

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 126

Adrián Bene

Egyén és közösség

Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*
című műve a magyar recepció tükrében

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston Seminaarinmäellä salissa P310
lokakuun 8. päivänä 2009 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Humanities of the University of Jyväskylä,
in Seminaarinmäki, hall P310 on October 8th, 2009 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2009

Egyén és közösség

Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*
című műve a magyar recepció tükrében

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 126

Adrián Bene

Egyén és közösség

Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique*
című műve a magyar recepció tükrében



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2009

Editors

Tuomo Lahdelma

Department of Art and Culture Studies/Hungarologia, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Marja-Leena Tynkkynen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

Editor in Chief Heikki Hanka, Department of Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Karonen, Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Paula Kalaja, Department of Languages, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, University of Jyväskylä

Tarja Nikula, Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä

Raimo Salokangas, Department of Communication, University of Jyväskylä

Technical editor: Gergely Dusnoki

ISBN 978-951-39-3692-1 (nid.), 978-951-39-5140-5 (PDF)

ISSN 1459-4331

Copyright © 2009, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2009

ABSTRACT

Bene, Adrián

Individual and Community. Jean-Paul Sartre's *Critique of Dialectical Reason* in the Mirror of the Hungarian Reception

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2009, 230 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities,

ISSN 1459-4323 (nid.), 1459-4331 (PDF); 126)

ISBN 978-951-39-3692-1 (nid.), 978-951-39-5140-5 (PDF)

English summary

Diss.

The aim of my dissertation is to show that the philosopher Jean-Paul Sartre played a transitional role between modernity and postmodernity. I analyze the misunderstandings and ideological distortions in the reception of his oeuvre, especially in the *Critique of Dialectical Reason*. Pointing out the relations between ideology and philosophy I focus on the Hungarian reception, based on historical-dialectical materialism in the decades of state socialism.

My approach is a hermeneutic one: while mapping out Sartre's philosophical context, I also reflect upon my own horizon. The interdisciplinarity of my enterprise comes from the topic being studied, therefore I had to use several theoretical tools: the history of philosophy combined with ideological criticism, discourse analysis, cultural studies and reception aesthetics.

First, I place Sartre in a philosophical context, analyzing the key concepts of his thinking. The central problem of late Sartre was that of the relation between individual and community which is related to questions of alienation and estrangement. These are also the main problems of today's society with its atomized individuals.

After clearing the historical backgrounds of such concepts as individual, community, history and freedom in Enlightenment and Modernity, I review the influence of Kierkegaard, Hegel, Husserl and Heidegger on Sartre. This sheds light on the fact that Sartre's conception of individual freedom is rooted in intersubjectivity. Thus the common interpretation of Sartre's subjectivism as an idealism, even solipsism, could be queried.

After World War II Sartre emphasized the importance of situation, responsibility, and commitment in the background of individual choice and freedom. He postulated that man is conditioned (but not strictly determined) by his social, historical, and cultural context. Sartre became Marxist but retained his independence. Sartre's communist critique was extremely offensive, because of his philosophy of freedom and methodologic individualism. György Lukács was one of the prominent figures of the attack, and his opinion was canonized in the Hungarian reception until the 1980s. The second part of my dissertation attempts to connect discourse analysis and ideological-philosophical contextualization, and thus reveal the hidden ideological preconceptions in philosophical texts.

Keywords: philosophy, existentialism, Sartre, Lukács, Marxism, phenomenology, ideology, culture, hermeneutics, reception, canonization, discourse analysis, social theory

Author's address Adrián Bene
University of Jyväskylä
beneadrian@gmail.com

Supervisor Professor Tuomo Lahdelma
Department of Art and Cultural Studies
Hungarian Studies
University of Jyväskylä, Finland

Rewievers Professor Gergely Angyalosi
University of Debrecen
Hungary

Professor Péter Egyed
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca/Kolozsvár
Romania

Opponent Professor Péter Egyed
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca/Kolozsvár

TARTALOMJEGYZÉK

ABSTRACT

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

1. BEVEZETÉS	7
1.1. Ismeretelméleti és módszertani keret.....	7
1.2. Önreflexió: a jelen horizont	8
1.3. Interdiszciplinaritás	10
1.4. Problémafelvetés, tézis.....	12
1.5. Terminológiai-fordítási megjegyzések, rövidítések	13
2. KONTEXTUS/HORIZONT.....	15
2.1. Metaelméletek	15
2.2. Társadalomelméletek	22
2.3. Kierkegaard és a „három H” hatása.....	26
2.4. Én, Magam és a világ.....	29
2.5. A nyugati marxizmus – tárgyasulás, eldologiasodás, elidegenedés	53
3. KULTÚRA ÉS IDEOLÓGIA	62
3.1. Kultúra és identitás.....	63
3.2. A kultúra meghatározása.....	65
3.3. Az ideológia.....	72
4. A KORTÁRS RECEPCIÓ.....	90
4.1. Kommunista támadások	92
4.2. Heidegger és Sartre két malomban	94
4.3. Metafizika és kontingencia	97
4.4. Elutasítás	100
4.5. Lukács György harca az egzisztencializmus ellen.....	103
4.6. A „Sartre-hamisító” és az „Ultrabolshevik”: egy szakítás története.....	112
5. DIALEKTIKA ÉS STRUKTÚRA	125
5.1. Sztálin fantomja.....	125
5.2. Struktúra és szubjektum	128
6. A CRD ÉS FOGADTATÁSA.....	139
6.1. A módszer kérdései	139
6.2. Théorie des ensembles pratiques	141
6.3. Kritikák és csend	148
6.4. Sartre-összkép: hatás és hatástalanság.....	163
7. A MAGYAR SARTRE-RECEPCIÓ	165
7.1. A „létező szocializmus” ideológiája.....	165
7.2. A hivatalos filozófia.....	170
7.3. A magyar Sartre-kép.....	180
7.4. Recepció és ideológia.....	183
8. ÖSSZEGZÉS	214
SUMMARY	216
FELHASZNÁLT IRODALOM	221
NÉVMUTATÓ	228

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Elsőként feleségemnek, Noéminek tartozom köszönettel, amiért éveken át megteremtette a lehetőséget számomra, hogy kutassak és írjak.

Köszönöm Thomka Beátának és Tuomo Lahdelmának a bizalmat, a támogatást és a lehetőséget, hogy ösztöndíjasként Jyväskyläben tölthettem hat hónapot. Kutatásaim összegzéséhez, a disszertáció megírásához nélkülözhetetlen segítséget jelentett számomra ez az időszak. Egyúttal köszönöm munkahelyem, a bólyi Montenuovo Nándor Szakközépiskola, Szakiskola és Kollégium vezetésének, hogy ehhez fizetés nélküli szabadságot biztosítottak.

Köszönöm tanárain és kollégáim tanácsait, amelyeket a Pécsi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájában és a Jyväskyläi Egyetem Hungarológia Doktori Iskolájában kaptam. Köszönöm bírálóim, Angyalosi Gergely és Egyed Péter támogató észrevételeit.

Végül köszönöm a szöveggondozásban nyújtott segítséget Lőrincz Noéminek, Böhm Gábornak, Veera Rautavuomának, Dusnoki Gergelyné Ildikónak és szerkesztőmnek, Dusnoki Gergelynek.

Pécs-Jyväskylä, 2009. szeptember 28.

1. BEVEZETÉS

„ha idézünk, értelmezzünk is”
(Lukács György:
Történelem és osztálytudat)

1.1. Ismeretelméleti és módszertani keret

Minden múltbeli szellemi alkotás megértésére – tehát nem csak az esztétikai, hanem a filozófiai művekére is – igaz az, hogy a múltmegértés egyúttal, a jelenbe való integrálás révén, önmegértés. Ennek három lépése: az eredeti elváráshorizont rekonstrukciója; a sajátom elkülönítése ettől; végül az összekapcsolás, aminek feltétele a mi világunk kérdése, amire válaszként érthető a szöveg.¹ Olyasfajta hermeneutikai olvasatot kívánunk tehát adni Sartre-ról, mint amelyet Heller Ágnes kísérelt meg Marxszal kapcsolatban: „a szöveget elolvassuk, s közben tudatosan elgondolkozunk a saját tapasztalati horizontunkon felmerült problémákon. Ebben az esetben nem kell sem teljesen elutasítani, sem teljesen elfogadni azokat a kérdéseket és megoldásokat, amelyekről a jelenben racionálisan gondolkozhatunk.”²

Jelen esetben ezt megnehezíti egy kétségtelen törés, amely ugyan nehezen definiálható pontosan, de kétségtelenül létrejött az 1950-es és az 1990-es évek között. Sartre egy fél évszázaddal ezelőtti filozófiai teljesítményének és hatásának megértése és értékelése közben nem egyszerűen avval a nehézséggel találjuk magunkat szembe, hogy az eltelt időszakban rohamosan változott az életforma, a gondolkodásmód, a gazdasági, technikai, politikai, intézményi és szellemi környezet és ennek következtében gondolkodásunk egész kerete. Mindez a távolság a korabeli kontextus tanulmányozásával részlegesen áthidalható, nem feltétlenül akadály a megértésnek. Egy lényeges szakadék, *coupure* is van azonban a 20. század középső harmada és a vizsgálódás 21. századi jelen

¹ Kulcsár-Szabó Ernő: A szöveg mint recepcióesztétikai probléma. *Literatura* 1991/2. 127-139. (itt: 128.)

² Heller Ágnes: Marx és a modernitás. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002. 133-155. (itt: 134.)

ideje között. Ezt az episztéméváltást próbálja felmutatni minden különbségtétel a modernitás és a posztmodern között, legyenek ezek bármennyire heterogének és pontatlanok. Korunk a modernitásra mint meghaladott előzményre a fölényes objektivitás tudatában hajlamos tekinteni, elmarasztalva azt racionalizmusáért, holizmusáért, evolucionizmusáért, ám anélkül, hogy az ezek által felvetett problémákat megoldaná. Világunk kontingenciáját elfogadni, a társadalmi atomizálódással együtt, még nem jelenti a modernitás korlátainak meghaladását. Ezt a fajta egyoldalúságot a marxista Sartre dialektikátlannak nevezte volna. Véleményem szerint Sartre második pályaszakasza egyfajta köztes helyzetet foglal el, ezért alkalmas lehet a két horizont közötti közvetítésre, olyan formában, hogy alapproblémái elemzésével szembesülhetünk annak tényével, hogy saját korunk alapkérdése is az egyén és a közösség kapcsolata. Ezen keresztül pedig az elméleti önreflexió szükségessége is egyértelművé válik a filozófiai-tudományos diskurzusok önértelmezésére vonatkozóan: ha az objektivitásba vetett hittel képtelenek vagyunk is végképp leszámolni, mégis csak át kellene gondolni, hogy valóban csupán a leíró elemzés lehet-e a feladatunk, vagy pedig igenis vállalni kell a célkitűzés elkötelezett feladatát, felvállalva az ideologikusság ódiúmat, ahogyan ez Sartre-ra és a marxizmusra egyaránt jellemző, és mai megítélésük szempontjából is döntő tényező.

Sartre – Lukács Györggyel együtt, utolsókként a jelentős teljesítményt létrehozó modernkori filozófusok között – minden eklektikussága mellett törekedett az egységes és perspektivikus világrépre. Szembesült azonban ennek nehézségeivel, amit az elméleti építményén megfigyelhető rések (a történelem értelmével kapcsolatban például) jól mutatnak. Ezek a rések már az egészelvűség repedései, de ő még keresi „az” értelmet, szöges ellentétben annak fallogocentrizmusként való derridai leminősítésével. Ez a filozófia önértelmezésének kérdésével függ össze: vállalja-e célok kijelölését, vagy minden ilyen feladatot hagyjon meg az ideológiáknak, hiteknek, és törekedjen az ezektől való mentesítésre. Társadalomfilozófiáról lévén szó, megfontolandó Alex Callinicos figyelmeztetése: a társadalomelmélet nem lehet mentes a politikától, mert az elemző mellett normatív funkciója is kell, hogy legyen,³ a politika szót itt tágan, inkább a megértésben rejlő, a múlt és a jelen felől a jövőbe mutató értelemadásként fogva fel.

1.2. Önreflexió: a jelen horizont

A marxizmus politikai és elméleti diszkreditálódásával az „objektív”, leíró álláspont vált elfogadottá a filozófiában. Korunk az analitikus filozófia kora. Ez magyarázza, de nem indokolja a tényt, hogy Sartre recepciója nem tükrözi azt az úttörő szerepet, amelyet az egyén és a közösség problémájával birkózó Sartre-nak tulajdonítanunk kellene. A mai szemmel korszerűtlennek tűnő racionalista intenciók ellenére az alapproblémák nagyon is elevenek, így még a megoldási kísérletek esetleges zátonyai is tanulságosak.

³ Callinicos, Alex: *Social Theory: A Historical Introduction*. Polity Press, Cambridge, 1999. 5.

Erre utalnak a posztmodern szociológia klasszikusainak Sartre-remineszcenciái. Sartre egzisztencialista marxizmusának vitákat kiváltó individualista kiindulópontja, és az, hogy az osztály helyett csoportban gondolkodik, feltűnően összecseng Ulrich Beck reflexív modernitás-elméletének alapvetéseivel. Eszerint korunk (a könyv 1986-ban íródott) jellemzője, hogy az egyéneknek maguknak kell dönteniük egész életükről; nem csak a hagyomány, hanem az osztálystruktúra, a munkamegosztásban elfoglalt hely sem vezérel többé – olvashatjuk az angol kiadás bevezetőjében.⁴ Beck az individualizációról írva mintha Sartre nézeteit visszhangozná a választásról és a tervről:⁵ az emberek egyre szabadabbá válnak az ipari társadalom formáitól, az osztálytól, a rétegtől, a családtól, a nemi szerepektől; így életüket már nem ezek a keretek szabják meg. Egyénileg kell kitalálniuk és megvalósítaniuk saját élettörténetüket.⁶ Zygmunt Bauman pedig a választás etikai oldalát taglalja részben Sartre, részben inkább Lévinas szellemében, elvetve a szituációtól független, elvont-általános etikai kódexet. Szerinte a Beck által vázolt posztmodern nézőpont arra hívja fel a figyelmet, hogy mindig erkölcsi választás elé vagyunk állítva, szembesülve a másikért való felelősséggel, a számára való lét állapotában.⁷ Az a rögzített erkölcsi kódex, amely szerint mindenről előzetesen eldönthető, hogy jó vagy rossz, a modernitás teremtményeként lepleződik le.⁸ Nincsenek többé általános elvek és abszolút igazságok.⁹ Nincsenek előre kijelölt utak, mi járjuk ki azokat.¹⁰ A morál kontingens, nem alapozható egy etikára, nincs többé irányjelző.¹¹ Az *Exisztencializmussal* való párhuzam egyértelműen tetten érhető. Sartre egy konkrét döntéskényszerrel kapcsolatban írja: „Ki tud erről a priori dönteni? Senki. Egy írott erkölcs sem tudja megmondani.”¹² Nem mellesleg Baumannak a Nietzsche önmegerősítő moráljára való hivatkozásai annak kapcsán, hogy az embernek saját eszére és akaratára kell hagyatkoznia, rávilágítanak Sartre Nietzsche-gyökereinek fontosságára. Anthony Giddens is kiemeli, hogy a késő-modernitásban az önazonosság nem készen kapott, hanem folyamatos, reflexív törekvés, feladat, választási kényszer.¹³ Ez megint csak középponti tétele Sartre gondolatvilágának: „az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a

⁴ Lash, Scott – Wynne, Brian: Introduction. In: Beck, Ulrich: *Risk Society. Towards a New Modernity*. Transl. Mark Ritter. Sage, London – New Delhi, 1992. 1-8. (itt: 3.)

⁵ A francia *projet* szó mint *pro-jet*, előrevetülés, heideggeri hatást tükröz Sartre egzisztencializmusában, ez a kétértelműség magyarul nem adható vissza.

⁶ Beck, Ulrich: *Risk Society. Towards a New Modernity*. Transl. Mark Ritter. Sage, London – New Delhi, 1992. 87. (A könyv magyarul: Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernségbe*. Ford. Berényi Gábor, Kerékgyártó Béla. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég, Budapest, 2003.)

⁷ Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Blackwell, Oxford, 1995. 1.

⁸ I. m. 3.

⁹ I. m. 6.

¹⁰ I. m. 17.

¹¹ I. m. 18.

¹² Sartre, Jean-Paul: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. (Reprint, az eredeti kiadás: Studio, 1947.) 49-50.

¹³ Giddens, Anthony: *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge, 1991. 5.

világban és csak azután definiálja önmagát (...), olyan lesz, amilyené önmagát alakítja.”¹⁴

Megjegyzendő, hogy a sartré-i gondolkodást kevésbé érintő (talán a poszt-kolonializmus lehetett volna egy ilyen jellegű kiindulópont) nyelvi, narratív és kulturális fordulatok fontos alapjait képezik a mai társadalomtudományi szemléletmódnak. Jelen sorok írójának horizontja is ezekbe ágyazódik. Ez a szembesítő szándék magyarázza, hogy a későbbiekben a Sartre elméletében éppen hogy kifejtetlen kulturális-ideológiai dimenziót szükségesnek tartom áttekinteni.

Emellett említük meg, hogy az értelmezői pozíciót szükségszerűen számos személyes mozzanat határolja be, ezek pedig kijelölnek egy személyes perspektívát, amely nem tekintheti magát kora reprezentánsának, de része annak. (Alvin Gouldner reflexív szociológiájának alaptézise a jelen kutatás tárgyára és módszerére is érvényes: az elmélet nem lehet mentes a személyes és politikai relevanciáktól.) Nem hiheti elemzéséről, hogy objektív, de nem is tekinti a személyességet az érvényes következtetések gátjának. Egyszóval tőkét kíván kovácsolni a szubjektív nézőpontból, amikor dialógusba próbál bocsátkozni a marxista Sartre-ral, művének megértésén keresztül saját korára kérdezve rá. Az elemző tehát tudatában van munkája hermeneutikai evidenciáinak, ezért nem tekinthet el a saját pozíciójára való reflexiótól sem, miközben *A dialektikus ész kritikájának* [Critique de la raison dialectique – a továbbiakban CRD] horizontját próbálja rekonstruálni és összevetni a sajátjával.

