teljesítendő emberi feladat jelenti az emberi lét értelmét. Nyilvánvaló, hogy aki ateista, az ilyen jellegű célt és érzelmet csak tagadhatja. Az immanens értelem és cél pedig — ha eleve adottnak tekintjük — ismét csak istenre utal, ezúttal a deizmus formájában, úgy, hogy isten a világba helyezte a Törvényt, és ennek teljesítése lesz a lét értelme és célja. Sartre világosan látja, hogy ilyen sincsen, és az embernek önmagának kell a létét céllal felruháznia és annak „értelmet" adnia.

Csakhogy az egyéni létet világosan meg kell különböztetnünk az emberiség lététől. Az egyén számára osztálydeterminációja, osztálya küzdelmének tendenciája (az ideológia áttételén keresztül) egyedi szinten a célok rendszerében kristályosodik ki. Az osztályra, nemzetre vagy éppen az emberiségre vonatkozó antropomorf szemlélet viszont a társadalmi osztályokat vagy az emberiséget ruházza fel céllal. Ezek azonban, mint célok csak a társadalmi determinációból születő tendenciák, törekvések és érdekek antropomorf szemléletei, bennük az ember az egyén tulajdonságait vetíti ki a társadalomra. Így jelenik meg a célok és az értelem feltételezésének egyik formája. Ugyanakkor az egyén — létének társadalmi determináltsága következtében — ezeket a célokat és értelmeket, ha közvetetten is, ha indukáltan is, de tényleg kívülről, osztályától kapja. Ez azt jelenti, hogy a célok és az értelmek az ember helyzetének, társadalmilag meghatározott törekvéseinek tudati kifejezései. Kiegészítésképpen említsük meg, hogy a klasszikus mechanikus determinizmus az oksági elvet legtöbbször bizonyos teleologikus színezettel használja. Az okokhoz — részben az antropomorf szemlélet eredményeképpen — burkoltan valamelyes célszerűséget is kapcsol. A mechanikus szemléletben legtöbbször meghúzódik annak a felfogásnak egy maradványa, amely a jelenségek egymáshoz való viszonyából — éppen a mechanikus szemlélet magyarázatának elégtelensége miatt — célszerűséggel létrehozott rendszerre, és az összefüggésekben jelentkező „harmóniából" e „harmónia" prestabilita voltára következtetett, vagy legalábbis utalt. E felfogás egyik változata szerint továbbá minden létezőnek szerepe van, vagyis hiánya űrt jelentene. Ugyanez a felfogás érvényesül abban a koncepcióban, amely szerint a történelem mindig azt hozza létre és pontosan olyannak, amit és amilyent a történelmi általános szükségszerűség megkövetel. Az általános szükségszerűségnek a mechanikus determinizmus alapján való elismerése az egyéni predeterminizmusba torkollik. Ezzel a nézettel szemben fejtette ki Sartre (különösen a *La Nausée*-ban), hogy az egyén — és tulajdonképpen minden egyéni létező — létszámfeletti. Ezt később az emberi lét kontingenciájának nevezte, vagyis bizonyos értelemben vett esetlegességnek. Ami valójában azt mondja ki, hogy a társadalomnak senkire sincs szüksége, ugyanakkor viszont senki személy szerint nem felesleges. Más szavakkal: senkinek sincs kész helye, szerepe, de mindenki megtalálhatja a helyét, és szükségszerűen szerephez juthat az egész totalitásában. Mindez természetes következménye annak, hogy az emberi társadalom nyitott totalitás, nyitott struktúrával. Ez a valóságos tény tükröződik — eltorzítva — a sartre-i gondolatban.

Amikor Sartre azt mondja, hogy az ember léte nem felel meg semmiféle célszerűségnek, akkor igaza van, mert a determináltság nem jelent predeterminálttságot, hanem csak azt, hogy az egyénnek meghatározott magatartása van, anélkül, hogy a társadalomban bármiféle fenntartott helye lenne. A dia-

lektikus determinizmus koncepciója éppen ennek a meglátásával szakad el a mechanikus szemlélettől, és így találja meg a helyet a determinált társadalmi valóságon belül a véletlenek számára is. Ugyancsak a determinizmus dialektikus felfogásából következik a történelem predesztinista felfogásának tagadása is. A marxista felfogás szerint a történelem nincsen eleve „megírva". Marx klasszikus mondásából, hogy az emberek maguk csinálják *történelmüket*, de adott feltételekből és körülményekből kiindulva, a determináltság állítása során nem szabad kihagyni azt, hogy *az emberek* csinálják a történelmet. (A kettő természetesen csak a dialektikus koncepción belül fogható egybe.) Végeredményben arról van szó, hogy a társadalmi lét ellentmondásai a törekvéseket az általános tendenciáikban determinálják.

Visszatérve: ezeket az általános tendenciákat, amelyek adottként jelentkeznek, az ember mint célt és „értelmet" fogja fel, és ezek transzponálásából ered az a felfogás, amely értelmet tulajdonít az emberi létnek, gyakran még akkor is, amikor „isten már meghalt". Ekkor a történelem válik az értelem hordozójává, és ez ruházza fel az egyén létét saját szemében értelemmel. A történelem ilyen jellegű felfogása méginkább létrejön akkor, amikor — különösképpen az elidegenedettség talaján — a történelem az emberi cselekvéstől látszólag független „természeti jellegű" törvények hatására megy végbe. Úgy tűnik, hogy amilyen mértékben a történelem emberivé válik, vagyis amilyen mértékben az ember úrrá válik saját sorsa — történelme — felett, olyan mértékben szűnnek meg az említett koncepciók alapjai, és egyre világosabbá válik, hogy maga az ember az, aki történelmét és létét értelemmel és céllal ruházza fel.