1.3. Interdiszciplinaritás

Értelmezői kísérletem során hermeneutikai-recepcióesztétikai, tehát az irodalomtudományban ismert alapállásból egy (és előtte több más) filozófiai szöveget elemzek, amelynek a megértéséhez szükséges gyökereket és a korabeli diskurzusokat nem csupán a filozófia, de a társadalom- és a történetelmélet terén is szükséges feltérképezni. A korabeli politikai viszonyok által is meghatározott ideológiai vitákat pedig köztudottan nehéz elválasztani a hidegháború éveinek szellemi életétől, különösen igaz ez az 1950-es évek Franciaországára. A kontextus heterogenitásából is eredő interdiszciplinaritás valójában a különböző tudományágak közötti összefüggésből ered az egyén és a közösség, illetve az ezek kapcsolatával lényegileg összefüggő történelem tekintetében. Ugyanakkor nem vállalkozom a korabeli horizont széleskörű bemutatására, nem ez munkám célja, és szükségtelen is lenne, hiszen mások ezt már elvégezték. Csupán azokat a kérdéseket emelem ki, amelyek fontosak a jelen horizont(om)hoz való kapcsolódási lehetőségek szempontjából.

Meríték ugyan Foucault és az általa inspirált kritikai diskurzusanalízis-irányzatok belátásaiból, de előbbi elméletét nem tekintem alapállásnak, inkább a sartré-ival szembesíthetőnek, különösen a meghatározottság vs. egyéni szabadság (a „humanizmus”) tekintetében. Másrészt az általam tárgyalt probléma kontextusa szempontjából hasznos kérdésirány, hogy miből áll az adott helyen és időben érvényes tudás (ha a fogalom túl általános is), hogyan tesz

¹⁴ Sartre, Jean-Paul: *Existencializmus*. Ford. Csatlós János. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. (Reprint, az eredeti kiadás: Studio, 1947.) 36-37. (a továbbiakban: EH)

szert érvényességre, hogyan alakítja a „szubjektumokat” (ha a fogalom által tükrözött megközelítést vitatom is), hogyan adódik tovább. Részben tehát ideológiakritikáról van szó, de kevésbé az eredeti materiális formájában, mint inkább az eszmetörténet és az újhistorizmus módszere szerint: a szövegeket társadalmi-történelmi kontextusban értelmezem, még ha csak részlegesen vállalkozhatom is arra, hogy ezáltal feltárjam „azokat az irreflexív föltételezéseket, amelyek egyaránt strukturálják és behatárolják a racionális diskurzus vagy koherens reprezentáció lehetőségét”¹⁵ (Márkus György ideológiakritika-meghatározása értelmében). Természetesen szó sincs a vizsgált szövegek tartalmának a szerző osztályhelyzetéből való magyarázatáról mint „ideológiakritikáról”, ezt csak mint az ideologikus recepció módszerét fogom kritizálni.

A tárgyalt recepció folyamatok ideológiakritikai megközelítése egyben diskurzusanalízis is, tehát épít a diskurzus foucault-i elméletére. Különösen fontosak lesznek a kizáró diszkurzív gyakorlatok: a tagadás, a relativizálás, az elhallgatás, valamint az interdiszkurzivitás ténye. A Foucault számára oly fontos konstitutivitás viszont kívül esik elemzési keretünkön.¹⁶ A helyenként szükséges diskurzusanalitikai szoros olvasás leginkább Siegfried Jäger módszerét követi: az érvelésmódot, az érvelési stratégiákat, a belső logikát, az implicit tartalmakat, a közösségi kifejezésmódokat (metaforák, szimbólumok), a szóképzetet és a stílust, a sztereotípiákat, a hivatkozásokat veszi számba.¹⁷ A kritikai diskurzuselemzés négy terepe közül tehát esetünkben a filozófiai és a társadalomelméleti az elsődlegesek, amelyeket helyenként kiegészít a nyelvészeti, a kommunikációelméleti perspektíva azonban nem releváns.¹⁸ Az ehhez kapcsolódó, marxi eredetű ideológiakritika alkalmazása a marxizmusra általában antimarxista fegyver, de mint látni fogjuk, nem feltétlenül az, már csak azért sem, mert részben a marxizmuson belüli vitákat vizsgálunk.

¹⁵ Márkus György: Az ideológiakritikáról – kritikailag. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 1997/5-6. 919-955. (itt: 927.)

¹⁶ Vö. Jäger, Siegfried: Discourse and knowledge: Theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis. In: Ruth Wodak, Ruth – Meyer, Michael (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, London – New Delhi, 2001. 32-62.

¹⁷ Vö. Meyer, Michael: Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA. In: Ruth Wodak, Ruth – Meyer, Michael (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, London – New Delhi, 2001. 14-31. (itt: 25.)

¹⁸ Titscher, Stefan – Jenner, Bryan – Meyer, Michael – Wodak, Ruth, Vetter, Eva: *Methods of Text and Discourse Analysis: In Search of Meaning*. Transl. Bryan Jenner. Sage, London – New Delhi, 2000. 50.

1.4. Problémafelvetés, tézis

A kiinduló kérdés, hogy az emberek és az általuk alkotott társadalom viszonya hogyan közelítendő meg. Beszélhetünk-e az egyének által alkotott közösségről, vagy csupán kollektíváról, részei összegénél többet nem jelentő sorozatról? Ehhez kapcsolódva felmerül, hogy vajon nem túlzottan egyoldalú a széles körben elterjedt foucault-i megközelítés, amely a szubjektumot a rend általi alávetés felől közelíti meg. A háttérben a társadalomról való gondolkodás módszertani alapkérdése áll: az individualista és a holista kiindulópont vitája. Szélsőséges egyoldalúsággal vetve fel a problémát: a társadalom határozza meg az egyének gondolatait és tetteit, vagy az egyének határozzák meg az intézmények jellegét?¹⁹ Sartre és a marxizmus viszonyában is ez jelenti a neuralgikus pontot: a marxizmus hagyományosan holista, viszont Sartre egzisztencializmusának individualizmusa a liberalizmushoz közelíti felfogását.²⁰

A modernitás fő társadalomelméleti dilemmája: hogyan kerülhető el a társadalom széthullása atomizált egyénekre úgy, hogy az egyéni szabadságot is megőrizzük. Ez foglalkoztatja az individualista és a kollektivisták gondolkodókat egyaránt. Ennek a dialektikus viszonyoknak az ontológiáját kísérli meg kidolgozni Sartre a CRD-ben.

Az elemzés első lépése Sartre tárgyalt korszakának körülhatárolása, főbb jellemzőinek és problémáinak felvázolása. Ezután a filozófiai gyökerek és *A lét és a semmi*vel tetőző első pályaszakasz háttérének felvázolása következik. A kor kontextusának ideológiailag releváns diskurzusait vizsgálva már a jelenbe mutató analógiák is megfigyelhetők; a fogalomkészlet és a diszkurzív eljárások analízise saját horizontunk szerkezetét is megvilágítja, feltárva a Sartre-ral kapcsolatos recepciós anomáliákat. Céлом ennek tényszerű felmutatása mellett meghatározni azon okokat és körülményeket, amelyek bizonyos fokig általánosíthatóak, és így tanulságuk lehet a mai értelemben vett ideológiakritika és az inkább foucault-i, mint nyelvészeti diskurzuselemzés számára. Végül megvonom annak mérlegét, hogy mennyiben tekinthető Sartre a felvilágosodás tervezete örökösének (holizmus, univerzalizmus, karteziánizmus, evolucionizmus, nyelvfelfogás terén), illetve mennyiben haladja meg ezt, amikor általános törvények helyett a konkrét-egyedi helyzetekből indul ki, emberi természet helyett társadalmi gyakorlatról beszél. Ennek vizsgálatában tanulságos mozzanat az ideológiáról szóló diskurzussal szembesíteni a sartre-i gondolatokat. Ez egyúttal a sartre-i marxizmus mint marxizmus érvényességét is új megvilágításba helyezheti. Azt állítom, hogy Sartre második korszakának elméleti inkonzisztenciái elsősorban határhelyzetéből fakadnak, és ami a korabeli értelmezői horizontba nem illeszkedett, az lehet a mai újraértelmezés alapja. Márpedig az újraértelmezés szükséges, mivel a korabeli korszerűtlenségből fakadó meg nem értés reflektálatlanul áthagyományozódott, részben a történelmi-politikai és ideológiai körülmények változásának hatására (paradox módon: hiszen Sartre a modernitás szemével nem volt elég egységes, a marxizmus számára individualista volt, a posztmodern felől nézve viszont osztozik a modern gondolkodás

¹⁹ Bishop, Robert C.: *The Philosophy of the Social Sciences: An Introduction*. Continuum, London - New York, 2007. 151.

²⁰ I. m. 108., 222.

racionalista univerzalizmusában), másrészt a marxizmusnak az államszocialista politikai berendezkedések hanyatlásával párhuzamos diszkreditálódása Sartre marxizmusát is mumifikálta és diskurzuson kívül helyezte. Az egyén és a közösség viszonyának problémája napjainkban akuttá vált, az informatizált fogyasztói társadalom beteljesíteni látszik a Frankfurti Iskola pesszimista diagnózisát-jóslatát az atomizált és totálisan integrált-igazgatott szubjektumról. Itt az ideje, hogy kihátráljunk a zsákutcából és mérlegeljünk Sartre marxista elméletének mai hasznosíthatóságát. Abból indulok ki, hogy ez gyümölcsöző, mert vannak olyan kérdéseink, amelyekre Sartre marxizmusa válaszol. Itt elsősorban a történelem mint közös értelmezés és értelemadás koncepciójára gondolok, amely kapocs lehet az egyén és a közösség között.

1.5. Terminológiai-fordítási megjegyzések, rövidítések

Ahol az adott terminusnak létezik széles körben elfogadott magyar fordítása, illetve megfelelője, ott természetesen én is ezt használom. Ahol az adott szerző gondolatvilágában a köznyelvitől eltérő, vagy a szakterületen belül is speciális értelemben fordul elő a kifejezés, ott erre utalok, illetve legalább az első előfordulásnál szögletes zárójelben feltüntetem az eredeti kifejezést.

Bonyolítja a helyzetet, hogy nem mindig egységes a fordítói gyakorlat. Ilyen esetekben az egyik megoldást részesítem előnyben szövegemben, mint a foucault-i „diskurzus” esetében, a „diszkurzus” rovására (amikor *A diskurzus rendje*²¹ Török Gábor általi fordítását követem).

A dolgozat fogalomhasználata bizonyos esetekben az általam választott fogalmi keretet tükrözi. Mint már említettem, inkább egyénről, individuumból beszélek (fr. *individu*), mint szubjektumról, pontosan annak foucault-i felhangjai miatt. (Kivétel persze, ha éppen Foucault elképzeléseiről van szó.) Hasonló módon a közösség (fr. *communauté*) fogalmát használom – ha képzeletbeli derridai törlés alatt is, a premodern közösség fogalmától eltérően – a világ arendti közössége értelmében, az általánosabb társadalom helyett. Előbbit tekinthetjük az utóbbi egyén felőli vetületének is.

Ehhez kapcsolódnak az olyan sartre-i kifejezések, amelyek a magyarra nagyrészt még le nem fordított CRD-ben meghatározott értelemben szerepelnek, de a fordításból ez nem feltétlenül derül ki. Ilyen a praxis/gyakorlat, a széria/sorozat, a szerializálódás, a szerialitás/sorozati lét, az „inerte” (inert/tehetetlen) és az „impuissance” (tehetetlenség/képtelenség) viszonya, a pratiko-inerciális/gyakorlati-tehetetlen, a socialité (társiasság/társadalmiság), vagy a sokszínű filozófiai használatban meglehetősen elkoptatott-kiüresített totalité (totalitás/ teljesség) és totalisation (totalizáció/be- ill. kiteljesülés ill. -ítés).

Ehhez hozzátehetjük, hogy a sartre-i fogalomkészletnek jelentős hegeli, husserli és heideggeri ballasztjai vannak, márpedig ezek magyar fordítása eleve problematikus, nem egységes. Újabban a nyelvi purizmus oltárán a fenomenológia alapfogalmának, az intencionalitásnak a speciális értelmét (noétikus-noematikus korreláció) is hajlamos elhomályosítani a magyar fordítói gyakorlat a „szándékoltság” alakjában. Lehetőség szerint, az olvashatóság érdekében

²¹ Foucault, Michel: *A diskurzus rendje*. Ford. Török Gábor. *Holmi* 1991/7. 868-889.

magam is a magyar nyelvű kifejezésmódot részesítem előnyben, de idáig nem megyek el.

A gyakran említésre kerülő Sartre-műveket az eredeti francia cím kezdőbetűiből álló rövidítésekkel jelölöm, ezt az első, teljes címen történő említés után szögletes zárójelben is jelzem.

CM: Cahiers pour une morale

CP: Les communistes et la paix

CRD: Critique de la raison dialectique (A dialektikus ész kritikája)

EH: Existentialisme est une humanisme (Exisztencializmus)

EN: L'Être et le néant (A lét és a semmi)

QM: Question de méthode (A módszer kérdései)

TE: La Transcendance de l'Ego (Az Ego transzcendenciája)

2. KONTEXTUS/HORIZONT

2.1. Metaelméletek

Modernitás és posztmodernitás

Először talán nem árt tisztázni, miben is áll az a szellemi változás, amelyről a fentiekben azt állítottuk, hogy Sartre értelmezésére és kanonizációjára is hatással van. Heller Ágnes szerint a modernitás mibenlétére vonatkozó elméletek közös nevezőjét képezi néhány alapjellemező, amelyek mindegyikét Marx fedezte fel, vagy fogalmazta át. „Ezek a következők: a modern társadalom dinamikus és jövőorientált; a gazdasági terjeszkedés és iparosodás alkotja legfontosabb jellemzőit. Jellegében racionális és funkcionalista. A tudás felhalmozásának alapja már nem a vallás, hanem a tudomány. A hagyományos társadalmi és egyéni szokások leomlanak, a hagyományos értékek elvesznek. Bizonyos értékek és normák egyre inkább univerzálissá válnak. Az alkotás és interpretáció kánonjai eltűnnek, végezetül a »jogos« és »igaz« fogalma pluralizálódik.”²² Mint látható, ezekbe a tételbe akár belefoglalható az általában a posztmodernitás jellemzőjeként megfogalmazott számos jelenség is: a technológiai fejlődés akcelerációja és az innováció kultusza; a mesterségesen gerjesztett fogyasztói szükségletekkel fenntartott, öncélú termelés; a térbeli és időbeli távolságokat felszámoló informatizált virtuális világ, az értékek egyéni privatizációja és relativizmusa; a multikulturalizáció és a globalizáció, az uniformizálódás, és még sorolhatnánk. Ez tükrözi a folyamatosság-szakadás vitát, amely a későmodernitásról beszélők és a posztmodernitás teoretikusai között húzódik. Számunkra ez a vita annyiban irreleváns, hogy Sartre, megközelítéstől függetlenül, határhelyzetet képvisel. Ezt tükrözik a „coupure”-t az ötvenes évek végére, a hatvanas évek elejére – a CRD keletkezésének idejére – helyező posztmarxista

²² Heller Ágnes: Marx és a modernitás. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002. 133-155. (itt: 134.)

Fredric Jameson szavai is, aki „az egzisztencializmust a filozófiában (...) a nagy modernista impulzus végső, rendkívüli virágzásának”²³ tekinti.

Az új korként felfogott posztmodern teoretikusaiként Jameson mellett elsősorban Daniel Bellt, Jean-François Lyotard-t, Jean Baudrillard-t és Richard Rortyt szokás emlegetni, háttérként többnyire idekapcsolva a posztstrukturalista-dekonstrukciós gondolkodásmód két fő képviselőjeként a rend és az értelem kollektív illetve egyéni konstruáltságára a figyelmet felhívó Michel Foucault-t és Jacques Derridát. Ezek ihletőiként említhetjük a sokféleképpen értelmezett *A német ideológiát* (erről a maga helyén szólunk bővebben) és Marx – hegei eredetű – belátását a jelenségek történelmileg és társadalmilag konkrét voltát illetően; vagy éppen az egységes és racionális, önmagának áttetsző szubjektum koncepcióját lebontó Freudot. Nagy hatást gyakorolt Nietzsche és Heidegger történelem-, erkölcs-, illetve metafizikakritikája és utóbbi hermeneutikai alapállása; valamint a késői Wittgenstein nyelvjátékelmélete is. A tudományos és filozófiai gondolkodásban az ebből kiinduló nyelvi-pragmatikai fordulatot aztán a narratív és a kulturális-kontextualista fordulat követte. Mindez korunkra azt eredményezte, hogy az örök, objektív, eredendő, egyetemes jelentések és a metanarratívák, „nagyelbeszélések” helyett a konkrét, egyedi (egyéni vagy közösségi), helyi jelentésadások kerültek előtérbe. Kész értelem helyett az értelemképződés mint folyamat jelenik meg. A problémátlan, egységes, áttetsző nyelvi/társadalmi/történelmi értelem (a fundamentalizmus és az univerzalizmus) delegitimációjának, a nyelvi megelőzöttség és a társadalomba-történelembe való beágyazottság hermeneutikai tudatának eredménye a felvállalt relativizmus, az értékek és értelmezések pluralitása. „A modernitás projektumai mind megvalósulni látszanak: az anyagi világ feletti uralom megvalósult, de egy olyan technikai világ révén, melyben az ember pont-tömeg; a megismerés hőse célba ért tehát, de ő maga alanyból tárggyá vált az üzenetek hálózatában; s legalábbis a cél, a világállam felé tart a szabadság hőse is, de az előbbieket miatt megrendül a világállam kettős támasza: az egyetemes morál és az államiság.” – összegzi Bujalos István.²⁴

Ha Sartre nem is vonta le többnyire azokat a tanulságokat, amelyek folytán a fenti szerzők nevéhez új fejezet kötődik az európai-amerikai gondolkodásban, számos közös kiindulópontot megfigyelhetünk. Sartre, az őt pályája első felében bizonyos szempontból jellemző karteziánizmus ellenére, az 1930-as évektől gondolkodásába beépítette Heidegger, később Marx és Freud tanait, az elvont általánossággal szemben a kontingenciát, a konkrét egyedit pedig éppen az ő egzisztencializmusa közvetítette legerőteljesebben Kierkegaard, Nietzsche és (talán) az amerikai pragmatizmus, valamint a fent említett gondolkodók között. Ami ezt elhomályosítja, az Sartre ragaszkodása a modernitás utópiáihoz és az egységes értelemre irányuló (elméleti korláttá transzponálódott) vágya, amely kiterjed a történelemre és a nyelvre is. (Még ha előbbi nem is rögzített totalitásnak tekintette, hanem a totalizációra irányuló folyamatnak, hasonlóan ahhoz, ahogyan az egyén tervével a helyzetét meghaladva ad értelmet az életének.)

²³ Jameson, Fredric: Posztmodernizmus, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája. Ford. Bánfalvi Attila. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófia Tanszéke, Debrecen, 1993. 109-150. (itt: 109.)

²⁴ Bujalos István: Néhány szó a posztmodernről. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófia Tanszéke, Debrecen, 1993. 3-11. (itt: 6-7.)

Felvilágosodás és Történelem

A felvilágosodást tekinthetjük a modernitás eszmerendszerének, ideológiájának. Nézzük, milyen jellemzői figyelhetők meg Sartre-nál! Foucault *A tudás archeológiájában* azt nevezi tudásnak, amin az ismereteink alapulnak, ahogyan meghatározódik a különbség igaz és hamis, megismerhető és megismerhetetlen között. Ez határolja be a lehetséges ismeretek körét.²⁵ Az empirizmus és a racionalizmus kibontakozását a „klasszikus” korhoz (17-18. század) sorolja, a „modern” kor (a 19. századtól) változtatása ehhez képest a homogén, univerzális ember mint egyetlen és állandó referenciapont fogalma.²⁶ A hatalom által az intézményeken keresztül létrehozott modern egyén szabványosított „tulajdonságait a modern filozófia és a társadalomtudományok aztán univerzálissá emelték”.²⁷ Szögezzük le, hogy Sartre már nem helyezhető el ebben az univerzalizmusban: számára nem létezik általános emberi lényeg, ezt többször is kifejtette. Az észhasználat, a gondolkodás és az ehhez társított egyéni autonómia viszont megfigyelhető nála (Kant *Mi a felvilágosodás?* című írásában az ész szabad használatát emelte ki kortünetként és feladatként). Amiként Foucault leírja, Baudelaire modern attitűdje már önmaga kitalálásává radikalizálódik. „Ez a modernség nem »felszabadítja az embert saját lényében«, hanem arra készíti, hogy vállalja önmaga létrehozásának feladatát.”²⁸ Részben ebben áll Sartre modernsége is; nem véletlenül szentelt egész könyvet Baudelaire-nek.

Témánk szempontjából a felvilágosodás legfontosabb jellemzője az egységes előrehaladó történelemben vetett hit, amely többnyire együtt jár az emberiség haladásába vetett hittel. Historizmus és racionalizmus összefonódását Ernst Cassirer Lessingtől eredezteti,²⁹ akinél már nem ellentétes a kettő, hanem előbbi az ész beteljesedésének terepe. A történeti korok egyediségére fogékonyabb Herder is egy egységes folyamat fázisainak látja a különböző történeti korokat,³⁰ Diderot és az enciklopédisták pedig a szellemi kultúra haladó jellegébe vetett hitükből származtatják a társadalmi rend egyre jobb formáit.³¹ Ehhez a tradícióhoz kapcsolódik a hegeli idealizmus és a marxi materializmus egyaránt. Hegel *A szellem fenomenológiájának* ismeretelméleti-logikai megközelítése szerint a szellem kibontakozása az abszolútum felé vezető út. Marx gazdasági-társadalmi kiindulópontja nagyobb szerepet juttat az empíriának, ám osztályharc-elméletének a jövő irányába való meghosszabbítása nem csupán utópikussá teszi ideológiáját, hanem a hegeli szellemet a proletariátus tudatává transzponálva egy előre kijelölt cél felé tartó beteljesülésként (az emberiség

²⁵ Vö. Szokolczay Árpád: Michel Foucault a modern társadalmak kialakulásáról. In: Foucault, Michel: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. MTA Szociológiai Kutató Intézete, Budapest, 1991. 22.

²⁶ Ld. i. m. 29.

²⁷ I. m. 33.

²⁸ Foucault, Michel: *Mi a Felvilágosodás?* Ford. Szokolczay Árpád. In: Uő: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. MTA Szociológiai Kutatóintézete, Budapest, 1991. 87-118., 101-102.

²⁹ Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz, Budapest, 2007. 251.

³⁰ I. m. 295.

³¹ I. m. 341.

felszabadítása) interpretálja a történelmet. Utóbbi esetében a gyakorlati törekvések a társadalom átalakítására érthetővé teszik ezt, ám ettől még elméleti szempontból sebezhető marad.

Karl Popper *A historicizmus nyomorúságában és A nyílt társadalom és ellenségei* című művében fejt ki, hogy mit ért historicizmuson. A társadalomtudományi gondolkodás azon törekvését nevezi így, amely szerint „a csoport történelmét, tradícióit és intézményeit kell tanulmányoznunk, hogy megérthessük és megmagyarázhassuk jelenlegi állapotát, s ha meg akarjuk érteni és talán előrelátni jövőbeli fejlődését”.³² Már e kiinduló meghatározás alapján is látható, hogy a fent említett elképzelések tárgyát képezik a popperi kritikának. Bírálatakat a szerző módszertani síkon kezdi meg: nem elégszenek meg az általuk vizsgált jelenségek leírásával, hanem a jelentésüket kutatják, intuitív módon (ezt nevezi Popper esszencializmusnak), ráadásul a történelmet olyan változásnak tekintik, amely közben a lényeg változatlan marad³³ (szubsztancializmus).

Érdekes ezt összevetni Mannheim felfogásával, amely szerint az első említett vonás bizonyos területek tanulmányozásában (a szellemtudományokban) adekvát módszer (ezt nevezi ő historicizmusnak, elismerve ennek irracionális-intuitív jellegét, valamint középponti gondolataként a fejlődés feltételezését), a második mozzanat viszont az ész időfölöttiségének a tanára jellemző (amelyeket mint a felvilágosodás filozófiáját szembeállít a historicizmussal).³⁴

Vagyis, amit Popper historicizmusként vet el, az sajátos keveréke a historicizmusnak és a szubsztancializmusnak. Ennek egyik alapvető feltételezése a történelmi törvények léte, amely alapján a jövőre vonatkozó előrejelzés csupán prófécia lehet; másik kiinduló feltételezése a történelmi fejlődés törvényeinek a léte (evolucionizmus). Popper szerint viszont a történelem egyszeri folyamat, ezért nem általánosítható: néhány analógiából nem lehet törvényt alkotni.³⁵ „A társadalom mint egész mozgásának eszméje – az az eszme, hogy a társadalom a fizikai testekhez hasonlóan *mint egész* meghatározott útvonal mentén, adott irányban mozoghat – merő holista fogalomzavar.”³⁶ Ha pedig ilyen jellegű mozgás nincs, akkor nem létezhetnek ennek törvényei sem, legfeljebb bizonyos helyen és időben érvényesülő trendek. Márpedig ezekre előrejelzést nem érdemes építeni. Popper szerint a trendek és a törvények egybemosása eredményezte a társadalmi mozgás megváltoztathatatlan törvényeibe vetett hitet és például az egymásra következés comte-i tételét. A haladás feltételezett általános tendenciája lehet olyan trend, amely időnként érvényesül, de ezt a historicisták módján visszavezetni egy olyan törvényre, mint például a dialektikus materializmus a marxizmus esetében, téves eljárás. Tudományos előrejelzés helyett így csak próféciát kapunk.³⁷ A történelem osztályharcok történeteként való

³² Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 43.

³³ I. m. 55.

³⁴ Mannheim Károly: *A historicizmus*. Ford. Bendl Júlia. In: Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest, 2000. 125-182, 135. o.

³⁵ Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 120.

³⁶ I. m. 125.

³⁷ I. m. 137.

értelmezése nem vindikálhatja magának az igazságot, mivel csupán egy érdekes nézőpont, nem pedig igazolható elmélet.

Popper *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében Platón *Államának* kritikájából kiindulva a fenti logikai-tudományelméleti kifogások mellett etikai-társadalomelméleti jellegűekkel is előáll. Saját álláspontját az igazságosság humanitárius elméletének nevezi, amelyet az egyenlőség, az individualizmus jellemez (a kiváltság és a kollektivismus elvével szemben), és amelyben az állam van az egyénéért (protecionista), nem pedig fordítva.³⁸ A hegeli és a marxi társadalomelmélet elsősorban abban egyezik a platónival, hogy kollektivisták. Evvel szemben a nyugat-európai civilizáció továbbépítendő alapja Popper szerint az altruista individualizmus.³⁹ Politikailag ennek a demokratikus állam a kerete, amelyben a kormányzat intézményes ellenőrzése akadályozza meg a diktatúrát. Popper az individuum szabadsága nevében vet el minden kollektivista historicizmust, mivel azoknak közös jellemzőjük a determinizmus; és a marxizmus is legfeljebb a végzet menetének befolyásolására lát lehetőséget. Mint látni fogjuk, Sartre és a marxizmus kapcsolatának is éppen ez az egyén-közösség viszony lesz az ütközőpontja. Az egyén szabadságába vetett hit köti össze Sartre gondolkodását a Popper által is képviselt tradícióval (noha filozófusként módszerük összeegyeztethetetlen, lévén előbbi kontinentális, utóbbi analitikus szellemű), ez teszi őt Popper kifejezésével „tökéletlen historicistává”.

Ezen a ponton azonban érdemes különbséget tenni az egyén szabadságára vonatkozó marxi gondolatok és a 20. századi hivatalos dialektikus materializmus felfogása között, kiindulva Heller Ágnesnek a *Marx és az „emberiség felszabadítása”* című írásában olvasható észrevételeiből.⁴⁰ Az ember ugyan nem szabadon alkotta meg a történelmét, de mégiscsak maga alakítja, méghozzá szabad egyének közösségeként (a képzelt jövőben).⁴¹ A szabadság „abszolút; az egyénre vonatkozik; kizár mindenfajta szükségszerűséget; (...) az egyéni képesség kibontakoztatása”.⁴² (Ez meglehetősen egybecseng Sartre szabadságfelfogásával.) Tehát a szabadság liberális formuláját radikalizálja Marx, amikor ennek megvalósulási feltételeit kutatja és eljut a kommunizmus megvalósításának tervéhez. Kérdéses, hogy a marxizmus bárminő változata meg tudja-e haladni a felvilágosodás paradigmáját, ha „Marx valójában a felvilágosodás leglojálisabb örököse volt, szinte dogmatikus meggyőződéssel vallotta összes értékét, még ha minden tételét nem is.”⁴³ Különösen, hogy a marxista elméletben megkerülhetetlen a történelemfilozófia – ez jelentette Sartre számára is a fő elméleti problémát.

³⁸ Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Balassi, Budapest, 2001. 100.

³⁹ I. m. 106.

⁴⁰ Heller Ágnes: *Marx és az „emberiség felszabadítása”*. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002. 183-202.

⁴¹ I. m. 186-187.

⁴² I. m. 188.

⁴³ I. m. 192.

Individualizmus

Olyan kifejezés ez, amely rendszerint félreértésekre ad okot, így van ez Sartre-ral kapcsolatban is. Pedig közhasználatú fogalomról van szó, hasznos tehát tisztázni, mit is értünk alatta. Erre vállalkozik Robert C. Bishop, aki szerint az értékmegsemmisítő látszatát keltő társadalomtudományos gondolkodást leplezett ideológiaként hatják át a liberális individualizmus értékei.⁴⁴ Ezen individualizmus egyik típusaként különíti el Sartre egzisztencialista individualizmusát (megkülönböztetve az utilitárius és a romantikus individualizmustól).⁴⁵ Ennek fő jellemzője az autonómia és az önmeghatározás igénye mint a felvilágosodás öröksége, annak reakciója a rossznak tartott tekintélyek uralmára.⁴⁶

Ezek beszűrődnek a módszertani individualizmusba is, kölcsönös félreértésekkel bonyolítva annak a holizmussal folytatott vitáját.⁴⁷ Sokan a politikai konnotációk alapján vetik el valamelyik módszertani álláspontot, például Popper a holizmust mint a totalitarizmus melegágyát.⁴⁸ Megfontolásra érdemes, hogy Sartre esetében vajon nem ugyanezzel a jelenséggel van-e dolgunk, amikor marxista oldalról mindenáron bizonyítani akarják individualizmusát.

A társadalomtudományi gondolkodásban középponti dichotómia a filozófiában a szabadság és a meghatározottság fogalmi köntösében jelentkezik – és ebben a sarkított formában hasonlóképpen értelmetlen. Marx az egyéni cselekvések gazdasági-társadalmi mozgatórugóit kereste, ezért megközelítése holista, de ha szemügyre vesszük utópiáját, akkor világos, hogy távolról sem tagadta az egyén szabadságát, sőt közel állt a liberális felfogáshoz (ld. a következő fejezetet). Ez utóbbi pedig nem egyenlő az ontológiai individualizmussal: nem tekinti az egyént függetlennek a történelemtől, a közösségtől.⁴⁹ Másrészt a módszertani individualizmus sem feltétlenül jelent ontológiai individualizmust, sem hobbes-i társadalmi atomizmust.⁵⁰ Ezen háttér előtt Sartre második filozófiai szintézisének egyik alapkérdése az, hogyan sikerül a módszertani individualizmust összeegyeztetni a holista tétellel, miszerint a csoport több, mint részeinek összege: totalitás, nem egyszerű sorozat. Mindezt némi fenntartással kezelve, a korabeli és korunkbeli társadalom realitásainak fényében, a közösség válsága és a tényleges társadalmi atomizálódás állapotában. (Amelyet a marxizmus hagyományosan a polgári individualizmus ideológiájának számlájára ír.) Popper szerint a történelem egésze nem tervezhető, de az intézmények igen. A céltételezés teleologikussága mellett azzal sem ért egyet, hogy a célhoz vezető út csakis a proletárforradalom lehet (ennek alternatívája a békés demokratikus fejlődés).⁵¹

⁴⁴ Bishop, Robert C.: *The Philosophy of the Social Sciences*. Continuum, London – New York, 2007. 109.

⁴⁵ I. m. 107.

⁴⁶ I. m. 87.

⁴⁷ I. m. 161.

⁴⁸ I. m. 222.

⁴⁹ Christman, John: *Social and Political Philosophy*. Routledge, London – New York, 2002. 96.

⁵⁰ Bishop i. m. 156.

⁵¹ Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Balassi, Budapest, 2001. 319.

Végül újra a logikai-tudományelméleti nézőpontból támadja a marxizmust, amikor a pszichoanalízishez hasonlóan dogmatikusnak minősíti azért, mert saját ideológiája alapján minden ellenvetést elhárít, ezért cáfolhatatlan, és így lehetetlenné teszi a racionális vitát.⁵² Ilyen értelemben minden történelemértelmezést dogmatikusnak tart, mivel szerinte a történelemnek nincs „értelme”.⁵³ Ez az álláspont jelenik meg az emberiség fejlődését egyébként elfogadó Marc Bloch *Mit várjunk a történelemtől?* című 1937-es előadásában is: a történelemnek nincs „értelme”, a fejlődés törvényei nem határozhatóak meg, mivel a feltételek mindig változnak.⁵⁴

Arthur C. Danto ezt a következőképpen fogalmazta meg *Analytical Philosophy of History* (1965) című könyvének bevezetőjében, megkülönböztetve szubsztantív és analitikus történelemfilozófiát. A szubsztantív a történelem egészéről kíván beszámolót nyújtani, megpróbálván az adatokból elméletet kialakítani. Ilyen a marxizmus is: a múltat alkotó események között kirajzolódó mintázatot igyekszik felmutatni és ezt kauzálisan magyarázni. Esetében a mintázat az osztályharc, a magyarázat pedig a gazdasági tényezőkben rejlik. Ennek a megközelítésnek két hibája is van: a múltat önkényesen az egész történelemmé egészíti ki, ráadásul egy előzetes – isteni tervhez hasonló – értelemezéssel igazítja.⁵⁵

Georges Duby és Guy Lardreau *Párbeszéd a történelemről* című könyvükben a haladás és a determinizmus marxizmusban játszott szerepéről gondolkodván elemzik, ahogyan két történelemfelfogás ötvöződik benne.⁵⁶ Az első a társadalmi alakulatok egyidejű elemzésében fel kívánja fedni ama intézmények szabályozott működését, amelyek között kölcsönös ok-okozati viszonyok alakulnak ki. Ezzel Duby egyet is ért, feltéve, hogy *A német ideológiában* foglaltakat anyagi lét és tudat viszonyáról a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* szellemében kölcsönhatásként értelmezzük. Vagyis a gazdasági szint alapvető ugyan, de meghatározó jellege nem egyirányú.⁵⁷ A második modell a különféle termelési módok kialakulásáról teleologikusan szól. Ez a történelemfilozófia a termelőerők fejlődését állítja középpontba, kapcsolódva az első modellben is meglévő gazdasági determináció elvéhez. Ezt a szerzők elvetik, a történelmi fejlődés ebből származtatott mítoszával együtt, hivatkozva a gazdasági, ideológiai és politikai instanciák közötti kölcsönös visszatükröző viszonyra.⁵⁸ Amint látjuk, a determináció és a teleologikus haladáseszmé számukra is elfogadhatatlan, ami újfent a szabadság problémájához, ezen keresztül pedig az egyén társadalmiságának kérdéséhez vezet el. Pontosan ez az, ami Sartre és a hivatalos marxizmus viszonyában is problémaként lesz jelen. (És amely Sartre máig ellentmondásos értékelését is magyarázza.)

⁵² I. m. 387.

⁵³ I. m. 431., 432.

⁵⁴ Bloch, Marc: *Mit várjunk a történelemtől?* Ford. Kosáry Domonkos. In: *Uő: A történelem mestersége*. Osiris, Budapest, 1996, 151-169. 167.

⁵⁵ Danto, Arthur C.: *Szubsztantív és analitikus történelemfilozófia*. www.szv.hu/cikkek/szubsztantiv-es-analitikus-tortenelemfilozofia, 2009. szeptember 15.

⁵⁶ Duby, Georges – Lardreau, Guy: *Párbeszéd a történelemről*. Ford. Szilágyi Gábor. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 18.

⁵⁷ I. m. 19-20.

⁵⁸ I. m. 28-29.

2.2. Társadalomelméletek

Marxizmus

Sartre történelemfelfogását a marxizmushoz való viszonyából származtathatjuk, ezért érdemes vázlatosan felidézni ennek a kialakulása óta vitákat gerjesztő ideológiának az alaptételeit. A tan középpontjában a Marx és Engels által 1845-re kidolgozott történelmi materializmus és az erre épített osztályharc-elmélet áll. Eszerint valamely osztály tudatát (eszméit, képzeteket, nézeteit, fogalmait) az osztály tagjainak életviszonyai, társadalmi léte (termelési és tulajdonviszonyok), és ebből fakadó érdekei határozzák meg.⁵⁹

Marx és Engels materialisták: *A német ideológiában* elhatárolódnak az ifjú-hegeliánusok felfogásától, miszerint az emberek viszonyai tudatuk termékei volnának; és az emberek anyagi tevékenységébe (létfenntartási eszközeik termelése) beleszöve tekintenek az „eszmék, képzetek, a tudat” termelésére. „Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot.”⁶⁰ Konkrétabban a társadalmi és gazdasági viszonyok.