Már mondottuk, hogy a történelem dialektikáját Sartre ekkor nem érti. Miként lehetséges akkor, hogy mégis levonta az említett konklúziókat? Éppen ebből a helyzetből következik, hogy nála mindez csak egy racionális magot képez, az ateizmus konzekvensebb végigvitelét, de ezt is átfogja és torzítja koncepciójának egésze. A torzulások több rétűek. Először is az, hogy az embernek magának kell létét értelemmel megtöltenie, nála — éppen az egyén és társadalom viszonyára vonatkozó téves, egzisztencialista álláspontja miatt — teljesen az egyén problematikájaként jelentkezik. Sartre nem látja azokat az összefüggéseket, amelyek következtében a társadalmi lét determináló hatása nyomán az osztálytendenciák az egyén számára célt és értelmet adhatnak. Ennek következtében válik Sartre álláspontja hasonlóvá a felvilágosítókéhoz. Ahogy ők a vallást tekintik megokolhatatlan téveszméknek, ugyanúgy teszi ezt Sartre azzal a szemlélettel, amely az emberi létnek kívülről adott értelmet tulajdonít, és ennek megfelelően, az ellene való küzdelmet is csak pusztán felvilágosító munkának tudja elképzelni. Ezzel függ össze, hogy Sartre, míg a szabadságot még csak egzisztencialista módon fogja fel, addig a konkrét célt a választás fontossága tudatosításában látja.

Másodsorban: elhomályosul az értelemadás viszonya a társadalmi tendenciákhoz, és így mindenféle értelemadás egyenrangúvá válik. Természetes következménye ennek továbbá az, hogy az egyes cikkeiben szóhoz jut a pragmatista színezetű történelemszemlélet, amely megfeledkezik a konkrét értelemadás jellegének értékeléséről. Vagyis arról, hogy az az értelem, amellyel az egyén a létét megtölti, lehet haladó és lehet reakciós, vagy éppen fasiszta is, és ezek egyáltalán nem egyenrangúak. Mellékessé válik továbbá az értelemadás viszonya a konkrét formában jelentkező, de mélyebb gyökerű emberi tendenciákhoz — így például a tényleges önmegvalósításhoz. (Persze ebben közre-

játszik az emberi lényeg egzisztencialista tagadása is, az a felfogás, amely a lényeget a célokra és értelmekre szeretné korlátozni.)

Sartre végső fokon éppen azt nem tudja feltárni, ahogyan az emberi értelemadás a valóságban bekövetkezik, és ezért nem tudja a koncepciójában ezen a területen jelentkező racionális magot kibontakoztatni. Jegyezzük meg azt is, hogy különben éppen ez a racionális mag — összefüggésben a sartre-i ateizmussal — az egyik legdöntőbb különbség, amely őt a többi egzisztencialistától az elmélet területén elválasztja. Ismert, hogy másoknál is szó van önmegvalósításról és indeterminált választásról — például Jaspersnél is. De ez utóbbinál a választás és önmegvalósítás egyben önmegcsonkítás is, mert realizációs lehetőségek elvetését jelenti, és így lemondás az önmegvalósítás teljességéről — egyszóval kudarc. A kudarcelméleten keresztül pedig Jaspers továbbvezeti a szálat istenhez. Ezen a ponton megjelenik a transzcendens értelem, mégpedig a chiffre megfejtése formájában. Nála tehát megvan a lét értelme, mégpedig — a konkrét megfejthetetlensége miatt a chiffreelméleten keresztül — éppen az a priori elfogadásában.

Miként az értelem problémája, a kontingencia tétele is elfedetten és deformáltan jelentkezik Sartre-nál. Ez ugyanis a lét abszurditásának hirdetésévé válik. Ez az állítás a tagadáson keresztül visszavezet az értelemhez, és bizonyos fokig valamiféle anti-értelem feltételezését tartalmazza. A világ ugyanis nem lehet önmagában abszurd, hanem csak valamiféle értelemhez viszonyítva: az abszurditás alapja csak egy feltételezett vagy igényelt értelem hiánya lehet. Még ha ez csak az emberi értelem lenne is, az abszurditás feltételezése akkor is azt jelentené, hogy a lét mögött valamiféle negatív, antiracionális lény húzódik meg (ha Sartre nem is jut el egy anti-racionálisan cselekvő gonosz isten feltételezéséhez). Ezt a fajta abszurd-koncepciót különben éppen Sartre mutatta ki és bírálta Camus-nél. Ebből a tényből arra következtethetünk, hogy Sartre-nál nem ilyen jellegű abszurditás-elméletről van szó, vagy legalábbis ő nem követi ennyire messzire a gondolatmenetet, és nem vonja le ezeket a konklúziókat. (Ez a félúton való megállás nem egyedülálló eset Sartre-nál, és nem is meglepő, hiszen koncepciójának az egzisztencializmussal szemben álló pólusa nem egyszer eredményezi az ilyen jellegű „csonkaságokat".) Az abszurd állításának — végig nem vitt — koncepciója azonban nála is megvan. Ez egyúttal más összefüggésekre is utal. Sartre a Camus *Közönyéről* írt cikkében írja — Camus szövegéből kiindulva: " 'Egy ember üvegfal mögött telefonál, nem lehet őt hallani, de látni tartalmatlan mimikáját: azt kérdezi magától az ember, miért él az'[37] — íme fel vagyunk világosítva: még túlságosan is, mert a példa revelánsan utal a szerző egy eleve elfoglalt álláspontjára. Annak a telefonáló embernek a gesztusai, akit nem hallunk, ténylegesen csak *relatíven* abszurdak: mert egy csonka körhöz tartoznak. Nyissuk ki az ajtót, tegyük fülünkhöz a hallgatót; a kört helyreállítottuk, az emberi tevékenység visszanyerte értelmét."[38] Sartre-nak itt teljesen igaza van, és éppen ebből az érvelésből érthetjük meg, hogy az abszurdra vonatkozó elmélet egyik lényeges forrása az elidegenedés. Az elidegenedés következtében azok az értelmek, amelyek alapján az ember cselekszik, elfedődnek, és úgy tűnik, hogy elszakadnak az objektív cselekedetektől. Más összefüggésben: a társadalom menetében az egyének cselekedeteinek értelme eltűnik — az egész mozgás

[37] Camus: Le mythe de Sisyphe. 29. o.
[38] Sit. I. 115. o.

nem úgy mutatkozik, mint az egyedi értelmek összessége —, vagyis az egyedi értelmek összegeződése nem ruházza fel értelemmel az egész mozgást. Ilyenkor lehet valamely külső értelemre hivatkozva az említett jelenségeket úgy magyarázni, hogy az egyetemes mozgást értelemmel isten ruházza fel. Lehet úgy is felfogni, hogy ez a mozgás abszurd. Ebből a dilemmából csak egy kiút van: az elidegenedés mechanizmusának és a történelmi mozgás dialektikájának megértése — az egyéni és társadalmi lét viszonyának megértése. Következik továbbá, hogy annak a nézetnek, amely az egyetemes mozgást isteni értelműnek, és annak, amely azt abszurdnak tekinti, egyaránt csak az elidegenedés megszűntével tűnik el a lehetősége.

Az abszurditás érzésének természetesen közvetlenebb forrásai is vannak. Az a polgári életforma, az a polgári világ, amely a bomlás szakaszába lépett, természetesen számtalan olyan konkrét vonást is tartalmaz, amely ellentétes az emberi igényekkel és értelemellenesnek mutatkozik. Annak mutatkozik saját múltjához viszonyítva, vagyis azoknak az eszmei követelményeknek a fényében, amelyek jegyében ezt a társadalmat létrehozták. (Elég, ha példaképpen az egyéni szabadság követelményeire utalunk.) Méginkább, még élesebben kibukkan értelemellenessége akkor, ha a bomló társadalommal szemben megfogalmazódtak az új forradalmi osztály követelményei, ha a bomló társadalmi rendszernek, mint rendszernek a meghaladását követelő erők és eszmék megjelennek a színen — hogy ne is említsük a kialakuló és továbblépő új társadalmi létet magát. Sartre abszurditás-koncepciója maga is ebből a kettős viszonyításból fakad. Érthető tehát, ha az alapvető kettősségen belül erős pozitív vonások is léteznek — például összefüggésben Sartre burzsoá-ellenességével és a polgári társadalomra vonatkozó éles kritikájával.

*

Az elmondottak figyelembevételével megkísérelhetjük *A Lét és a Semmi* koncepcióját tágabb fejlődési keretek között elhelyezni.

Marx mondotta, hogy a vallás annak az embernek az ideológiája, aki vagy még nem találta meg, vagy már elvesztette önmagát. Azt nem kell külön kiemelni, hogy a marxizmus filozófia, amelyben az ember eszmei síkon magára talál. A marxizmus eszköz is e magáratalálás társadalmi valóraváltásában, hiszen az eszmei magáratalálás önmagában kevés: szükséges a magára találás a létben is.

Miért hasznos az egzisztencializmus értékelésekor erre utalni? Gondoljunk csak az úgynevezett egzisztencialista életérzékelésekre. Tükrözi-e valami pregnánsabban azt a tényt, hogy a polgári értelmiség mint a polgári világ embere elvesztette önmagát — mégpedig úgy, hogy éppen a polgári világ fosztotta meg őt önmagától? A polgári értelmiségnél elég gyakran felbukkanó életérzések megvilágítására idézzünk egy passzust Sartre Baudelaire-ről szóló tanulmányából, amely, bár Baudelaire-ről ír benne, de az itt tárgyalt összefüggésben is figyelmet érdemel „Baudelaire: az az ember, aki egy tátongó mélységet érez. Büszkeség, gond, örvény: szíve mélyéig látja önmagát; összehasonlíthatatlan, közölhetetlen, teremtetlen, abszurd, haszontalan, legteljesebb izoláltságában magára hagyatott. Egyedül viseli saját terhét, arra ítélve, hogy teljesen egyedül igazolja létét. Állandóan kicsúszik, kisiklik önnön kezei közül, kontemplációba húzódik vissza és ugyanakkor önmagán kívülre, végtelen üldözésbe van dobva. Feneketlen mélység, támasz és sötétség nélkül, teljes

fényben álló titok — előreláthatatlan és teljesen ismert."[39] Igen, ez nem más, mint az az ember, aki elveszítette önmagát. Az, akit a polgári világ éppen azáltal fosztott meg önmagától, hogy szétrombolta önmagára vonatkozó illúzióit. Amikor a polgári forradalom szembefordult a vallással, cserébe nem hozta meg az ember magára találását, csak ennek illúzióját. Ez foszlott most szét. És az álomvilágból kibuktatott ember — a polgári értelmiség — nem tud önmagára találni, mert ehhez fel kellene ismernie saját valóját, ezt pedig csak valódi helyzete a társadalmi lét megismerése által érhetné el: vagyis a polgári szemlélettel való szakítás árán. Minthogy ezt nem tudja megtenni, számára az élet adszurd. Azt nem látja, hogy a tőkés világ tette azzá. A tőkés világ, amelynek társadalmi törvényeit ő nem ismeri. Minthogy nem ismeri őket, annak a felismerésére, hogy a világnak nincsen valamely istentől adott értelme és célja, nem a valóság szükségszerűségeinek meglátásához vezeti, hanem a világ értelmetlenségének szemléletébe dobja. Ezért nemcsak azt mondja, hogy a világnak nincsen külső értelme, hanem azt is, hogy értelmetlen, végső fokon az emberi értelemmel ellenkezik.