Ideológiai kritikájukban megnyilvánuló historizmusuk abban áll, hogy kimutatják: nincsenek örök igazságok, hogy mit hiszünk azoknak, az osztályszituációjuktól függ. Az „igazságok” a kor és a társadalom termékei. Historizmusuk tehát egyúttal szociologizmus (és ezen a ponton válik elméletük mint szociológiai determinizmus historicizmussá a popperi értelemben). „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, általában ennek az osztálynak vannak alárendelve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezései, a gondolatilag felfogott uralkodó anyagi viszonyok (...).”⁶¹ Ideológiai kritikájuk tehát rámutat a felvilágosodás elvont emberfogalma nevében általános érvényűnek és öröknek beállított erkölcsi, jogi és egyéb elvek mesterséges, érdekeket tükröző és védő voltára: minden uralkodó osztály kénytelen céljai elérése érdekében „saját érdekét a társadalom valamennyi tagjának közös érdekeként feltüntetni, vagyis, eszmeileg kifejezve: kénytelen gondolatainak az általánosság formáját adni, azokat úgy feltüntetni, mint amelyek egyedül ésszerűek, általános érvényűek”.⁶²

Osztályharcelméletük a kizsákmányolás és az ez elleni küzdelem történeteként értelmezi a történelmet, amelynek szükségszerű végpontja ennek megszűnése kell legyen: a munkásosztály tagjainak osztályöntudatosává válásával felépül az osztályok nélküli társadalom, a szocializmus. Marx tehát hisz a haladásban, erre alapozza jövőképét, amit Popper természetesen megalapozatlannak ítél és proféciónak minősít. Már csak azért is, mert tévesnek tartja Marx történelmi determinizmusát, miszerint feltárhatók bizonyos törvényszerűségek, de a történelem menete nem változtatható meg, mert az egyén képtelen átlátni a rendszert, amelynek része.

⁵⁹ Vö. Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A kommunista kiáltvány*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1976. 62. és 66.

⁶⁰ Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Szikra, Budapest, 1952. 10.

⁶¹ I.m. 29.

⁶² I.m. 30.

Érdekes módon Popper és Sartre nagyon hasonló társadalmi értékrenddel bírt, mint ahogyan mindketten racionalisták, annak ellenére, hogy előbbi analitikus filozófus, utóbbi pedig a német idealizmus hagyományát, és a fenomenológiát is elsajátította, később pedig marxista lett. Mindezeket Popper elveti, részben módszertani, részben társadalomelméleti-politikai megfontolásokból. Egyrészt igazolhatatlannak, másrészt totalitarizmushoz vezetőnek tartja a historicizmust. De mindketten hisznek az emberi egyenlőségben és önrendelkezésben, és a cselekvő ember az eszményük, aki a társadalom jobbításához járul hozzá. Emiatt az egyént nivelláló, kollektivistá-determinista gondolkodás egyikük számára sem elfogadható. Popper szavai („A jövőnk rajtunk múlik, nem függünk semmiféle történelmi szükségszerűségtől.”⁶³) teljes mértékben összeegyeztethetőek a marxista Sartre szavaival is, csak tudnunk kell, hogy dialektikusan fogta fel egyén és társadalom, egyén és történelem viszonyát. A történelem intelligibilis jellege nála a történelem értelmének többes számú és dinamikus fogalmára épül: a történelem dialektikus fejlődés, de ez a mozgás az adott szituációkban egyedi értelemdadásokból áll össze. Vagyis kölcsönhatásról van szó, mint ahogyan a popperi fokozatos társadalomalakítás esetében is.

Mindketten egyfajta liberális szabadságfelfogást vallanak (ne feledjük, Heller Ágnes ezt Marx esetében is kimutatta), pragmatikus megközelítésben. A tettek alapjául szolgáló döntésekkel, választásokkal kapcsolatban azonban Popper igyekszik mentes maradni minden ideológiától, teleologikus hittől (kérdéses, hogy ez lehetséges-e), Sartre viszont az ötvenes évektől a marxizmusra alapozza az elkötelezettség korábban képlékenyebb koncepcióját.

Popper és Sartre nézőpontjának fő különbsége tehát, hogy előbbi egy társadalommal kapcsolatos eszmét szigorúan tudományosan bírál el, az alapján, hogy tételei logikailag igazolhatók vagy nem. Sartre viszont nem azért fogad el vagy vet el egy ideológiát, hogy az nyilvánvalóan doxa, ideológia – megelégedve annak feyerabendí belátását, hogy ez a tudományokra is igaz –, hanem a történelmi helyzettel és lehetőségekkel számot vetve, a gyakorlat szempontjából. A mérce az, hogy az adott ideológia milyen mértékben szolgálhatja az általa igenelt emberi és társadalmi értékek megvalósulását, függetlenül attól, hogy *utólag* milyen elméleti kifogások érhetik. Ez, mint láttuk, nem jelenti azt, hogy ő maga ne törekedett volna az egyén és a társadalom egymást meghatározó viszonyának szisztematikus tanulmányozására, csupán elvetette az ideológiamentesség ábrándját. Ha pedig az ideológiai beágyazottságot adottságnak tekintjük, akkor helyesebb, ha tudatosítjuk ezt, így van választási lehetőségünk, ha korlátozottan is.

Liberalizmus

Sartre marxizmusának elfogadottsága igen szűk körű volt, mint majd látni fogjuk ezt a recepció tárgyalásánál. Ennek okai közül itt csak annyit bocsátunk előre, hogy a marxista társadalomfelfogás holizmusa számára elfogadhatatlan volt Sartre módszertani individualizmusa. Ez pedig egyenesen következett ontológiájából és cselekvéseméletéből, és értelmezői szemében elhomályosította a már *A lét és a semmiben* jelen lévő interszjektív lehorgonyozottságot.

⁶³ Popper Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Balassi, Budapest, 2001. 15.

(Erről a félreértésről vagy egyoldalú értelmezésről bővebben később.) A marxista értelmezői közösség szemében Sartre alapállása inkább a liberalizmussal helyezi őt egy platformra. Érdekes tehát átgondolni a marxizmus-liberalizmus viszony fényében Sartre pozícióját, amely bizonyos értelemben valóban köztes hely.

A liberalizmus mint politikai eszmerendszer, ideológia: gyűjtőfogalom. Pontosítsuk hát, mely tételek, irányzatok mutatnak párhuzamokat Sartre gondolkodásával! Ez azért is fontos, mert a marxista ellenérzések a liberalizmusnak egy általánosított fogalmát tükrözik, csakhogy nem feltétlenül az alapján történt az általánosítás, ami valóban releváns analógiát jelent a sartre-i nézetekkel. A marxizmus a meghaladni kívánt polgári demokratikus társadalmak ideológiájaként tekintett a liberalizmusra mint a magántulajdon szentségének és a szabadpiaci kapitalizmusnak a hirdetőjére. És valóban, a klasszikus liberalizmus – a szocialista vagy revizionista liberalizmustól eltérően – az egyéni szabadság és önrendelkezés zálogát a magántulajdonban és a szerződés-kötési szabadságban látta.⁶⁴

John Gray szerint a liberalizmus négy alapvető jellemzője az individualizmus (az egyén érdekei elsődlegesek a társadalmi követelésekkel szemben), az egalitarizmus (minden ember egyenrangú erkölcsileg), az univerzalizmus (az emberi faj erkölcsileg egységes) és a meliorizmus (hisz a társadalmi, politikai intézmények tökéletesíthetőségében).⁶⁵ Valójában a liberalizmus modern vagy revizionista formája, amelyet John Stuart Mill alapozott meg, eltér ettől, és Sartre esetében inkább ennek hatása merülhet fel. Mind előbbi, mind utóbbi több tekintetben párhuzamot mutat a marxi tanokkal, ami megkönnyíti a két elmélet ötvözését.

Hobbes és Spinoza ugyan a meliorizmus (amely a francia felvilágosodás terméke) tekintetében szkeptikusok voltak – eltérően mind a liberalizmustól, mind a marxizmustól –, ám a társadalmat saját érdekeik mentén cselekvő olyan egyének interakcióiként fogták fel, akik egyformán jogosultak a szabadságra.⁶⁶ Adam Smith ennél tovább megy, amikor azt állítja, hogy a polgári és politikai szabadságjogoknak köszönhetően minden ember rendelkezik is a lehető legnagyobb szabadsággal. Marx, aki Smith-hez hasonlóan összekapcsolja a társadalmi és gazdasági kérdések vizsgálatát, arra mutat rá, hogy valójában az egyének eltérő gazdasági-társadalmi státuszuk (osztályhelyzetük) következtében nem rendelkeznek azonos szabadsággal. Ennek felismeréséhez ki kellett lépni a polgári nézőpontból, amiben – mint alább látni fogjuk – Hegel tanainak, köztük az úr-szolga viszony tárgyalásának volt nagy szerepe. A szabadsággal kapcsolatos eltérő nézeteket érdemes közelebbről szemügyre vennünk, mivel ezek egyúttal az egyén és a közösség viszonyának felfogásában jelentkező konfliktust is megvilágítják.

A már Spinoza által igényelt polgári szabadságjogok mennyiben teszik szabaddá az embert? Mit is jelent az emberi szabadság? (Természetesen itt nem az akaratszabadságról, hanem a társadalmi szabadságról van szó.) Pusztán negatív szabadságot, a beavatkozástól való mentességet? Az egyén autonóm cselekvésének szabadságát, bizonyos erkölcsi korlátozásokkal? (Spinoza, Kant)

⁶⁴ Gray, John: *Liberalizmus*. Ford. Nagy László Ábel. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996. 88.

⁶⁵ I. m. 14.

⁶⁶ Vö. i. m. 26-30.

Az egyéniség kibontakoztatása révén a boldogság elérésének lehetőségét (Hegel, Humboldt, J. S. Mill)? Csakhogy ez a pozitív szabadság egyenlőnek tünteti fel a cselekvési képességet, noha a valóságban ez nem így van.⁶⁷ Az egyes egyén vagy a közösség (tehát minden egyén) érdekei alapján kell meghatároznunk, illetve korlátoznunk a szabadságot? Ezt a dilemmát próbálta Mill megoldani a személyes és a közsféra elkülönítésével.

John Stuart Mill már *A szabadságról* írott könyve elején világossá teszi, hogy az igazi kérdés az, hogy milyen természetű az a hatalom, amelyet a társadalom jogosan gyakorolhat az egyén felett és hol vannak ennek korlátai.⁶⁸ A cselekvési szabadság jogos korlátozásának – mind az egyén, mind a közösség részéről – egyetlen alapelve az önvédelem.⁶⁹ Ez azt vonja maga után, hogy az „egyen csak annyiért felelős a társadalomnak, amennyi viselkedéséből másokat érint. (...) Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura.”⁷⁰ Utóbbiba, „a szabadság sajátos körébe”, tartozik a gondolat- és vélemény-szabadság, az egyesülési szabadság, valamint a szabadság, „hogy úgy alakítsuk életünket, ahogy hajlamainknak megfelel”, amíg az nincs embertársaink kárára.⁷¹ Ezekben a kérdésekben mindenki megválaszthatja a maga útját és csak magának tartozik felelősséggel döntéseiért. Ez Sartre alapállása is, ez kerül majd ellentmondásba a marxi történelemfelfogással, az osztályharc kollektivista nagyelbeszélésével. Ez egy kollektív tekintélyből vezeti le az igazságot, és az egyén szabadságát ennek rendeli alá, az erőszakot is legitimizálva. (Ennek az elméleti konfúzióknak a dokumentuma Sartre *Les communistes et la paix* című cikksorozat.) Márpedig a racionális vita általi társadalmi tökéletesedésben hívó Mill szerint az erőszak jogtalan, már csak azért is, mert helyességéről egyetlen ember vagy közösség (párt, egyház, stb.) sem képes tévedhetetlenül dönteni.⁷² (A probléma Mill elméletében az, hogy ugyanígy azt sem képes senki objektíven megítélni, hogy az egyén cselekedetei, életvitele közvetetten mikor jelent veszélyt a közösségre nézve, tehát mikor igazolt a szabadság korlátozása.⁷³) Ennek fényében, tudván, hogy a marxizmus is hisz a társadalom tökéletesíthetőségében, látható, hogy az emberi értelem, a vita erejében nem hisz, erősebbnek ítélve ennél a társadalmi különbségekben (az elnyomásban és a kizsákmányolásban) jelentkező önérdeteket. Az ennek leküzdésére meghirdetett munkásmozgalmi harc pedig fanatikus hitet igényel, az egyéni cselekvés és gondolkodás önkéntes alávetését a közös eszmének, ehhez pedig csalhatatlan bizonyosságokat kell nyújtani. Sartre esetében a problémát az okozza, hogy az egyéni élethelyzetek kontingenciája, az egyéni értelemadás gondolkodásának alaprétegét képezik, és a vágyott közös metanarratíva, amellyel a marxi történelemkoncepció szolgál, pontosan az a fajta előre rögzített értelem, dogma, amelyet Sartre cselekvéselmélete elvet. Ezt az ellentmondást próbálja majd áthidalni a progresszív-regresszív módszer dialektikája.

⁶⁷ I. m. 84.

⁶⁸ Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Kriterion, Bukarest, 1983. 40.

⁶⁹ I. m. 54.

⁷⁰ I. m. 55.

⁷¹ I. m. 59.

⁷² I. m. 66.

⁷³ Gray i. m. 79.

A milli liberalizmus és a marxizmus közötti egyik különbség tehát, hogy a társadalom tökéletesítésével kapcsolatban előbbi hisz a racionális vita erejében, némileg talán naivan feltételezve, hogy mindenki egyenlő mértékben érdekelt a közjóban; míg a marxizmus számot vet az osztályérdekekből fakadó konfliktusokkal, ezért a változtatást a feltétlen hitet és önalávetést igénylő mozgalmi harcban mint az emberiség felszabadításában látja. A kérdés az, hogy utóbbi belátásaiból eljuthatunk-e a céljaihoz úgy, hogy az egyén autonómiáját fenntartsuk és mentesek maradjunk a dogmatikus gondolkodástól. Marx és Mill között – a kölcsönös ellenszenv dacára – voltak közös pontok, amint azt Heller Ágnes kimutatta:⁷⁴ Marx szerint csak az egyén szabadsága nem a politikai emancipációtól függ, hanem az elidegenedés ellentéte; az elidegenedett ember önkéntes tevékenysége még nem szabad, csakis a szükségszerűségtől (állam, szűkösség) mentes emberé⁷⁵, aki így kibontakoztathatja egyéni képességeit. „Valójában ez a megfogalmazás, »az egyéni képesség és tehetség kibontakozása«, hagyományosan liberális formula. Marx a liberalizmust radikalizmussá alakította, amikor megkérdezte: milyen körülmények között és feltételek mellett alakulhat ki szabadon minden emberben az összes képesség és tehetség? A következőképpen válaszolta meg ezt a kérdést: csak olyan társadalomban lehetséges, amely mentes minden korláttól vagy szükségszerűségtől. A marxi kommunizmus szabadsága a teljes és mindenki számára felismert liberalizmus szabadsága.”⁷⁶ „Marx a szabadsággal kapcsolatos két elképzelést kapcsolt össze. Mindkettő a liberalizmusban gyökerezik: a hatalomtól és a minden korláttól való szabadságot és azt a szabadságot, amely az egyén képességeinek és lehetőségeinek teljes kibontakoztatását jelenti. A két elképzelés radikalizálása azonban egyetlen szálon függ: a bőségen.”⁷⁷ A (megszüntetendő) szűkösség mint az emberi cselekvést magyarázó elv is a liberális hagyomány része, Hume-ra vezethető vissza⁷⁸. Ám a szocializmus ideológiája mereven szemben állt az egyén szabadságát illetően (is) a liberalizmussal, nyilvánvalóan politikai okokból. Ez meghatározta Sartre marxista recepcióját, amelynek egyik fő vádpontja a sartre-i szabadság karteziánus, elvont, passzív jellege.

2.3. Kierkegaard és „a három H” hatása

Sartre szellemi fejlődésében az 1930-as évektől kezdve a két legfontosabb tényező Husserl fenomenológiájának és Heidegger műveinek a megismerése; Hegelt és az alaposabban csak a háború után tanulmányozott Marxot is rajtuk keresztül értelmezte. Hegel francia recepciója, elsősorban Alexandre Kojève szeminariumának köszönhetően, nagy hatással volt a pályájukat az 1930-as években kezdő filozófusokra, így Sartre-ra is, különösen *A szellem fenomenológiája* úr-szolgá

⁷⁴ Heller Ágnes: Marx és az „emberiség felszabadítása”. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002. 183-202.

⁷⁵ I. m. 185-186.

⁷⁶ I. m. 188.

⁷⁷ I. m. 194.

⁷⁸ I. m. 189-190.

harcként felfogott interszubbektivitás koncepciója, a tagadás és az elismerés. Akik később a marxizmushoz közeledtek, ezt ahhoz hasonló hegelianus szelvényben tették, mint ami Lukács György *Történelem és osztálytudatában* is megfigyelhető volt. A marxista és az egzisztencialista elidegenedés közös eredője is hegeli. Kojève összekapcsolta a hegeli és a husserli fenomenológiát, Heideggert pedig részben ezekből, részben Kierkegaard-ból vezette le.

A racionalizmus és Bergson körül forgó francia filozófiai életben a másik nagy hatású közvetítő Jean Wahl volt. Ő az elfogadott filozófusok között egyedülként foglalkozott Hegellel, Heideggerrel, valamint Kierkegaard-ral és Nietzschevel. 1929-ben *Le malheur de conscience* című könyvében Kierkegaard felől olvassa a fiatal Hegelt, az egyéni szubbjektumra, a boldogtalan tudatra összpontosítva mint a dialektika hajtóerejére. 1932-ben *Heidegger et Kierkegaard* című könyvében pedig a Heidegger által szekularizált kierkegaard-i gondolatokat emeli ki. Ez megalapozta a humanista-individualista jellegű francia Heidegger-értést és meghatározta Sartre *Lét és idő*-olvasatát is.⁷⁹

Sartre 1933-ban hall Arontól a fenomenológiáról, Lévinasnak megjelennek írásai a témában (könyve is: *Théorie de l' intuition dans la phénoménologie de Husserl*), ezután Sartre Németországban ismerkedik a husserli módszerrel. A fenomenológiai gyökerek alapján érthető, hogy a konkrét megragadása a kiindulópont, amely mindig csak saját nézőpontból történhet, de ez nem jelent szolipszizmust. Ez a világtól elszakadás különösen Husserl transzcendentális tudatát fenyegeti, amire Sartre már *Az Ego transzcendenciájában* felhívja a figyelmet és igyekszik azt kiküszöbölni a tudatfenomenológiából.

Ezt biztosítja a Sartre által is elfogadott heideggeri fakticitás fogalma, amely „magában foglalja egy »világonbelüli« létező világban-benne-létét, mégpedig úgy, hogy ez a létező képes olyanként megérteni magát, mint aminek a »történelmi sorsa« annak a létezőnek a létehez kötődik, amely tulajdon világában az útjába kerül”.⁸⁰ A világban-benne-lét a jelenvalólét létszerkezete, ez nem csak Önmaga-lét, hanem együttlét. Minden ezzel kapcsolatos félreértést (amely egyes marxisták részéről a szubbjektív idealizmus vádjában öltött testet) tisztázandó, idézzük Heideggert az együttes-jelenvalólétről: „A világban-benne-lét tisztázása megmutatta, hogy pusztá szubbjektum világ nélkül közvetlenül soha »nincs«, és soha nincs adva. Ennélfogva éppilyen kevésbé van adva közvetlenül egy elszigetelt Én a mások nélkül.”⁸¹ Ez azonban azt is jelenti, hogy jelenvalólétem alárendelődik másoknak, a tulajdonképpen Önmaga szétszóródik az akárki inautentikus létmódjában. „Nem ő maga *van*, mások elvették létét. Mások kénye-kedve rendelkezik a jelenvalólét mindennapi létlehetőségei felett. Ezek a mások ugyanakkor nem *meghatározott* mások. (...) Az ember maga is a másokhoz tartozik és megszilárdítja hatalmukat.”⁸² (Ez a koncepció visszaköszön a sartre-i másik eltárgyasító tekintetében.) Ennek elkerülésére vissza kell vonnom magam az együttes-jelenvalólét mindennapiságának fakticitásából, és saját végességem tudatában szert tenni magamra. Heidegger ebből

⁷⁹ Kleinberg, Ethan: *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Cornell University Press, Ithaca, 2005. 84-90.

⁸⁰ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla et al. Osiris, Budapest, 2001. 12 §. 75.

⁸¹ I. m. 25. §. 142.

⁸² I. m. 27. §. 153.

kifolyólag nem foglalkozik az együttes cselekvéssel mint pozitív lehetőséggel,⁸³ és sokáig Sartre sem. Az interszubjektivitást mint ontológiai alapvetést Merleau-Ponty és Sartre átveszik, de – részben a történelmi materializmussal való egyeztetése révén, amely mindkettejük egy-egy korszakában megfigyelhető – ezt pozitív, közösségi tartalommal igyekeznek megtölteni. Heidegger viszont a jelenvaló lét szempontját alkalmazva, a történelmet annak léte szempontjából nem tartotta alapvetőnek, csak a történetiséget, amelynek alapja a saját halálhoz viszonyuló, önnön létének megértésében lévő lét. „A történetiség mint meghatározottság megelőzi azt, amit történelemnek (világtörténeti történésnek) nevezünk. A történetiség a jelenvaló lét mint olyan »történésének« létszerkezetét jelenti; csak ennek alapján lehetséges egyáltalán olyasmi, mint »világtörténelem«, s csak ennek alapján lehetséges történetileg a világtörténelemhez tartozni.”⁸⁴ Sartre ezt az egyéni nézőpontot próbálta interszubjektív cselekvéseméleti keretbe helyezni, a heideggeri történetiséget pedig a marxi történelembe illeszteni (amit megkönnyít, hogy mindkettőnek az alapvető időstruktúrája a jövőre irányultság). Ebben a kései Husserl életvilágfogalma is kiindulópontként szolgálhatott, ha Merleau-Ponty vagy éppen Patočka esetében erősebb is az ehhez való kapcsolódás. *Az európai tudományok válságával* kapcsolatban szolipszizmusról, szubjektív idealizmusról már szó sem lehet, a következő idézethez hasonló egyértelmű megfogalmazásoknak köszönhetően. „Ha az én tapasztalataimról, az én ítéleteimről, döntéseimről, cselekedeteimről úgy beszélek, mint hozzám és csakis hozzám tartozókról, létükhöz (ami emberi létem határait vonja meg) még akkor is hozzátartozik, hogy a világ különböző dolgaira vonatkoznak, amelyek valóságosan léteznek és számomra valóságosként érvényesek.”⁸⁵ Tudatunkkal mindig az életvilág horizontjában élünk, és ezáltal tevékenységünk közösségi értelmet nyerhet.⁸⁶

Sartre már *A lét és a semmiben* is foglalkozik az interszubjektivitással, de itt még erősen heideggeri szellemben. Az *Exisztencializmusban*, majd a *Mi az irodalom?*-ban már tetten érhető a marxizmussal való ismerkedés és ennek hatására megjelenik a cselekvésemélet és az etika közösségi szempontja, a felelősség és az elkötelezettség. Ez az interszubjektivitás nem egyezik meg Merleau-Ponty felfogásával (de nem is áll távol attól), miszerint a tudat és az észlelés prereflexív feltétele a testünk, amin keresztül benne vagyunk a világban és megosztjuk azt másokkal mint interszubjektív teret, egy bizonyos nézőpontból. A testi dimenziót Sartre Hegelnél és Heideggernél erősebben hangsúlyozza, de nem tulajdonít ennek akkora elméleti jelentőséget, mint Merleau-Ponty.

⁸³ Vö. Benhabib, Seyla: A „világ” fogalma Martin Heidegger *Lét és idő* című művében. Ford. Pató Attila. *Kellék*, 13. sz. (1999). 23-34. www.epa.oszk.hu/01100/01148/00011/03benhabib.htm 2009. szeptember 14.

⁸⁴ Heidegger, i. m. 6. §. 36.

⁸⁵ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998. II. kötet, 172.

⁸⁶ Vö. i. m. 175-176.

2.4. Én, Magam és a világ

Sartre második pályaszakaszának kontextusaként szemügyre kell vennünk a sartre-i életművet megalapozó első pályaszakaszt, már csak ezért is, mert a recepcióban megfigyelhető, hogy Sartre marxizmusát olyan módon értik, illetve magyarázzák félre, hogy *A lét és a semmi* valamely olvasatát vetítik ki a későbbiekre is. Ráadásul ennek értelmezése sem mindig a mű szellemében történik, hanem a fenomenológiai alap és a korábbi művekben kifejtett tudatfelfogás figyelmen kívül hagyásával, illetve annak nem megfelelő ismeretében. Ezt csak felerősítik az értelmezők politikai-ideológiai prekonceptiói. A Sartre-szakirodalom nagy részében két árnyalatlan, egymással szemben álló értékeléssel találkozunk, ami a két pályaszakasz viszonyát illeti. Az egyik felfogás szerint fordulatról, törésről, sőt hanyatlásról van szó, a tiszta filozófia politikával, ideológiával való megfertőződése miatt⁸⁷. A másik felfogás a folyamatoságra helyezi a hangsúlyt, és ennek jegyében hajlamos elmosni a különbségeket, amelyeket a történelmi materializmus és a dialektika alkalmazása maga után vont. Én az utóbbi álláspontot tekintem megalapozottabbnak (a fogalomkészlet és a filozófiai célok nagyobb részének állandósága okán), de a különbségek felmutatása és értelmezése mellett. A szakirodalom túlnyomó részével szemben azt állítom, hogy Sartre első pályaszakaszában is megtalálható a szituáció és az interszubbektivitás elmélete, ha legtöbbször csak impliciten is; ezért a tudat(ok)ról, az ipszeitásról, a szabadságról és a cselekvésről írottakat ennek keretében kell értenünk.

Sartre első filozófiai írásainak szemléletét meghatározta a fenomenológiai megközelítés, ennek jegyében kezdi tanulmányozni a pszichikum és a fiziológia közti viszonyt. *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás*⁸⁸ című rövid írásában átveszi Husserltől az intencionalitás gondolatát, és szembezegezi az elmaradottnak ítélt francia akadémiai filozófiával. Érdekes kiemelni egy idézetet, amely jól mutatja, hogy ez az elméleti keret már ekkor kizár Sartre számára minden szubbjektivizmust: „A tudat és a világ egyszerre adottak: a világ, minthogy lényegénél fogva tudaton kívüli, lényegénél fogva a tudatra vonatkozik. (...) Azt a szükségességet, hogy a tudat mint valami önmagán kívülnek a tudata létezzen, Husserl »intencionalitásnak« nevezi.”⁸⁹ Valóban, Husserl is egyértelműen leszögezte, hogy a „filozófiai kérdezés magától értetődő feltevése, hogy a *világ van*, mindig előzetesen van”.⁹⁰ Heidegger hatása legalább ilyen fontos: Sartre nemzedékére revelációként hatott, amikor Alexandre Kojève Hegel-szemináriumain (1933-39), Jean Wahl és Emmanuel Lévinas írásaiból megismerték a szubbjektumot és az objektumot egységben látó heideggeri fenomenológiát.⁹¹ Sartre Hegelt és később Marxot is Heidegger

⁸⁷ Ld. például Lévy, Bernard-Henri: *Le siècle de Sartre*. Grasset, Paris, 2000.

⁸⁸ Sartre, Jean-Paul: *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás*. Ford. Sándor Péter. *Gond* 10. [1995.] 155-157.

⁸⁹ I. m. 156.

⁹⁰ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998. I. kötet, 143.

⁹¹ Vö. Kleinberg, Ethan: *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Cornell University Press, Ithaca, 2005. 84-85.

fogalmisága felől közelíti meg, saját írásaiban pedig, különösen 1940-45 között meghatározó Heidegger hatása.⁹² Némileg leegyszerűsítve (mert nem szolgálai átvételről, hanem továbbgondolásról van szó): a heideggeri jelenvalólét lesz a sartre-i Önmagáért-való az inautentikusság a rosszhiszeműség, a fakticitás és a belevettség pedig a kontingencia.⁹³

Tudatok

Sartre *Az Ego transzcendenciája*⁹⁴ (a továbbiakban: TE) című művében (1934) Husserl nyomán halad, de továbbmegy nála, az ő transzcendentális filozófiájának a kritikáját adja. A tudatfilozófiáját övező félreértések tisztázása végett érdemes alaposabban betekinteni a gondolatmenetbe. Először is a szolipszizmus lehetőségét cáfolva, ha nem is a husserli értelemben, de mégiscsak valamiféle interszubsztivitásra támaszkodik (ennek markánsabbá válása figyelhető meg később, az *Exisztencializmus* és a *Mi az irodalom?* című írásokban): „az Ego sem formálisan, sem materiálisan nincs benne a tudatban: kívül van, a világban; ugyanúgy a világ egyik létezője, mint a másvalaki Egoja.”⁹⁵ Ez egybecseng a fenti cikk konklúziójával: „végülis minden kívül van, minden, még önmagunk is: kint a világban a többiek közt.”⁹⁶ Ha nem is beszél az életvilágban való együttéléstről, illetve együtt-létről, ez implicit módon benne foglaltatik az életvilágról adott husserli és a világban-benne-létről kifejtett heideggeri gondolatokra rímelő megfogalmazásokban.

Alaptétele Husserlrel szemben az, hogy a „pszichikai és pszichofizikai Magam” mint *εποχή*-nek alávétendő transzcendens tárgy alkotja empirikus tudatunkat, nem szükséges kiegészíteni a „transzcendentális Énnel”. Sartre szerint „a fenomenológiának nincs szüksége arra, hogy ehhez az egyesítő és individualizáló Énhez folyamodjon. A tudat az intencionalitással definiálható, és az intencionalitás által önmagát transzcendálja, önmagából kilépve egyesül önmagával”⁹⁷ A tudat egységének és személyességének biztosításához azért is felesleges egy transzcendentális Ént tételni, mert hiszen „a tudat létformája az, hogy önmagának a tudata. És annyiban vesz tudomást magáról, *amennyiben egy transzcendens tárgy tudata*.” Az Én, mint egyfajta végtelenül összezsugorított, átlátszatlan Magam, ugyanolyan rangú létező kell legyen a tudat számára, mint a világ – nem pedig a tudat szükséges struktúrája –; különben „a fenomenológia minden eredményét rombadőlés fenyegeti” – olvashatjuk.⁹⁸

Így hát kell, hogy legyenek „Én nélküli tudatpillanatok”.⁹⁹ Ezt támasztja alá reflektált és nem-reflektált, illetve tételző és nem-tételző tudat

⁹² I. m. 111-112.

⁹³ Aronson, Ronald: *Jean-Paul Sartre – Philosophy in the World*. Verso, London, 1980. 92.

⁹⁴ Sartre, Jean-Paul: *Az Ego transzcendenciája és egy fenomenológiai leírás vázlata*. Ford. Sándor Péter. Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1996. (a továbbiakban: TE)

⁹⁵ I. m. 11.

⁹⁶ Sartre, Jean-Paul: A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás. i.m. 157.

⁹⁷ TE 18.

⁹⁸ TE 22-23.

⁹⁹ TE 12.

megkülönböztetése, amelynek előzményei szintén Husserlnél lelhetők fel.¹⁰⁰ „Két tudat szintézisével állunk szemben, amelyből az egyik a *másik* tudata. (...) a reflektáló tudatom nem kezeli magát tárgyként, amikor a *Cogitót* alkalmazom. Amit állít, az a reflektált tudatra vonatkozik. Amennyiben a reflektáló tudatom önmaga tudata, annyiban az *nem-tételező* tudat. Csak akkor válik tételezővé, ha a reflektált tudatot célozza meg, amely mielőtt reflektált lett volna, már maga sem volt önmagának tételező tudata. Így az a tudat, amelyik azt mondja, hogy *Gondolkodom*, nem pontosan az, amelyik gondolkodik.”¹⁰¹ Sartre az olvasás és a villamos után futás példájával azt kívánja igazolni, hogy „a nem-reflektált síkon nincsen *ÉN*. (...) Ilyenkor valójában belemerülök a tárgyak világába, azok alkotják a tudatom egységét (...), de én *magam* eltűntem, megsemmisültem”.¹⁰² Ez alapján Sartre-t az egoizmus prófétájának tartani: filozófiailag meglehetősen megalapozatlan álláspont, pedig nem ritka, hogy erre redukálják egzisztencializmusát.

Az egyén választási szabadságát és felelősségét középpontba állító Sartre gondolatainak mélyebb megértése szempontjából nem érdektelenek az Ego – amelynek két oldala az *ÉN* és a *Magam*¹⁰³ – felépítéséről alkotott elképzelései. „A pszichikai a reflexív tudat transzcendens tárgya” – írja, majd közvetlenül ezután: „Az Ego a reflexió számára úgy jelenik meg, mint transzcendens tárgy, amely végrehajtja a pszichikai folyamatos szintézisét.” Következésképp: „Az Ego a pszichikai *oldalán áll*.”¹⁰⁴ A „szóban forgó Ego pszichikai és nem pszichofizikai. Nem absztrakció útján választjuk ketté az Ego két aspektusát. A pszichofizikai *Magam* szintetikus gyarapodása a pszichikai *Egonak* (...).”¹⁰⁵ Mint a fentiekben láttuk, Sartre elvetette Husserl téren és időn kívüli transzcendentális *Énjét*, ennek megfelelően elutasítja az Egóban egy egységesítő X pólus létének lehetőségét, mivel ez „közömbös lenne azokkal a minőségekkel szemben, melyeknek a támaszául szolgálna”.¹⁰⁶ Márpedig „az Ego semmi az állapotok és cselekvések konkrét totalitásán kívül, melyeket tart”.¹⁰⁷ Ennek karaktere ugyan kétes, de ettől még létezését biztosra vehetjük.

Az Ego a reflexív tudat által konstituált tárgy. (Mint ilyen, passzív, az egyetlen aktivitás a tudat spontaneitása, amelyet *A lét és a semmiben* már szabadságnak nevez Sartre.) „Egy virtuális egységközpont, amit a tudat *visszafelé* épít fel abból, ami a valós alkotást követi: *igazából* azok a tudatok az elsődlegesek, melyeken keresztül felépülnek az állapotok, majd ezeken keresztül az Ego.”¹⁰⁸ A tudat belevetíti saját spontaneitását az Egoba mint virtuális egységközpontba, mely „csak a reflexió számára jelenik meg, és ebből adódóan radikálisan el van szigetelve a világtól. Nem ugyanazon a síkon létezik.”¹⁰⁹ A

¹⁰⁰ Ld. Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998. I. kötet, 141.

¹⁰¹ TE 25.

¹⁰² TE 28-29.

¹⁰³ TE 39.

¹⁰⁴ TE 49.

¹⁰⁵ TE 50.

¹⁰⁶ TE 51.

¹⁰⁷ TE 52.

¹⁰⁸ TE 57.

¹⁰⁹ TE 59.

tudathoz viszonyítva bensőségesként („csak önmaga által fogható fel”) adódik, de „önmaga számára és nem a tudat számára belső”: ezt a viszonyt Sartre a bensőségeség mellett az el-nem különülés („a kívülről szemlélt interioritás”¹¹⁰) fogalmával kísérli meg leírni. A Magam is, mivel tárgyként adódik, ismeretlen marad számunkra: „túlontúl jelen van ahhoz, hogy egy igazán külső nézőpontból tekinthessünk rá”¹¹¹, ezért magamról csak mások által szerezhettek ismeretet, de így óhatatlanul mások szükségszerűen hamis (mert külső, transzcendens) szempontjai érvényesülnek. Vagyis nem juthatunk el a megismerésben – kizárva minden transzcendenst – a husserli tiszta, transzcendentális énhez.¹¹² „Az Ego intuíciója folyamatosan kiábrándító délibáb (...) hiszen az Ego a tudatoknak nem a valós totalitása (...), hanem az összes állapot és cselekvés *ideális* egysége.”¹¹³ Ez pedig csak akkor jelenik meg „ha nem figyelünk rá. A reflexív tekintetnek az *Erlebnisre*¹¹⁴ kell szegeződnie, ahogyan az állapotból kisugárzik. Akkor az állapot mögött, a horizonton megjelenik az Ego.”¹¹⁵ Ennek az az oka, hogy „amikor próbálok megragadni az Egót önmaga számára mint a tudatom közvetlen tárgyát, a nem-reflektált síkra kerülök vissza, és az Ego a reflexív aktussal együtt eltűnik”.¹¹⁶ Ezért a Gondolkodom olyan spontán tudat, amelynek nem-személyes spontaneitásként való megragadása csak elvileg lehetséges, mivel a horizonton mindig megjelenik az Én.