Az az ember, aki így elvesztette önmagát, mielőtt még megtalálta volna, elkerülhetetlenül kétségbeesésbe sodródik. Ezt az érzést konkrét társadalmi tényezők (egyéni helyzete, a polgári világ mélyülő válsága stb.), és még inkább magára hagyatottsága szorongássá fokozzák, s a talajtalanság végül kozmikus méretűvé duzzasztja. A befeléfordulás itt nem hozhat megoldást, még enyhülést sem, csak súlyosbítja a helyzetet. Fokozza a magára hagyatottságot, a világ abszurd voltának érzését, a szorongást. Végül csak egy lehetőség marad számára — legalábbis addig, amíg nem találja meg a tényleges kiutat —, és ez a lehetőség a vallás. Ezért jut el szükségszerűen a jaspersi egzisztencializmus a valláshoz és Heidegger a (lét-)misztikához (tehát a burkolt valláshoz). Így vezet az egzisztencializmus, természetéből kifolyólag és elkerülhetetlenül, a valláshoz, az önmagát meg nem talált vagy önmagát elvesztett ember ideológiájához.

És Sartre? Mondottuk, ő őszintén ateista, tényleg keresi az embert, és őszintén szeretne az ember magára találásáért küzdeni. Ha komoly ez a szembenállása a vallással, ha komoly az ember magára találásának keresése, akkor csak egy út áll előtte, az eltávolodás az egzisztencializmustól.

Másképpen fogalmazva: ha az emberi létnek nincsen semmi emberen kívüli értelme, s ha ennek megfelelően az ember által adott értelem sem mutat túl magán az emberi léten, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi lét „értelme" maga az emberi lét, vagyis az ember által adott értelem magára az emberi létre utal. Ebből viszont az a követelmény bontakozik ki, hogy az emberi létnek emberinek, más szóval emberi végigélésre érdemesnek kell lennie, illetve azzá kell tenni. Ezért, ha Sartre elindul az említett úton, előbb-utóbb el kellett jutnia annak a követelménynek a felállításához, hogy az emberi létet emberivé kell tenni, innét pedig annak a kereséséhez, hogy ezt miként lehet megvalósítani. Ha ezt őszintén gondolja, és következetesen halad ezen az úton, akkor ennek bizonyos fokú közeledést kell eredményeznie a marxizmushoz. Sartre egész további fejlődése éppen ezt bizonyítja.

[39] Baudelaire. Párizs 1948. 46. o.

3. A Lét és a Semmi koncepciójának kudarca

A Lét és a Semmi Sartre egzisztencialista fejlődésének csúcspontja, egzisztencializmusának összegeződése és kiteljesedése. E koncepciórendszer első alapelemei Sartre-nál a 30-as évek elején formálódtak ki sajátos kettősségükben. Így a *La Nausée*-ban már megtalálható mind a kontingencia, mind pedig az értelemadás elmélete — az individualizmus és az abszurd koncepciójának bizonyos formájával összefonódva. Ebből kiindulva halad Sartre a spekulatív rendszer kiformálása felé — de éppen a belső kettősségek dinamikája következtében — anélkül, hogy tényleg közelednék a materializmushoz. Az idealizmus-materializmus oppozícióján való felülemelkedés vágya és az alapvető individuális szemlélet hatása a pozitív gondolatok mindinkább háttérbe szorítják, uralkodóvá pedig egy sajátos idealista spekuláció válik. Ez utóbbi jellemző *A Lét és a Semmi*re is. A kettősség azonban megmarad, s ennek eredményeként a központi jelentőségű mű ellentmondásoktól és következetlenségektől terhes. Az ellentmondások azonban legtöbbször latensek. Az uralkodó egzisztencialista-spekulatív rendszerrel szembenálló pólus inkább bontott formában, diffúzan és ezért homályos állapotban van jelen. A többrendbeli ellentétek nem polarizálódnak. Jelenlétük azonban kétségtelen, és hatásuk is kitapintható. Elsősorban a következményekben: az egyik pólus jelenléte nem engedi meg a másik teljes kibontakozását, és ezért az egzisztencializmus gondolatmenete sincs végigvezetve, a pozitív analízisek is megtorpannak, a helyes gondolatok pedig eltorzulnak. A belső kettősség éppen az egzisztencializmus rendszerré válása nyomán torkollik feszültségbe, és így válik az egész felfogás labilissá. Az egzisztencializmussal ellentétes pólusok — pl. a szembenállás a burzsoáziával — burkoltan megkérdőjelezik az uralkodóvá vált rendszert, és megteremtik bomlása feltételeit. A latens konfliktus a rejtettsége ellenére is kiéleződik: az egzisztencialista fejlődés eléri azt a fokot, amikor ebben az irányban továbbhaladni már csak úgy lehetett volna, ha Sartre elfordul attól, ami felfogásában és magatartásában ekkor is pozitív volt. A pozitívumok fenntartása viszont nem volt másképp lehetséges, mint az egzisztencialista nézetek meggyengülése árán. Eljött tehát a választás pillanata. Nem a sartre-i koncepció szerinti látványos választásé, hanem egy ténylegesé, a két fejlődési irány egyikének vállalásában.