Eljutottunk a „minden egologikus struktúrától megtisztított Transzcendentális Mezőhöz”, amelyhez képest külső, transzcendens tárgy a Magam éppúgy, mint „minden fizikai, pszichofizikai, pszichikai tárgy, minden igazság, minden érték”. Ebből következően „az érzéseim, az állapotaim, maga az Egóm megszűnnek kizárólagos tulajdonomnak lenni”¹¹⁷: egy másik ember valamely érzése, sőt Magamja ugyanolyan biztonsággal férhető hozzá az én tudatom intuíciója számára, mint a sajátja számára. Az, amit a kétféle megragadás elér, ugyanúgy kétségbe vonható, „egy inadekvát evidencia objektuma”. Az egyetlen, ami áthatolhatatlan marad, ellenáll az intuíciónak és a gondolatnak, az a tudat: „Egy tudat nem tud elgondolni más tudatot, csak a sajátját”. A tudat soha nem az én tudatom, nem személyes, mivel az Ego, a Magam objektum, viszont „a transzcendentális szféra az *abszolút* létezés szférája, azaz a tiszta spontaneitásoké, amelyek sohasem objektumok”.¹¹⁸ A tiszta reflexió síkján az Ego csak a spontaneitás horizontján jelenik meg; „a tudatok spontaneitása (...) mindenkélt *egyénített* és *személytelen* spontaneitásként adódik”.¹¹⁹ A transzcendentális tudat mint személytelen spontaneitás „minden pillanatban meghatározza magát a létezés számára, anélkül, hogy bármit is elképzelnénk *előtte*. Így a

¹¹⁰ TE 60.

¹¹¹ TE 62.

¹¹² Mint láttuk, a pszichofizikai Magam (Moi) és az elvont Én (Je) egyaránt transzcendens, közös nevük az Ego.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ Megélt tapasztalat, intencionális élmény – Husserl nyomán, ld. a 48. lábjegyzetet (I. m. 42.)

¹¹⁵ TE 63.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ TE 67.

¹¹⁸ TE 69.

¹¹⁹ TE 70.

tudatos életünk minden pillanata *ex nihilo* alkotást tár fel számunkra. Nem új *elrendeződést*, hanem új létezését. (...) fáradhatatlan létezés-teremtést, melynek *mi* nem vagyunk alkotói”.¹²⁰ A husserli háttér felidézése megint hasznos lehet, ha vannak is fogalmi különbségek, mert Sartre sorai önmagukban egyoldalú értelmezéshez vezethetnek. Tehát ne feledjük, hogy Husserl úgy nevezi „a számunkra mindig az adottságmódok áramló változásában létező”¹²¹ világot az egyetemes szubjektivitás képződményének, hogy előtte rögzíti: „Ha tehát a világnak mint egyetemes horizontnak, mint a létező tárgyak egységes univerzumának vagyunk tudatában, akkor mi, azaz én mint ember s valamennyien együtt mint a világban együtt élők éppen ahhoz a világhoz tartozunk, amely pontosan ebben az »együtt-élésben« a világunk, a számunkra tudatosan létező-érvényesülő világ.”¹²² Lehet ugyan (elfogadva Sylvie Le Bon kommentárját), hogy Sartre itt még kisebb jelentőséget tulajdonít a szabadságnak, mint a későbbi EN-ben, ahol szabadság és spontaneitás összefonódnak; és „a szabadság az a spontaneitás számára, mint ami az Ego és az általában vett pszichikai a személytelen transzcendentális tudat számára”,¹²³ de ennél fontosabb, hogy a fentiek alapján folyamatosság mutatható ki a fogalom tartalmában. Vagyis már a tudattal kapcsolatban is megvan (ha explicit módon nem is kerül megfogalmazásra) a világban való szituáltság, ami a szabadság cselekvéseméleti használatát teszi majd lehetővé. Sőt, ezek szerint ehhez még radikális filozófiai irányváltás sem szükségeltetik.

Ezt támasztja alá, hogy a világban-benne-lét mint együtt-lét heideggeri belátása tetten érhető Sartre szolipszizmus-cáfolatában és indokolhatja ennek etikai-politikai kiindulópontként való értelmezését is.¹²⁴ Sartre itt még azt gondolta, hogy „a szolipszizmus, mihelyt az Énnek megszűnik a kiváltságos szerepe, elgondolhatatlanná lesz. (...) Az én Énem valójában *nem biztosabb a tudat számára, mint a többi ember Énje*. Egyszerűen csak bensőségesebb.”¹²⁵ Ez előrevetíti az interszubjektivitás kérdésével való nyílt szembesülést, végső soron pedig az egyén és a közösség problémáját. Jean Hyppolite is érzékeli ezt, aki szerint Husserlrel szemben „(...) Sartre kezdettől fogva, talán Heidegger hatására, egy egzisztenciális és talán egyben etikai perspektíva felé fordul.”¹²⁶ (Az EN egy etika felvezetése lett volna eredetileg, a *Cahiers pour une morale* kéziratoként pedig terjedelmes anyaggal készült el Sartre.)

Olvashatunk egyébként a tudat, az én és a magam fenti felfogásáról Sartre legjobb irodalmi alkotásában, *Az undorban* is. „És egyáltalán: micsoda ez az Antoine Roquentin? Elvont fogalom. Tudatomban halvány kis emlékfoslány lebeg önmagamról. Antoine Roquentin... És az *Én* hirtelen elhalványodik, egyre jobban halványodik, kész, kialszik. A tudat (...) örökkévalósítja magát.

¹²⁰ TE 71.

¹²¹ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998. I. kötet, 147.

¹²² I. m. 141.

¹²³ TE 72. (73. lábjegyzet)

¹²⁴ TE 78.

¹²⁵ TE 77. – A későbbiekben ezt a cáfolatot elégtelennek tartotta, lásd. erről 77. lábjegyzet, i. m. 75-76.

¹²⁶ Hyppolite, Jean: *Figures de la pensée philosophique*, Tome II. Quadrige/PUF, Paris, 1991, 762.

Immár senki sem lakik benne. Az imént még azt mondta valaki, hogy *én*, azt mondta, hogy *az én tudatom*. (...) Most nem maradt egyéb, mint névtelen falak meg névtelen tudat. (...) És a létezésnek éppen ez az értelme: tudatában van annak, hogy fölösleges. Föloldódik, szétszóródik, igyekszik belemosódni a bar-na falba, a villanylámpa fényébe (...). De nem feledkezik meg magáról *sohasem*; tudata annak, hogy nem egyéb, mint egy tudat, amely megfelel magáról. Ez a sorsa.”¹²⁷ [Az eredetiben természetesen „moi”, magam szerepel a Réz Pál által magyarra, szépirodalmi szövegről lévén szó, „én”-nek fordított helyeken, nem pedig „je”.¹²⁸] A tudat fenomenológiai redukciójának konklúziója pedig: „A tudatnak is van tudata. A tudat átlát önmagán (...) és megszabadult az embertől, aki lakott benne, és most iszonyatos – mert immár senki.”¹²⁹

Az Én mesterségességének leleplezése *A lét és a semmiben* is megfogalmazódik. „S ezenkívül a szabadságot, mivel nyugtalanítana, ha Énemmél *szembeni* szabadság lenne, megpróbálom lényegem közepébe helyezni, vagyis Énem közepébe. Arról van szó tehát, hogy Énemet egy kis istenségnek tekintem, aki bennem lakozik, és valamilyen metafizikai hatóerőként birtokolja szabadságo-mat. Már nem létem mint lét lenne szabad, hanem Énem tudatom belsejében. Példásan megnyugtató fikció (...).”¹³⁰ Ezt részletezi a Második rész első fejezetének *Az Én és az ipszeitás köre* című V. pontja, amelyben a személyességet és az ipszeitást nem az Énnel kapcsolja össze, hanem a tudat reflexív mozgásá-ból eredezteti. Ettől pedig nemtételező tudatként elválaszthatatlan a világ.¹³¹

A képzelet

Sartre az öt évvel később, 1939-ben megjelent *Egy emóció-elmélet vázlatában* már közelíti a spontaneitást a cselekvéshez, amit *A lét és a semmiben* hajt végre. „A cselekvés mint spontán, nem-reflexív tudat egy bizonyos egzisztenciális réteget alkot a világban, és a cselekvéshez nem szükséges tudatában lennünk önmagunknak mint cselekvőnek – éppen ellenkezőleg.”¹³²

Az itt kifejtett emócióelméletében a szabadságot a képzelet spontaneitásán keresztül az esztétikához közelíti, ennek kiteljesítése lesz később *L'Imaginaire* című írása (1940). Felfogásában az emóció mágikusan generált virtualitás, „a világ átformálása”:¹³³ „midőn a kijelölt utak túl nehezen járhatónak bizonyulnak (...) próbáljuk megváltoztatni a világot, vagyis próbáljuk úgy végigélni, mintha a dolgoknak a lehetőségekhez való viszonyát nem determinista folyamatok szabályoznák, hanem a mágia”.¹³⁴ Ilyenkor a (pre-reflexív) tudat – melynek, mint láttuk, meghatározó tulajdonsága a személytelen spontaneitás – „átalakítja

¹²⁷ Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Ford. Réz Pál. Szépirodalmi, Budapest, 1981. 245.

¹²⁸ Vö. Sartre, Jean-Paul: *La nausée*. Gallimard, Paris, 1992. 239.

¹²⁹ Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Szépirodalmi, Budapest, 1981. 246.

¹³⁰ EN 79.

¹³¹ EN 148-150.

¹³² Sartre, Jean-Paul: *Egy emóció-elmélet vázlata*. Ford. Nagy Géza. In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén – Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1976. 65.

¹³³ I. m. 67.

¹³⁴ Uo.

magát pontosan annak érdekében, hogy átalakítsa a tárgyat”.¹³⁵ A tárgy eleve úgy adja magát „mint amit *szabadon* kell megalkotni”.¹³⁶ Ennek útja, hogy „elhomályosodik a tudatnak a dolgokra vonatkozó nézőpontja, *amennyiben* a tudat megvalósítja és *spontánul átéli* ezt az elhomályosulást”;¹³⁷ a képzelet révén – tehetnénk hozzá. Minden emóció a benne való, belevetett hit által valósul meg¹³⁸ – ne feledjük, az elkötelezettség is „hitjelenség”¹³⁹ egy ügybe vetett hit és aktivitás.

Sartre „mágikus” alapon képzelet el a társadalmat is, mivel szerinte ez szabályozza „a társadalomban élő emberek közötti pszichikai kapcsolatokat (...), pontosabban a másokra irányuló percepciókat”,¹⁴⁰ „ekképpen az ember mindig varázsló az ember számára, s a társadalmi világ elsősorban mágikus”¹⁴¹. Így kezdi Sartre a képzelet spontaneitását a létet mint együtt-létet átszövő szabadsággá transzformálni. Ez azonban a látszat ellenére nem jelent szubjektív idealizmust: a tudat annyiban konstituálja a világot, amennyiben értelmezi (a többi tudattal együtt) és ezáltal alakítja azt, amiben már benne van.

Anthony Manser Sartre szabadságfelfogását vizsgálva megállapítja: „Tézisében Sartre azt állítja, hogy a szabadság egy és oszthatatlan, és minden ember rendelkezik vele. (...) ez a szabadság szó hagyományos jelentésének változásával látszik együtt járni. (...) úgy tűnik, Sartre tisztában volt avval, hogy *kibővítette* a jelentést.”¹⁴² „A szabadság akadályait hagyományosan két csoportra szokás osztani: »passions« (érzelmek, vágyak, belső késztetések) és »situation« (mint külvilág). Az *Egy emóció-elmélet vázlat*a nagyban hozzájárul, hogy az utóbbira kerüljön a hangsúly: Sartre korai művének, az *Egy emóció-elmélet vázlat*ának egész érvelése annak kimutatására irányul, hogy az emóciók nem önkényes pszichikai történések, sokkal inkább a világgal való bánás sajátos módjai (...).”¹⁴³ Sartre számára központi jelentősége van a világ átformálásának, útjai közötti választás szabadságának. A példa a tigrisről, amely szabadon, a dzsungelben ijesztő, az állatkerti rácsok mögött viszont nem, a következő igazolására szolgál: „A félelem nem egy pusztán ingernek, hanem attitűdök sorozatának eredménye (...). Nincsenek saját jogukon létező indulatok, amelyek tetteink indítékául szolgálnának.”¹⁴⁴ Vagyis a szabadsággal kapcsolatban a szituáció elsősorban a lényeges; a szándékok, motivációk pedig egy eredeti választásra, projektumra vezethetők vissza, amely általában a gyerekkorban történik. Ebben az „eredeti választásban” Manser ellentmondást lát: „Ha minden indíték és szándék visszautal az alapprojektumra, akkor úgy tűnik, kevés marad a Sartre által hangsúlyozott szabadságból, különösen, ha ez a választás a

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ I. m. 73.

¹³⁷ I. m. 79.

¹³⁸ I. m. 77.: „Az igazi emóció (...) a hittel jár együtt. A tárgyra intencionált minőségeket igazakként ragadom meg. (...) önnön emócióknak meg kell babonáznia, át kell hatnia bennünket.”

¹³⁹ I. m. 78.: „Az emóció nem más, mint hitjelenség.”

¹⁴⁰ I. m. 84.

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Manser, Anthony: *Sartre - A Philosophic Study*. The Athlone Press, London, 1967. 117.

¹⁴³ I. m. 118.

¹⁴⁴ Uo.

gyermekkorban történik; nehezen látható be, hogyan lehetne egy gyermek tetteinek tudatában, márpedig ha nincsen, akkor furcsa lenne felelősséggel terhelni. Az eredeti választás így a freudi komplexus különös megnevezésének tűnik.¹⁴⁵ A fogalom valóban nem a legszerűsebben fejezi ki a faktikusan adottnak a megélt vonatkozását. Az ellentmondás azonban nem szabadság és meghatározottság között húzódik ez esetben, ellentétben azzal, ahogyan Manser sugallja: „Cselekedeteiben az ember választja magát. (...) De Sartre számára a lényeg az eredeti választás. Az emberek tetteikben nem csupán választják magukat, rá is kényszerülnek erre.”¹⁴⁶ Sokkal inkább a szituációk történeti egysége a problematikus, ami kicsiben, az egyéni élettörténet és életerv szintjén már a történelem értelmének a kérdését vetíti előre, véleményem szerint.

Megjegyzendő, hogy Manser ugyan számot vet a szabadság szó jelentésének Sartre általi „kibővítésével”, a hagyományoshoz képest, ám ő mégiscsak megmarad a hagyományos paradigmában, amennyiben a szabadságot a szituáció mint akadály meghaladásaként fogja fel. Hyppolite értelmezése ennek némileg ellentmond, legalábbis a fogalom egy lényegibb aspektusára mutat rá. „Egy személy szituációjának fakticitása, amely a világmindenségre nyíló nézőpontja, vajon nem szabadságának korlátja? Sartre minden erőfeszítése pontosan arra irányul, hogy megmutassa, szó sincsen erről, mivel a szabadság csak a szabadsággal ütközhet, ez az egyetlen fal, amelyen kopogtathatók. A konkrét szituáció és a szabadság számára azonosak, hiszen egy szituáció csak külső szemlélő számára objektív; az azt megélt személy számára a világban-lét egy módozata.”¹⁴⁷

A tudat spontaneitásával, a semmítés képességével Sartre leginkább esztétikai kérdésfelvetésű tanulmánya, az *Imaginaire*¹⁴⁸ is foglalkozik. Ebben Descartes nyomán a tudat tárgyra vonatkozásának három módját különíti el: észlelni, megismerni, elképzelni.¹⁴⁹ Megállapítja, hogy bár fennáll a kvázi-megfigyelés jelensége, valójában „a képek világának tárgyai semmiképpen sem létezhetnek az észlelés világában.”¹⁵⁰ A percepció (perceptív tudat) és a kép(i tudat) közti eredendő különbséget „a képi tudat előállító aktusában”¹⁵¹ keresi Sartre, megállapítva, hogy míg az észlelés tárgyának a létezését tételezi, a „kép egy bizonyos semmit rejt magában (...), tárgyát úgy nyújtja mint nem létezőt.”¹⁵² Ebből következik a differencia egy másik aspektusa. „A perceptív tudat passzivitásként jelenik meg. Ezzel szemben a képalkotó tudat mint képalkotó tudat jelenik meg, azaz mint a tárgyat képben létrehozó és megőrző spontaneitás (...). A képzelet alkotóként jelenik meg, anélkül, hogy alkotó-voltát mint tárgyat tételezné.”¹⁵³ (...) A képpé tevő tudat spontán és kreatív; s

¹⁴⁵ I. m. 122.

¹⁴⁶ I. m. 128.

¹⁴⁷ Hyppolite i. m. 765-766.

¹⁴⁸ Magyarul (részlet): Sartre, Jean-Paul: A kép intencionális szerkezete. Ford. Horváth Csaba. In: (Bacsó Béla szerk.) *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 97-141.

¹⁴⁹ I. m. 101.

¹⁵⁰ I. m. 102.

¹⁵¹ I. m. 105.

¹⁵² I. m. 106.

¹⁵³ Megjegyzendő, hogy képtudat és képzelet nem azonosak: előbbi az emlékezés és elvárás neutralizációja, utóbbi pedig az észlelésé.

tárgyának érzéki vonásait folyamatos kreatív tevékenysége által támasztja alá és tartja fenn (...) s át-meg-átjárja az alkotó akarat.”¹⁵⁴ E sorokkal kapcsolatban (is) tipikusnak tekinthető az a félreértés, amely önellentmondást lát a világ előzetes léte és a tudati konstitutivitás között,¹⁵⁵ ontológiai értelemben fogva fel utóbbit, miközben itt az értelemadás, a valamilyennek észlelés hermeneutikai-kognitív kérdéséről van szó. Valószínűleg a sartré-i tudatfelfogás meg nem értése (és esetleg Heidegger idealista értelmezése) okozza a tévhitet, miszerint a Sartre által elemzett tudatnak nincs kapcsolata a világgal, ezért valójában passzív.¹⁵⁶ Ez jelenik meg a marxista recepcióban is, elsősorban a szabadságfogalom kritikájában.¹⁵⁷ A háttérben minden bizonnyal a fenomenológiai paradigma elvetése (vagy fel nem fogása) áll; a racionalizmus alapproblémájának, a szubjektum és az objektum közötti szakadéknak az áthidalása a megcsontosodott gondolkodási keretek között nem volt elhelyezhető.¹⁵⁸

Ez összefügg a fent tárgyalt mágikus jelleggel. A kép mint tudatforma kiindulása mindig a jelen nem lévő tárgyra irányuló intenció. Ez az intenció átalakítja az anyagot, amelyre irányul. Így teszünk egy tárgyat jelenlévővé, vagyis a képpel mint a tárgy analóg reprezentánsával felszámoljuk a nem-létet, „mágikus kapcsolatot” hozva létre a kép és ábrázoltja között. Ez azért lehetséges, mert nem létezik különálló képi és dologi világ. Minden tárgy „képes arra, hogy választott hivatkozási centruma szerint vagy jelenlévő valóságként, vagy képként funkcionáljon. A két világ, a valóságos és az imaginárius ugyanazon tárgyakkól áll össze, csupán a tárgyak csoportosítása és interpretálása változik. A tudat lehetősége az, hogy a képzelt világot mint valóságos univerzumot határozza meg.”¹⁵⁹ Ezért írhatja Sartre, hogy „a képi szintézist a spontaneitás, azt is mondhatnánk, a szabadság igen erős tudata kíséri”.¹⁶⁰ Az eddigiek alapján talán nyilvánvaló, hogy mi vezetett Sartre szabadságfogalmának félreértéséhez. A világ és a benne-lét mint adottság, a szituáció ontológiailag evidencia Sartre számára, már az intencionalitás-cikktől kezdve; viszont talán éppen ezért csak impliciten van jelen az ismeretelméleti kérdésfelvetésekben. Ez érthetővé teszi az egyoldalú interpretációkat, de igazolhatóvá nem.

¹⁵⁴ I. m. 107.

¹⁵⁵ Aronson, Ronald: *Jean-Paul Sartre – Philosophy in the World*. Verso, London, 1980. 94.

¹⁵⁶ I. m. 95.: „It cannot act on the world. The things around it are independent of consciousness and have no connection with it.”

¹⁵⁷ Lásd például Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1949. 142-148.

¹⁵⁸ Az egységes rögzített értelem, a logosz elvesztésétől való félelmet tükrözi Aronson mondata: „All is then objectivity, is reduced to what we are aware of at the moment, becomes equally inexplicable, equally unmotivated.” Aronson i. m. 96.

¹⁵⁹ Sartre, Jean-Paul: A kép intencionális szerkezete. Ford. Horváth Csaba. In: (Bacsó Béla szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 111.

¹⁶⁰ I. m. 119.

A semmi és a szabadság

Heidegger hatására Sartre-t már *Az undor* megírásakor (1938) is foglalkoztatta a semmi kérdése: „(...) vajon hogyan lehetséges, hogy a világ létezik – és nem a semmi”.¹⁶¹ Ez szinte szó szerint megegyezik Heidegger *Mi a metafizika?* (1929) című írásának utolsó félmondatával, amely szerint a metafizika alapkérdése, „amely magát a Semmit kényszeríti ki: Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább Semmi?”¹⁶². Sartre így folytatja: „És mielőtt a világ létezett volna, nem létezett semmi. Semmi. (...) létezésének *semmi oka és semmi értelme*. De nem léteznie *nem lehetett*. Elképzelhetetlen volt: ahhoz, hogy az ember elképzelje a semmit, már ott kellett állnia a világ közepén (...).”¹⁶³

A szabadságnak mint lételméleti fogalomnak a kifejtésére *A lét és a semmi*-ben szoros összefüggésben kerül sor a tagadással, a semmivel. Sartre, miközben az ember és a világ viszonyára kérdez rá, arra a belátásra jut, hogy „A létre irányuló kérdéseinket a bennünk és kívülünk lévő nem-lét állandó lehetősége határozza meg. A nem-lét határozza meg a választ is: hogy amivé a lét lesz, az szükségszerűen arról az háttérből emelkedik ki, ami *nem ő*.”¹⁶⁴ Az „én” ismeretelméleti nézőpontját mestereihez hasonlóan Sartre is osztja, de közben emlékeztet, hogy „az embernek az őt körülvevő létben való felbukkanása váltja ki azt, hogy a világ megjelenik”.¹⁶⁵ Így van ez akkor is, amikor a létmegértéshez hasonló szerepben beszél a tagadásról, ami csak az emberben van meg, ezért a tagadás „csak nekem tulajdonítható”. A semmitésnek, a fennálló lét tagadásának egyedül az emberre jellemző képessége hordozza a szabadságot, amely a lét alapstruktúrája.¹⁶⁶ Az emberi tudat mint Önmagáért-lét [pour soi] „az ami nem, és nem az, ami”, szemben a léttel mint Önmagában-léttel [en soi], ami „az, ami, ez azt jelenti, hogy önmaga által még csak arra sem lenne képes, hogy ne az legyen, ami nem; láttuk, hogy tulajdonképpen semmilyen tagadást sem foglal magában. Teljes pozitivitás”.¹⁶⁷ Ennek fényében a magam [moi] *Az Ego transzcendenciája* koncepciójának a jegyében: „konstituált én, egyfajta délibáb, az Önmagáért-létnek az Önmagában-létbe történő belesüppedésének kezdete.”¹⁶⁸ Ennek fényében nyeri el értelmét *Az undor* híres részlete: „A gondolatom én

¹⁶¹ Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Ford. Réz Pál. Szépirodalmi, Budapest, 1981. 196.

¹⁶² Heidegger, Martin: *Mi a metafizika?* Ford. Vajda Mihály. In: Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins - Pompeji, Budapest-Szeged, 1994. 13-33. 33.

¹⁶³ Sartre, i. m. 196.

¹⁶⁴ Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest, 2007. (a továbbiakban: EN) 40.

¹⁶⁵ EN 60.

¹⁶⁶ EN 59-60. Jól jelzi a két koncepció különbségét, hogy Heidegger ontológiájában a gond (Sorge), a gondoskodás fogalma (Besorgen) tölt be a sartre-i szabadsághoz hasonló szerepet, ld. pl. „A jelenvaló lét világban-benne-léte (...) módjainak a létjellege (...) a gondoskodás.” Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos István, Orosz István, Vajda Mihály. Osiris, Budapest, 2001. - Második, javított kiadás, 76. Ld. még erről a mű hatodik fejezetét: A gond mint a jelenvaló lét (213-263.); illetve itt: „Az ember tehát – legalábbis ebben az esetben – olyan létként mutatkozik meg, amely a világban életre kelti a Semmit, úgy, hogy ebből a célból a nem-lét alapján önmagára hat.”

¹⁶⁷ EN 32.

¹⁶⁸ Hyppolite i. m. 764. o.

vagyok: ezért nem bírom abbahagyni. Létezem, mert gondolkodom...és nem tudom megakadályozni, hogy gondolkodjam. (...) ha létezem, *azért* létezem, mert iszonyodom a létezésről. Én magam vagyok az, *én*, aki kihúzza magát a semmiből, amire törekszik (...)."¹⁶⁹ A tudat semmitő működésének köszönhetően az emberi valóság (ez a heideggeri emberi létező, a jelenvalólét francia, egyben sartré-i megfelelője) „folyamatos túllépés egy olyan önmagával való megfelelés felé, ami soha nincs adva.”¹⁷⁰ Ez összecseng a képi tudat, a képzelet fentebb vázolt szabadságával, miszerint a világot képes nem-valóságosnak tételezni: Sartre a tagadás lényegét abban látja, hogy általa egy létet (egy létmódot) tételezünk, majd vetünk vissza a semmibe.

Heidegger *Mi a metafizika?* című írásában fejtette ki, hogy a tagadást a Semmi teszi lehetővé, amellyel az emberi létező jelenvalólétében a szorongás (Angst) hangoltságában szembesülhet. A szorongás nyilvánítja meg a jelenvalólétet körülvevő semmit (ezáltal tárul fel a metafizika által megragadandó létteljesség), ami nélkül nincs ipszeitás és szabadság. „A Semmi a létező mint olyan megnyilvánulásának lehetővé tétele az emberi jelenvalólét számára.”¹⁷¹ Sartre is azt írja, hogy „az ember számára a szorongásban tudatosan szabadsága”,¹⁷² de leszögezi, hogy a semmi nem a világon túli, hanem a létől nyeri létét: „A Semminek azon lét saját Semmijének kell lennie, amely által a Semmi a világra jön”¹⁷³ A semminek a mögöttes státuszát vonja kétségbe *Az undorban* is: „(...) oly nehéz elképzelni a semmit. De most már tudtam: a dolgok pontosan azonosak azzal, aminek látszanak – és *mögöttük...mögöttük* nincs semmi.”¹⁷⁴ Ugyanez más megfogalmazásban: „(...) a semmi nem a létezés előtti időből érkezett, maga is létezés, akár a többi, és egy sereg egyéb létezés *után* bukkant fel.”¹⁷⁵ Heideggertől eltérően úgy gondolja, hogy az egyes létezők is magukban foglalják a semmi lehetőségét, nemcsak a létteljesség mint totalitás, ezért nemcsak a szorongásban találkozhatunk a semmivel, hanem lépten-nyomon a világban.

A semmi fogalmára alapozta tehát Sartre az ember létét, mint ami „a semmi megjelenését lehetővé teszi, s ez lét számunkra szabadságként jelent meg” – írja.¹⁷⁶ „Nincsen különbség az ember létezése és »szabad-léte« között.” – teszi hozzá, megvilágítva híres tételének (Az ember léte megelőzi lényegét.) értelmét: „Az emberi szabadság megelőzi az ember lényegét és az teszi lehetővé ezt a lényegét, az emberi lét lényege szabadságától függ.”¹⁷⁷ Hyppolite

¹⁶⁹ Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Ford. Réz Pál. Szépirodalmi, Budapest, 1981. 147. [Az eredetiben nem „én”, hanem „magam” szerepel: „Ma pensée, c'est moi: voilà pourquoi je ne peux pas m'arrêter. J'existe parce que je pense...et je ne peux pas m'empêcher de penser. (...) si j'existe, c'est parce que j'ai horreur d'exister. C'est moi, c'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire (...).” Jean-Paul Sartre: *La nausée*. Gallimard, Paris, 1992. 145.

¹⁷⁰ EN 133.

¹⁷¹ Heidegger, Martin: *Mi a metafizika?* Ford. Vajda Mihály. In: Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins - Pompeji, Budapest-Szeged, 1994. 25.

¹⁷² EN 65.

¹⁷³ EN 58.

¹⁷⁴ Sartre, i. m. 141.

¹⁷⁵ I. m. 196.

¹⁷⁶ EN 60.

¹⁷⁷ EN 61.

megfogalmazásában: „(...) ez a szabadság állandó és elkerülhetetlen végzetünk, ahogyan az a szorongásban felfedi magát.”¹⁷⁸

Ez a szabadság Sartre-nál is összekapcsolódik tehát – hasonlóan Kierkegaard-hoz és persze Heideggerhez, aki szerint: „A Semmi a szorongásban lepleződik le, de nem mint létező. Éppily kevésbé van tárgyként adva. A szorongás nem a Semmi megragadása. A Semmi mégis általa és benne nyilvánul meg (...).”¹⁷⁹ – a szorongással, ami egy állapot, amelyben „az ember tudatára ébred szabadságának, vagy ha jobban tetszik: a szabadságnak mint a lét tudatának létezési módja a szorongás, a szorongásban válik a szabadság léteben kérdéssé önmaga számára.”¹⁸⁰ Ebben a megközelítésben a szituáció még másodlagos, ahogyan Manser utal rá, a választás törekeny, mivel semmi sem biztosítja fennmaradását; igazolhatatlan, abszurd, mivel nincs a választáson kívüli olyan külső ok, amely igazolhatná azt.¹⁸¹ A szorongásban megnyilvánuló szabadságnak előfeltétele a determináció hiánya, a motivációk szerkezeti-leg hatástalan volta, és jellemzője az a „kényszer, hogy állandóan újra kell alkotni azt az *Ént*, aki a szabad létet jelöli”.¹⁸² Ez az én az ember lényege, az, ami volt: „amit az emberi valóság önmagából mint *lett*ből ragad meg.”¹⁸³ Vagyis az adott alapján egy jövőcentrikus, tervező-alakító ember képét kapjuk, akinek szabadsága azt is jelenti, hogy folytonosan meghatározatlanságban, bizonytalanságban lebeg, hiszen magának kell újra és újra kitalálnia magát. „Fakticitásom feltárásához elengedhetetlen a szabadság. Az általam projektált jövő tényezőiből ragadom meg ezen ténylegességemet, amely az általam választott jövő alapján állva megmutatja tehetetlen, esetleges, gyenge, abszurd jellegét. (...) Ily módon a szabadság ténylegességem megragadása.”¹⁸⁴ Az embert saját énjétől is minduntalan elválasztja a semmi, mint szakadék [coupure] a közvetlen pszichikai múlt és a jelen között. A szabadság nem a szituáció felől kerül meghatározásra, hanem a meghaladás és önteremtés szabadságaként felfogott autenticitás morálja felől, de az a cselekvésben nyilvánul meg, ami a világ eszközzerű viszonyaihoz kapcsol, elkötelez minket.¹⁸⁵ „Létünk közvetlenül szituációban van, vagyis különböző vállalkozásokban *bukkan fel*, s csak akkor érti meg önmagát, amikor ezekről a vállalkozásokról visszatükröződik.”¹⁸⁶ A semmire alapozott szorongásban megnyilvánuló szabadság tehát az előfeltétele a kötelességek és tervek világában az intencionális cselekvésnek, ami meghatározható úgy, mint a világ képének megváltoztatása. Az ember a forrása az értékeknek, a világ és önmaga értelmének. Ez a cselekvő jelentéstulajdonítás

¹⁷⁸ Hyppolite i. m. 765.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin: Mi a metafizika? Ford. Vajda Mihály. In: Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins – Pompeji, Budapest – Szeged, 1994. 23.

¹⁸⁰ EN 65.

¹⁸¹ Manser, Anthony: *Sartre - A Philosophic Study*. The Athlone Press, London, 1967. 128. Vö. EN 70.: „Cselekedetem nem azért mentesül a motivációk meghatározó erejétől, mert szabad vagyok, épp ellenkezőleg, a motivációk mint hatástalan dolgok struktúrája alkotja a feltételét a szabadságnak.”

¹⁸² EN 71.

¹⁸³ EN 72.

¹⁸⁴ Manser i.m. 129.

¹⁸⁵ Vö. EN 73.

¹⁸⁶ EN 76.

jelentkezik az irodalmi elkötelezettség elméletében, majd pedig a politikai cselekvéshez való viszonyban, előtérbe állítva az ideológia (közvetlenül ki nem fejtett) kérdését Sartre életművében.

A választás szabadsága

Sartre szabadságfelfogását Merleau-Ponty részéről komoly bírálat érte a *Phénoménologie de la perception*ban. Eszerint a sartre-i szabadság abszolút, nem vet számot a szituáció adta akadályokkal, ezért nem is jelent valójában szabadságot, legalábbis a cselekvés szintjén. Merleau-Ponty korrekciója a szituáció és a testi létezés hangsúlyozásában áll. Nézzük érveit, amelyek oly nagy karriert futottak be Sartre hivatalos marxista bírálóinak gyakorlatában! Merleau-Ponty könyve utolsó fejezetében abból indul ki, hogy ellentmondás van abban, hogy a másik tekintete meghatároz, eltárgyasít, miközben máskülönben szabad vagyok. Nem lehetek fölváltva szabad és determinált, vagy tárgy vagyok, vagy nem. Csakhogy Sartre a másikért-valóból indul ki, mégis önmagáért-létről beszél, az abszolút szabadság tehát ellentmondásba kerül önmagával.¹⁸⁷ Sartre éppen a dualitást próbálta kiküszöbölni „az ember *pszichikai* egységén belül” (kiemelés tőlem – B. A.): „Hogyan tudnánk elképzelni olyan létet, amely *egy* lenne, de ennek ellenére egyrészt olyan tények sorozataként jönne létre, amelyek egymást determinálják, s ebből következően egymáshoz képest külsőlegesen léteznének, másrészt olyan spontaneitás lenne, amely önmagát determinálná létezésre, és csak önmagától függene?”¹⁸⁸ Így jut el Sartre oda, hogy az ember vagy teljesen determinált, vagy teljesen szabad. És mivel előbbi összeegyeztethetetlen a tudattal, ezért az abszolút szabadságnál köt ki. Tény, hogy ez a fajta tudatfenomenológia erősen karteziánus, de nem szolipszista; éppen ezért *nem* vonható le belőle következtetés a cselekvési szabadsággal kapcsolatban, annak előfeltételeiről van szó. Merleau-Ponty azonban ezt az igényt fogalmazza meg, és arra az eredményre jut, hogy az abszolút szabadság elvont, passzív, a cselekvés szintjén nem értelmezhető. „Ha minden tettünk egyformán szabad (...), ha a félelemben élő rabszolga éppen annyira szabad, mint a bilincseit széttörő, akkor semmilyen *szabad cselekvésről* nem beszélhetnénk (...), mert a szabad cselekvésnek valami nem, vagy kevésbé szabad élet háttéréből kiemelkedve van csak értelme.”¹⁸⁹ Ugyanez vonatkozik a választásra is.

Merleau-Ponty szerint azonban van (a gyakorlat szintjén) közvetítés a két szélsőség, a determinizmus és az abszolút szabadság között, ám ahhoz el kell vetni a pillanatnyiság nézőpontját: a választás aktusát a múlthoz és a jövőhöz kell kapcsolnunk a tudatban. Így feltárul, hogy a választás és a szabadság mindig egy nyitott szituációba ágyazódik, amelyben akadályok is vannak, ezek teszik lehetővé, hogy szabadságról beszéljünk.¹⁹⁰ Ha csak a tagadást, az elszakadást hangsúlyozzuk a szabadságban, akkor csupán „a világban való egyetemes elkötelezettségünk negatív oldalát” emeljük ki, amelyből nem jön létre konkrét, hatékony, cselekvő szabadság.¹⁹¹ Merleau-Ponty ugyan elismeri,

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *La Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945. 496-497.

¹⁸⁸ EN 525.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *La Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945. 499.

¹⁹⁰ I. m. 500.

¹⁹¹ I. m. 501.

hogyan a jelentések az emberből, az emberi tervből mint vonatkoztatási keretből származnak, de felhívja a figyelmet, hogy ez könnyen összekeverhető az idealizmussal, a realizmus tagadásával. (Lukács ezt úgy interpretálta, hogy Sartre valóba bele is esett ebbe a hibába.) Ennek kiküszöbölése a „természeti én”, a test figyelembe vételével lehetséges.¹⁹² Ez olyan adottság számunkra, mely már eleve megszabja, hogyan értékelnünk [valorisatons spontanée], a tekintettel párban: a dolgok mint megfogandók, stb. nyernek alakot így számunkra.¹⁹³

Merleau-Ponty azt is leszögezi, hogy elengedhetetlen a szabadság beillesztése a szituáció társadalmi horizontjába és a történelmi folyamatba is. Ennek során ugyancsak a szubjektív szabadság és az objektivista megközelítés közvetítését kell végrehajtani, példa erre az osztálytudat magyarázata.¹⁹⁴ Ennek alapja a világban-benne-lét és az interszubjektivitás olyan felfogása, amely már az alapoknál kezdődik, a másokért-lét és az önmagáért-való tapasztalata előtt. Az individualitást meg kell előznie a társiasság [socialité] atmoszférájának, amely interszubjektivitásban „mindannyian egyszerre vagyunk névtelenek az abszolút individualitás és az abszolút általánosság értelmében”. Világban létünk ennek a kettős névtelenségnek a hordozója.¹⁹⁵ Erre támaszkodva tulajdonít egyfajta hozzávetőleges értelmet (mert azt az ember alakítja) a történelemnek, egyúttal pozitív értelmet adva a heideggeri akárkinek. „Az események értelmét nem egy őket létrehívó eszme adja, sem pedig azok véletlenszerű összessége. Hanem a jövő konkrét terve, amely a társadalmi együttlékezésben alakul ki, az Akárkiben, minden személyes döntést megelőzően.”¹⁹⁶ (Az egyén szintjén ugyanezzel a problémával küzdött később Sartre az eredeti választás és terv bevezetésével, aminek szintén a tovább nehezen differenciálható megélt [vécu] az alapja. Sartre irodalomtörténeti esszéi alapján megkockáztatható, hogy Merleau-Ponty felfogása lett az egyik komponense az egzisztenciális pszichoanalízis módszerének úgy, hogy azt beolvasztotta a saját koncepciójába.)