Sartre *A szavak*ban így ír saját belső kettősségéről: „Két ellentétes misztika martaléka voltam, de igazán könnyen intéztem el magamban az ellentmondásokat. Sőt még tetszett is, hogy az ég ajándéka is vagyok, saját művem gyermeke is. Ha jó kedvem volt, minden belőlem fakadt, saját erőmből hívtam elő magam a semmiből, . . . a kétségbeesés óráiban viszont . . . csak úgy sikerült megnyugtatnom magam, hogy fejest ugrottam a predesztinációba: . . . De legtöbbnyire úgy sikerült megóvnom belső egyensúlyomat, hogy nagyon ügyeltem: ne zárjam ki egészen se a lelkesítő szabadságot, se az igazolást nyújtó szükségszerűséget."[40] *A Lét és a Semmi* után Sartre — az említett okokból — a kettősséget már csak úgy tudta volna fenntartani, hogy eltávolodik az egzisztencializmustól. A belső dialektika tehát valószínűvé tette a fejlődés ilyen irányát. A döntést *A Lét és a Semmi* felfogása azonban még nem tartalmazta. A fejlődés iránya tehát még nyitott maradt, és csak a gyakorlat adhatta meg azt a lökést, szolgáltathatta azokat az adatokat, amelyek elindítják. A gyakor-

[40] A szavak. 166—167. o.

lat, vagyis Sartre tevékenységének és elméletének viszonya egymáshoz, illetve — végső soron — az, hogy az adott helyzetben tud-e elméletének megfelelően cselekedni, továbbá, hogy tud-e a tevékenységéből olyan konklúziókat levonni, amelyek egzisztencialista rendszerének megfelelnek, tehát azt erősítik. Ha nem, akkor a konklúziók gyengítik koncepcióját, és a távolodás kezdetét jelentik.

Elmélete és a közvetlen gyakorlat között hidat az elméletből következő cselekvési irányelvek képeznek, azaz az elméletből következő morál. Az etika nemcsak gyakorlatilag kerül előtérbe, hanem elméletileg is, hiszen *A Lét és a Semmi* konklúzióinak utolsója a „*Morális perspektívák*" címet viseli, s a könyv utolsó szavai folytatásként egy etikai mű megírását ígérik.[41]

Felelősség-elméletében Sartre azt mondta, hogy az egyén felelős az egész világért, s ez olyan abszolút felelősség, amely alól nincs abszolúció. Ebből következteti, s mint gyakorlati példát említi: „Egy társadalmi esemény, amely hirtelen robban ki, és amely magával ragad, nem kívülről jön; ha egy háborúban mozgósítanak, ez a háború az *én* háborúm, az én képemre van alkotva, és én megérdemlem. Megérdemlem mindenekelőtt, mert mindig kivonhattam volna magam alóla, az öngyilkosság vagy a szökés által."[42] „Ezenkívül az *enyém* már amiatt a tény miatt is, hogy egy olyan szituációban bukkan fel, amelyet én léteztetek, amelyben csak akkor tudom felfedezni, ha mellette vagy ellene elkötelezem magam, és azt a választást, amellyel magam választom, már nem tudom megkülönböztetni attól, amellyel a háborút választom: élni ezt a háborút annyi, mint rajta keresztül választani magam, és önmagam választásán keresztül a háborút választani."[43]

Ennek a szemléletnek a következménye, hogy szembehelyezkedni a háborúval annyit jelent, mint a szembehelyezkedést az abszolútig vinni: szökés vagy öngyilkosság. Minden más megoldás e felfogás szerint a háború elfogadását is jelenti. Az abszolút morál vagy-vagy álláspontja szerint vagy a végsőkig kell menni, vagy pedig bűnös az ember. A megszállásra vonatkoztatva: a fegyveres harc a háború elfogadását, de egyszersmind a megszállás elvetését is jelenti — minden másfajta küzdelem pedig nemcsak a háborúnak, hanem a náci megszállásnak legalábbis részben való elfogadását jelenti. Ezeknek a követelményeknek alkalmazhatatlansága szembeszökő, és Sartre sem cselekedett szerintük. A „*Szocializmus és Szabadság*" nevű ellenálló csoport, amelyet ő szervezett, rövid életű volt, és nem is hajtott végre egyetlen fegyveres akciót sem. Sartre a gyakorlatban hamar az elé a dilemma elé került, hogy vagy elméletének megfelelően cselekszik — ami közvetett vagy közvetlen öngyilkosságot jelentett volna —, vagy pedig bekapcsolódik a kibontakozó ellenállás *létező* formáiba. Sartre a hazatérte után (1941-ben) mereven elutasító magatartást kísérelt meg kezdetben minden olyasmi iránt, ami valamilyen módon a meglevő „elfogadására" épül. S. de Beauvoir írja erről: „Ami megzavart, az moralizmusának merevsége volt. Vásárolok a feketepiacon? Időről-időre vásároltam egy kevés teát —: ez sok, mondotta."[44] Ámde „a civil életben kérlelhetetlensége formalizmussá vált volna, és ő lassanként alkalmazkodott az új helyzethez."[45] Sartre tehát a kínálkozó két lehetőség közül nem az elméletnek megfelelőt választotta. A már említett csoport tevékenységét is azzal

[41] Vö. EN 722. o.
[42] Uo. 639. o.
[43] Uo. 640. o.
[44] La force de l'Âge. 493. o.
[45] Uo.

kezdte, hogy kapcsolatokat keresett,[46] később pedig a rendelkezésére álló leghatékonyabb fegyverrel küzdött: az írással.

Ennek a helyzetnek tapasztalatait írja meg 1945-ben. Világosan kimondja, hogy „nem szenvedni és meghalni a borzalmas, hanem hiábavalóan szenvedni és hiábavalóan meghalni."[47] Ezzel pedig új kritérium jelentkezik: az eredményesség, s ez már megtöri mind az abszolút morál merev vagy-vagyját, mind pedig *A Lét és a Semmi* elméletének konklúzióit. Továbbá: „A háború elejétől végéig nem *ismertük el* tetteinket, nem vállalhattuk következményeiket. A gonosz mindenütt ott volt. Minden választás rossz volt, és mégis választani kellett, és felelősek voltunk."[48] Ez a konklúzió is megtöri az abszolút morált, de új színnel gazdagítja a felelősséget is, végül pedig kérdésessé teszi a klasszikus választáselméletet. Hiszen nem kevesebbet mond ki, mint azt, hogy az adott szituáció minden választás értékét megkérdőjelezte. Végeredményben tehát akkor, amikor Sartre effektíve bekapcsolódott az ellenállásba, kettős értékű tettek sorozatát vállalta, olyanokat, amelyek szembefordulnak a megszállással, ugyanakkor mégis segítséget is jelentettek: pontosabban — egy szituáció által teremtett lehetőségek felhasználását, ami Sartre korábbi elmélete szerint az elfogadás is.[49] Ezzel elvetette saját elméletét, nem alkalmazta a gyakorlatban. Ezért választása cáfolatnak is tekinthető, és így a belőle következő konklúziónak szükségképpen távolodást kellett jelentenie attól az elmélettől, amelyet *A Lét és a Semmi*ben kifejtett.

Nem ez volt azonban az egyetlen konfliktus az elmélet és a gyakorlat között. Egy másik — még közvetlenebbül elméleti kérdésekhez kapcsolódó — konfliktus a felelősséget érintette. A „*Szocializmus és Szabadság*" nevű csoportjuk izolált maradt, ez pedig az öngyilkos cselekedet veszélyét hordta magában. Idézzük megint Beauvoirt: „Sartre felmérte a veszélyeket, amelyek társainkat — fölöslegesen — fenyegették, ha meghosszabbítjuk a 'Szocializmus és Szabadság' létét. Egész október hó folyamán[50] vég nélküli vitáink voltak erről; az igazat megvallva önmagával vitatkozott, mert egy véleményen voltunk: puszta csökönyösségből felelősnek lenni valamelyik társunk haláláért, ezt egykönnyen senki sem bocsáthatja meg magának."[51] Végül is fájó szívvel lemondott a szervezetről, amely megszűnt létezni. Ebben a konfliktusban megint megjelenik a cselekedetek következményének fontossága, ami önmagában is túllépés a klasszikus elméleten, mert a választás értékét a hatástól teszi függővé. De ami még fontosabb, az az, hogy itt ráébred arra: cselekedeteim mást érintő hatásáért felelős vagyok még akkor is, ha az illető másik vállalja — például a szervezet létével járó — veszélyt. Felelősségelméletének változásai tulajdonképpen innét erednek.

A harmadik konfliktus hatása már valamivel áttételesebb, és ugyanakkor általánosabb kérdéseket is érint. Ez az egyéni vagy közösségi akció alternatívája, amely az egyén és közösség viszonyára általában utal, illetve végső soron a társadalmi problematikát hozza felszínre. Sartre-t a közösség különben is régóta vonzza, ez bizonyos fajta kizártság-érzésében mindig érezhető, s leg-

[46] Vö. uo. 504., 508., 513. stb. o.
[47] Sartre: Sit. III. 31. o.
[48] Uo. 37. o.
[49] Pld.: A *Les Mouches* ellenállásra buzdító mű volt, amelyet a megszállók szolgálatába állított színházak adtak elő.
[50] 1941-ről van szó.
[51] de Beauvoir: La force de l'Âge. 514. o.

alábbis az individuális szemléletének és az individualista magatartásának színezője. A kapcsolat a közösséghez ezt a lappangó hiányérzetet hozta felszínre. Mindennek legékesebb bizonyítékát *A szavak*ban találhatjuk meg, akkor, amikor a kizártságról,[52] vagy pedig amikor a társak által történő befogadásáról[53] ír. Még kifejezőbb az a részlet, amely különben arra is utal, hogy miért éppen a minket érdeklő időszakban kerül ez a kérdés újból előtérbe. A mozi élményéről ír: „a nagyon vegyes közönséget egyesítette valami, s mintha nem is ünnepély, hanem katasztrófa tette volna; az etikett meghalt, s ezzel végre leleplezte az emberek közti igazi kapcsolatot, az egymáshoz ragaszkodást. Meg is utáltam a szertartásosságot, s megszerettem a tömeget; sokféle tömeget láttam később, de soha nem éltem át ezt a mezítelenséget, minden egyes embernek az egészbe való, ilyen fenntartás nélküli jelenlétét, ezt az éber álomhoz hasonló állapotot, az 'embernek lenni' veszélyeinek e homályos tudatát — egészen 1940-ig a XII D. számú németországi hadifogolytáborig."[54] Ugyanerről az élményről Beauvoir így ír: „Szembenállva a németekkel, az együttműködőkkel és a közömbösökkel, akikkel mindennap összecsaptak, a hadifogolytábor antifasisztái egyfajta, különben igen szűk testvériséget alkottak, amelynek tagjait egy implicit eskü fűzte össze: nem meghajolni, minden koncessziót elutasítani."[55] Kiszabadulva, Párizsba visszatérve „Sartre sajnálattal mondott le a fogolyélet feszültségéről és egyértelműségéről."[56] Az alapvető problémát kiélezte az a tény, hogy a közösség keresése a megszállás körülményei között Sartre számára az ellenállásba bekapcsolódással fonódott össze. De éppen ezen a ponton lép előtérbe az eredményesség is — mert a közösség megtalálása egyúttal az ellenállás cselekedetté válásának és végső fokon hatékonyságának lehetőségét jelentette. Ugyanakkor a probléma megfordítva tekintve még súlyosabb, és még kifejezőbben mutatja a helyzetet. *A Legyek*ben mondja Oresztész: „Óh, ha lenne egy tett, egy tett, amely polgárjogot adna közöttük [mármint Argosz lakói között], ha birtokba vehetném — akár egy bűntettel — emlékezetüket, félelmüket és reményeiket, hogy kitöltsem az űrt a szivemben, még ha ezért anyám is kellene megölnöm . . ."[57] A tett és a valahová tartozás szétválaszthatatlan. Jellemző az is, amit Élektra szavaira — „senkinek sincs itt rád szüksége" — Oresztész válaszol: „Ez az egyetlen esélyem . . . Érts meg, valahová tartozó ember akarok lenni, ember az emberek között."[58] Igaz, a darab végén Oresztész elhagyja Argoszt, nem él a megszerzett joggal. De a tett visszavehetetlen, és így a valahová tartozás is már visszavonhatatlan.

Emlékeztessünk megint a *Szocializmus és Szabadság* kapcsolatkeresésére és a sikertelenségéből fakadó feloszlatására, valamint arra is, hogy Sartre később a meglevő ellenállási formákba kapcsolódott be: elsősorban írásaival. Csak egy példát: *A Legyek* felhívást tartalmazott a fegyveres harcra, és a pétainisták hirdette egyetemes bűntudat legyőzésére szólított fel. Az ellenállásnak ez a tapasztalata közvetlenül átformálja az elkötelezettség gondolatát is. *A Lét és a Semmi*ben ez még éppen olyan elméleti jellegű megállapítás volt, mint a felelősségre vonatkozó, éppen úgy elzárkozott a tett elől, mint a felelősség az

[52] Vö. A szavak. 129—130. o.
[53] Vö. Uo. 216. o.
[54] Uo. 116—117. o.
[55] de Beauvoir: La force de l'Âge.
[56] Uo.
[57] Théatre, I. (Párizs 1961.) 29. o.
[58] Uo. 68. o.

etikum elől. Az elkötelezettség most már nem a választás, hanem a tett szükségességét jelenti, és következményeinek a vállalását. Ez jut szóhoz Oresztész magatartásában is, de utalhatunk *A szabadság útjai* c. regényre, ahol Mathieu így elmélkedik: „Mindent, amit teszek, hiábavalóan cselekszem; azt lehetne mondani, hogy elrabolják tettem következményeit, minden úgy történik, mintha lépésemet mindig visszavehetném. Nem tudom, mit nem adnék egy visszavonhatatlan tett elkövetéséért."[59] Az egyik következmény — megbontva az elméletet — a cselekedet fontosságát emeli ki, és ez eltávolodás attól a nézettől, amely szerint az embert puszta választása tenné valamivé. Ugyanakkor megerősödik a közösséghez tartozás vágya is, és ez mindjobban ostromolja *A Lét és a Semmi* szemléletének individualista alapjait — egyelőre anélkül, hogy szét tudná őket vetni. (Ezt is *A Legyek*kel lehet bizonyítani.) Végül — harmadsorban — az erkölcs kérdését érinti a cselekedet kettős értékének és az erőszak szükségszerűségének felismerése. Élektra mondja: „Az erőszakkal kell őket meggyógyítani, mert a rosszat csak egy másik rossz győzheti le."[60] A gyilkosság elkövetése után pedig Oresztész így szól: „Megtettem az *én* tettemet, Élektra, és ez a tett jó volt."[61] A megszállás körülményei, a fegyveres küzdelem igaz volta szükségképpen felbomlasztotta az abszolút morált is.

A közösség keresése már önmagában is a társadalom felé fordulást jelentette. Ez azonban — mint a fentiek is tanúsítják — sajátos jellegű volt: az aktivitásnak még csak főleg az igényében kristályosodott ki. De még így is visszahatott a választáselméletére. Ezt a sajátos jelleget érdekesen megvilágítja az, amit Sartre a későbbiekben a kollaboránsokról ír. Felveti ugyanis a kollaboracionizmus társadalmi okainak kérdését, s megállapítja: „A kollaboránsok többsége — ez tény — a burzsoáziából került ki."[62] Ugyanakkor azt is fejtegeti, hogy „A valóságban a kollaboráció a dezintegráció ténye, és minden esetben egyéni elhatározásból eredt, nem osztályálláspontból."[63] Amikor itt az egyéni felelősségre utal, akkor ez a felelősség már világosan etikai tartalmú. Egész cikkében viszont erősen aláhúzza, hogy a jelenség társadalmi kerete a burzsoázia eszmei bomlása volt. Ennek ellenhatásaként jelentkezett, hogy „a kollaboráns egy szigorú és feudális rendről látszik álmodni; mondottuk, ez a közösség dezintegrált tagjának nagy asszimilációs álma."[64] Ne feledjük, hogy Sartre maga is a polgárságtól elszakadt polgár, aki tehát szintén a polgárság dezintegrációjából nőtt ki. Ha ebben a helyzetben az eszmei kohéziót helyezi előtérbe, azzal saját magának is támaszt akar teremteni. És majdnem bizonyos, hogy a tettet mint közösséghez kapcsolódó erőt, mint súlyt adó tényezőt is ugyanezért követelte és kereste.

E finomabb lélektani összefüggéseken kívül azonban vannak olyanok is, amelyek nyíltabban utalnak a társadalmi lét, a társadalmi küzdelem fontosságának meglátására. S azok között a tényezők között, amelyek a sartre-i koncepció bomlását megindítják, talán ez a leglényegesebb. Végeredményben azt is mondhatjuk, hogy az eddig vizsgált konkrét esetekben is — legalábbis mint mögöttesen ható erő — valójában mindig ez a mélyebb tényező jutott szóhoz. A megszállás évei végtére is éppen azt mutatták meg Sartre-nak, hogy

[59] Les chemins de la liberté. I. L'Âge de Raison. Párizs. 1962. 439. o.
[60] Théatre. I. 63. o.
[61] Uo. 91—92. o.
[62] Sit. III. 45. o.
[63] Uo. 46. o.
[64] Uo. 58. o.

egyáltalán nem mindegy az, milyen szituációban él az ember. Nem mindegy az, hogy fasizmus van-e vagy sem, és következésképpen a szituációk nem lehetnek egyenrangúak. A megszállás tehát egy egész sor olyan tanulsággal járt, amelyek a sartre-i koncepciót megbontották, és az említett vonatkozásokon kívül a szabadságra vonatkozó elméletnek is szükségképpen meg kellett változnia. Ha tehát összegezni akarunk, azt kell mondanunk, hogy az alapvető tanulság: a tett fontossága, az egyéni körből való kilépés szükségessége, az individuális és fenomenológiára épülő abszolút morál ki nem elégítő volta, a társadalom megértésének szükségessége és a társadalmi küzdelem fontossága. A tett eredményességének igénye következményekkel jár: annak a közegnek az ismeretét igényli, amelyben megvalósul, tehát a társadalom ismeretét. E tanulságok az egzisztencialista elmélet lényegét bomlasztják. Jellemző, hogy Sartre az egzisztencializmust a felszabadulás után már olyan filozófiának tekinti, amely az egyénből indul ki: „ami közös bennük, az egyszerűen az a tény, hogy úgy vélik, az egzisztencia megelőzi az esszenciát, vagy ha úgy tetszik, a szubjektivitásból kell kiindulni".[65] Ez a jellemzés eltávolodást jelent a klasszikus egzisztencializmustól, *A Lét és a Semmi*-től is — mert ott nem pusztán az egyénből való kiindulásról, hanem ennél sokkal többről, a szubjektivitáson belül maradásról volt szó. Azt is mondhatjuk, hogy az egyén világa megszűnt számára egyetlennek lenni, csupán kiindulóponttá vált. Az egyénnek csak mint kiindulópontnak előtérbe állítása pedig önmagában már nem egzisztencializmus — s hogy Sartre még akkor is egzisztencialista, az nem ebből, hanem más nézeteiből következik.

Az tehát, ami a bomlás folyamatát elindította, ami az elméletben levő ellentmondásokat pozitív irányba mutató mozgásba lendítette, az a történelmi felelősség valósága és vállalása. Ezt elárulja Sartre maga is: „Mindezek a szerzők[66] életük egy sajátos helyzetében felmérték az írók felelősségét. A megszállás megtanított minket a mienkre."[67] Sartre vállalta ezt a felelősséget, és burzsoáellenessége, szabadságszeretete az antifasiszta táborba vezette őt. Egész további fejlődésének ez a kiindulópontja.

ПОПЫТКА МАРКСИСТСКОЙ ОЦЕНКИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ САРТРА «БЫТИЕ И НИЧТО»

Задор Тордаи

Работа представляет собой часть книги автора о Сартре и подытоживает результаты его анализа "L'être et le Néant". Относительно метода Сартра автор — анализируя выведенные из cogito заключения — показывает, что Сартр не исчерпал темы, ибо в ином случае он пришел бы к установлению общественного характера индивидуума. Далее исследуется роль спекуляции в концепции Сартра, а также связь ее с феноменологическим подходом. Заключения относительно индивидуального воззрения выводятся из исторического развития Сартра. Далее автор указывает на то, что в отношении содержания концепции за попыткой Сартра подняться над материализмом и идеализмом скрывается по сути дела стыдливый идеализм. Автор подробно анализирует общественные реляции сартровской теории свободы и в особенности реакцию на нее в 1945—46 гг. Особо останавливается автор на проблеме абсурдности, исходя из положения о том, что человеческое бытие не обладает каким бы то ни было полученным извне смыслом. В заключительной части работы дается анализ тех моментов, которые представляют собой первые признаки

[65] Ex. Hum. 17. o.
[66] Voltaire a Callas-ügyben, Zola a Dreyfuss-ügyben, és Gide a kongói ügyben.
[67] Sit. II. 13. o.

распада классического сартровского экзистенциализма. Так в связи с конкретным положением, в котором Сартр находился во время войны, отношение теории и практики анализируется с точки зрения морали и ответственности, затем на основании исследования взглядов на поступок, а также отношения к общности показываются начала разложения концепции Сартра.

AN ATTEMPT TO EVALUATE SARTRE'S BEING AND NOTHINGNESS FROM A MARXIAN STANDPOINT

by *Z. Tordai*

This study is part of the author's work on Sartre summing up the results of analyses of L'être et le Néant. In it the author proves by his analysis of the conclusions based on the *Cogito* and concerning Sartre's methods that Sartre did not fully exhaust this topic for otherwise he would have reached the social character of the individual. In the following he examines the role of speculation in Sartre's conception and also its relation to the phenomenological approach. Concerning the individual view the author's conclusions are based on Sartre's historical development; then in connection with the content of the conception he explains that Sartre's claim according to which idealism supercedes materialism conceals a prim idealism. The author gives a detailed analysis of the social relations of Sartre's theory of freedom and especially the reaction to it in 1945—46. The author separately treats the problem of absurdity beginning with the thesis that human existence has no external meaning whatsoever. In the last part of the paper the author studies those moments which first mark the collapse of Sartre's existentialism. Thus in connection with the concrete circumstances under which Sartre lived during the war he analyzes the relation of theory and practice in view of morality and responsibility, then on the basis of the examination of views about action and the relation to the community he proves the beginning of the decline of Sartre's thought.