A test és a szituáció hangsúlyozása a pillanatokba tördelt tiszta, akozmikus tudat cáfolata tehát. Véleményem szerint azonban erről Sartre-nál sincsen szó. A javaslatok helytállóak, ám ezek Sartre korábbi műveit nézve lényegileg nem jelentenek újdonságot, ha Sartre nem is ezt az oldalt dolgozta ki. Kiegészítésként, korrekcióként ezekkel egyet is ért, ezt mutatják következő írásai. A karteziánizmus egy tudatfenomenológia esetén érthető, ám az nem jelenti az ezen túllépő belátások általános elutasítását, és főként nem jelent idealizmust. A világban-benne-lét, a fakticitás, az interszubjektivitás már 1943-ban is evidencia Sartre számára, mint ahogyan a tekintet vonzataként a testi dimenzió is, de *A lét és a semmi* egyoldalú kifejtése ezt nem teszi nyilvánvalóvá. Tény viszont, hogy a konkrét társadalmi és történelmi helyzet fontosságát Sartre *A lét és a semmi*ben egyáltalán nem érzékeli, erre részben az ekkor már a marxizmus felé tájékozódó Merleau-Ponty vezette rá.

Sartre szükségesnek is érezte, hogy *A lét és a semmi* alapján hangsúlyozza ezeket a szempontokat. Ezt végzi el Sartre két, nagyjából egy időben keletkezett

¹⁹² I. m. 502.

¹⁹³ I. m. 503.

¹⁹⁴ I. m. 506.

¹⁹⁵ I. m. 511-512.

¹⁹⁶ I. m. 513.

írása, az először 1945-ben megjelent *A karteziánus szabadság*¹⁹⁷ és az 1946-ban kiadott pamflet, az *Exisztencializmus*. Mindkettőben középpontiak a szabadság és az elkötelezettség fogalmai, immáron a szituáció és a cselekvés¹⁹⁸ háttére előtt.

Előbbiben Sartre a saját elmélete felől értelmezi Descartes szabadság-felfogását. A szabadságfogalmak eltérése azért lehetséges, mert meghatározó, hogy ki „milyen kitüntetett *helyzet* révén tapasztalta meg szabadságát”,¹⁹⁹ Úgy látja, Descartes nem a teremtő cselekvés szabadságával találkozott szembe, hanem az autonóm gondolkodás (vagyis az Igaz keresése, a Jó követése) szabadságával. Mivel az igazat adottnak tekintette, az emberi szabadságot csak az ezzel szembeni felelősségként határozhatta meg, az alapján, hogy „az Igaz emberi valami, hiszen állítanom kell, hogy legyen”.²⁰⁰ Ezt vezeti át Sartre saját, Heidegger – szó szerint is – idéző elméletébe: „Az ember tehát az a lény, aki által az igazság megjelenik a világban: az a feladata, hogy teljesen elkötelezze magát azért, hogy a létezők természetes rendje az igazságok rendjévé alakuljon át. El kell gondolnia a világot és akarnia kell a gondolkodást, a lét rendjét pedig az ideák rendszerévé kell átalakítania.”²⁰¹ Az igent vagy nemet mondás közti döntés adja azt a szabadságot, ami minden embernek – dacára eltérő képességeiknek és lehetőségeiknek – ugyanolyan mértékben sajátja, és amire az általános választójog demokráciája épül. Sartre programja a dolgok eleve adott rendjével szemben megnyilvánuló szabadság konstruktív voltának felmutatása, lehetőleg már Descartes műveiben is. Eszerint Descartes a közömbösség, a kételkedés, a nemet mondás szabadságával talál el az autonómia negatív megalapozásához: „minthogy az igazságok rendszere rajtam kívül áll fenn, nem a teremtő gondolkodás definiálja autonóm voltomat, hanem a tagadás. Tagadás addig a pontig, amikor már nem tagadhatjuk azt, hogy szabadok vagyunk”.²⁰² A kételkedés, a létező dolgok zárójelezése, az ember általi (aki maga is semmi) semmítése egyenlő a szabadság korlátlan gyakorlásával, a léthez fűződő kapcsolatok megszakításával. Sartre nagy jelentőséget tulajdonít a szabad akarat és a negativitás²⁰³ összekapcsolásának,²⁰⁴ azonban ezt elégtelennek tartja, mivel „ez a szabadság semmiképpen sem lehet teremtő szabadság, éppen azért, mert *semmi*.”²⁰⁵ Mivel Descartes elfogadta az örök igazságok eleve fennálló rendjét, csak a látszatszabadságig jut el, hasonlóan a kereszténység tanításához. Ebből

¹⁹⁷ Sartre, Jean-Paul: Descartes a szabadságról. Ford. Détsy Mihály. In: Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Kossuth, Budapest, 1992.

¹⁹⁸ EH 58.: „csak a cselekvésben van realitás; sőt (...) az ember és terve azonosak, és az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvéseinek együttese, semmi más, mint az élete.”

¹⁹⁹ Sartre, Jean-Paul: Descartes a szabadságról. I. m. 17.

²⁰⁰ I. m. 20.

²⁰¹ I. m. 21.

²⁰² I. m. 30-31.

²⁰³ I. m. 31.: Sartre Descartes kételyében „a hegeli negativitás előfutárát” látja.

²⁰⁴ I. m. 32.: „(...) a szabadság nem azáltal lesz az ember osztályrészévé, hogy az ember van, hogy a létezésnek egy teljessége a többi teljesség között a hiánytalanul teljes világban, hanem azáltal, hogy *nem létezik*, éppen ellentétben az előbbiekkal, azáltal, hogy véges és korlátozott.”

²⁰⁵ I. m. 32-33.

az lehet kivezető út, ha a teremtő Isten szabadságában az emberi szabadság hasonmását látja Descartes. Ez finoman szólva kétséges, azonban szabadság és teremtés Istenben való descartes-i azonosítása kiváló előképül szolgál Sartre antropológiájához, amelynek alapköve „az abszolút szabadság, mely az Értelmet és a Jót megteremti, s nem ismer más határokat, mint önmagát és a maga iránt való hűséget”.²⁰⁶ Sartre ezzel egy olyan gondolati lánc szemeként határozza meg magát, amelynek megelőző láncszemei Descartes és Heidegger; és aminek érdeme annak megértése, hogy „a lét egyedüli alapja a szabadság”.²⁰⁷

Sartre az *Exisztencializmusban* (amely előadásként 1945-ben hangzott el) a különböző kritikák ellenében fejti ki tételét: az egzisztencializmus humanizmus, „amely lehetővé teszi az emberi életet és amely azt is hirdeti, hogy minden igazság és cselekvés emberi környezetet és alanyiságot implicál”²⁰⁸, választási lehetőséget tulajdonítva az embernek. Önmagát a heideggeri ateista egzisztencializmus hagyományában helyezi el, az esszenciát megelőző egzisztencia tételéből indulva ki. A tétel igazának hordozója az ember(i realitás), amely „először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban és csak azután definiálja önmagát (...), olyan lesz, amilyenné önmagát alakítja”.²⁰⁹ Ez indokolja felelősségünket önmagunkkal és embertársainkkal szemben az önmagunk kialakítására irányuló terven [projet] keresztül.

Interszubjektivitás

„A kiindulópont a szubjektivitás”²¹⁰, amely az interszubjektivitásban van lehorgonyozva: nem szigorúan individuális a szubjektivitás, mivel „az ember, aki közvetlenül a Cogitoban éri el önmagát, felfedezi embertársait is, mégpedig mint létezésének a feltételeit.”²¹¹ „Mikor azt mondjuk, hogy az ember önmagát választja, arra gondolunk, hogy mindegyikünk önmagát választja, de ezzel együtt arra is, hogy önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embereket is.”²¹² Mert a világban-benne-lét az „emberi valóság” létmódja, amely világot a többi emberrel osztom meg: ezt nevezi Sartre itt „inter-szubjektivitásnak”, amikor kifejti, hogy „a többi ember nélkül épp oly kevésbé létezhetem, mint ahogy nélkülük meg sem tudhatok magamról semmit.”²¹³ Sőt, továbbmegy ennél, amikor az értelemadó emberről szólva kijelenti, hogy az értékek összehangolása lehetséges, vagyis „lehet emberi közösséget teremteni.”²¹⁴

Az én és a másik közötti viszonyt az azt megalapozó tekintet formájában Sartre több irodalmi művében is tematizálta, mint például *Az altonai foglyokban*, amelyben Werner nem tud parancsot adni annak, akinek a szemébe néz, mert

²⁰⁶ I. m. 39.

²⁰⁷ I. m. 41.

²⁰⁸ EH 31.

²⁰⁹ EH 36-37.

²¹⁰ EH 34.

²¹¹ EH 64., továbbá ugyanitt: „Tisztában van vele, hogy semmi sem lehet (...), kivéve, ha a többiek is elismerik ilyennek. (...) Így azonnal egy olyan világot ismerünk meg, amelyet inter-szubjektivitásnak neveznek (...).”

²¹² EH 38-39.

²¹³ EH 65.

²¹⁴ EH 80.

ettől magával egyenrangúnak érzi.²¹⁵ Vagy az *Egy vezér gyermekkorában*, amelyben Lucien rájön, hogy az igazi Lucient „a mások szemében kell keresnie”.²¹⁶ Megjelenik ez *Az undor* tükör-jelenetében is: „Azok az emberek, akik társas életet élnek, megtanulták, hogyan kell önmagukat látni a tükörben – úgy, ahogyan barátaik szemében látszanak.”²¹⁷ A Genet-könyv is az identitásnak a mások tekintetén keresztül, interszubjektív kialakulását állítja középpontba, Jacques Lacan elméletét idéző módon. (Lacan már 1933-ban tartott előadást a tükörstádiumról, nem kizárt tehát, hogy az ekkoriban az elméleti pszichológiával is foglalkozó Sartre tudott erről.) *A szavakban* ezt olvashatjuk: „(...) amikor kiszabadultam a természet kezéből, hogy végre ama Másikká váljak, aki a többiek szemében lenni akartam, farkasszemet néztem Sorsommal, s felismertem: önnön szabadságom volt csak, semmi más, én magam állítottam szembe magammal, idegen erőként.”²¹⁸

A téma elméleti kifejtését *A lét és a semmi* harmadik részében olvashatjuk, nem utolsó sorban a szolipszizmus cáfolataként, mivel „a másik konkrét és evidens jelenlétként adódik számomra, amit soha nem tudok önmagamból levezetni.”²¹⁹ A középponti fogalom az én és a másik viszonyában a másik tekintete, amely megteremti a másikért-létemet mint olyan viszonyt, amelyben a másik nem pusztán tárgy, hanem szubjektum.²²⁰ Az interszubjektív viszony azonban Sartre szerint szükségszerűen magában hordoz egyfajta konfliktust, mert a másik tekintete eltárgyasít, a másik vonatkoztatási rendszerébe von. „A másik tekintetének hatására a »szituáció« megvonja magát tőlem, (...) már nem vagyok ura a helyzetnek.”²²¹ Önmagában-valóan vagyok, egy olyan világban, amit a másik tekintete elidegenített tőlem; „a másik szabadsága annak a létnek a nyugtalanító meghatározatlanságán keresztül tárul fel számomra, ami számára vagyok.”²²² Ezt a másik szabadságának, értékelésének való kiszolgáltatottságot szolgásként is nevezi Sartre, amelyet a büszkeség, a szegény érzései nyilvánítanak meg.²²³ Merleau-Ponty hiányolja ennek ontológiai megalapozását, annak ellenére, hogy Sartre a mi-tapasztalatról így ír: „a Mi nyers tapasztalat a *condition humaine*-ről, hogy el vagyunk kötelezve Másoknak, amennyiben mindez objektív módon konstatált *tényként* adódik.”²²⁴

Azonban a másikhoz való viszony nem csak a konfliktus, hanem a közösség is lehet. A mi tapasztalatának a feltétele egy harmadik megjelenésével az együtt-lét (a heideggeri *Mitsein*), de mi-szubjektumról csak akkor beszélhetünk, ha a kölcsönös elismerés nem tételező tudatként kiküszöböli a fenti eltárgyasítást. Sartre szerint azonban nem ez az alapvető interszubjektív

²¹⁵ Jean-Paul Sartre: *Az altonai foglyok*. Ford. Hegedűs Zoltán. In: *Uó: Drámák II.* Európa, Budapest, 1968. 169-332. (itt: 187.)

²¹⁶ Jean-Paul Sartre: *Egy vezér gyermekkorában*. Ford. Justus Pál. Európa, Budapest, 1982. 96.

²¹⁷ Jean-Paul Sartre: *Az undor*. I. m. 1981. 32.

²¹⁸ Sartre, Jean-Paul: *A szavak*. Ford. Justus Pál. In: Jean-Paul Sartre: *Egy vezér gyermekkorában / A fal / A szavak*. Európa, Budapest, 1982. 125-299. (itt: 242.)

²¹⁹ EN 334.

²²⁰ Vö. EN 314-315.

²²¹ EN 327.

²²² EN 324.

²²³ EN 330.

²²⁴ EN 497.

viszony.²²⁵ Nincs szó igazi közösségről, interszubjektív vagy kollektív tudatról, ezt kizárja a másikkal-létet megelőző és annak alapját alkotó másikért-lét. Az sem mindegy, hogy nézőként vagy nézettként alkotunk „mi”-t, utóbbi eset a közös tárgy-lét, a közös elidegenedés tapasztalata.²²⁶ (Ez majd a proletariátus mint a tökések által eltárgyasított kollektívum kapcsán íródik bele – a közös munkáról mint az osztálytudat forrásáról már itt is író – Sartre marxizmusába, kihatva a munkásosztály ágenciájának megítélésére, amelyhez véleménye szerint a szolidaritás kevés.) Ez utóbbi nemhogy nem közös szabadság, hanem „az Önmagáért-való még radikálisabb elidegenedésének érezzük, mivel már nem csak arra kényszerül, hogy azt vállalja, ahogyan a Másik számára van, hanem egy olyan totalitást is vállalnia kell, ami nem ő, bármennyire is integráns része annak.”²²⁷

Heidegger akárki-fogalmából indul ki Sartre, amikor a közösséghez, a mi-szubjektumhoz való tartozás („közös cél és közös eszközök elfogadásával tetszőleges transzcendenciaként konstituálok magam”) pszichológiai motivációját vizsgálja. Heideggerrel szemben az akárki-létet, az individualitás háttérbe szorulását nem tekinti ontológiai dimenzióknak, csupán szubjektív, pszichológiai eseménynek, amely nem hoz létre együtt-létet. „Csupán arról van szó, hogy önmagamat valahogy mások közegében érzem.”²²⁸ Ezzel kapcsolatban sok vitára adott alkalmat fenomenológiai megközelítése, amely csak a saját szubjektivitást tekinti hozzáférhetőnek. Ennek következménye a tisztázatlan tartalommal használt individualizmus hangoztatása vele szemben. A következő, hosszabb idézet nem csak ennek az alapját mutatja meg; a második mondat megfelelően árnyalja a képet. „Ám a »mi« tapasztalata mindig az individuálpszichológia területére korlátozódik, és csupán a transzcendenciák vágyott egységének szimbólumává válik; egyáltalán nem egy egyedi szubjektivitásnak a szubjektivitásokra mint olyanokra vonatkozó kiegészítő és valóságos megértését jelenti; a szubjektivitások elérhetetlenek maradnak és továbbra is radikális módon elkülönülnek. Ám csupán a dolgokon és a testeken, transzcendenciám materiális mederbe terelésén keresztül tudom elérni, hogy saját transzcendenciámat a többi transzcendencia meghosszabbításaként és azokra támaszkodó dologként ragadom meg, anélkül, hogy kilépnék magamból és a többiek kilépnének önmagukból; tudomást szerzek róla, hogy a világnak köszönhetően egy *mi* részét képezem.”²²⁹ Ennek következménye és egyben indoklása, hogy az én szubjektum-miről szerzett tapasztalatom nem von maga után ehhez hasonló tapasztalatot a többi szubjektum esetében. A másik érv – amellet, hogy a szubjektum-mi tapasztalat nem lehet elsődleges – az, hogy „megvalósulása a másik létezésének már egy előzetes kettős felismerését feltételezi.”²³⁰

225 EN 491.

226 EN 492.

227 EN 497.

228 EN 504.

229 EN 504.

230 EN 505.

Elvont szabadság?

Az ember a felelősség súlya alatt rettegve, Isten nem létezése miatt elhagyatva, determináció hiányában nem kapaszkodhat meg sem önmagában, sem önmagán kívül: ezt jelenti, hogy „az ember szabadságra ítéltetett (...); mert kitaszítva a világba, minden tetteért felelős.”²³¹ Nem meríthetünk viselkedésünket szabályozó értékeket sem valamiféle tételes morálból (ezt bizonyítja példája egyik tanítványának választási kényszeréről), sem önnön érzelmeinkből, mivel azok cselekedeteinken épülnek fel:²³² választási szabadságunkkal élve ki kell gondolnunk a jövőt. Ez nagyon hasonló az autonómiaként meghatározott keresztény szabadságfelfogáshoz, felfogható annak nietzscheánus radikalizálásaként: „Az önállóságban megnyilvánuló szabadság pozitív oldaláról tekintve az önelhatározás képessége. Valamely lény akkor szabad, ha úgy birtokolja önmagát, hogy maga képes meghatározni élete célját, és maga képes megválasztani azokat a részletcélokat és eszközöket, amelyek végső célja felé viszik. Ez annyit jelent, hogy képes önállóan cselekedni, s végül is képes tulajdon létét kialakítani, vagyis önmagát megvalósítani.”²³³ A különbség, hogy erre a keresztény teológia szerint abszolút mértékben csak Isten képes, az ateista Sartre viszont az ember autonómiáját mint szabadságot abszolutizálja.

Mint a fentiekben láttuk, Merleau-Ponty karteizianizmusra, elvont szabadságra vonatkozó kritikája *Az észlelés fenomenológiája* utolsó fejezetében az ontológiai dualizmus megszüntetését tűzi ki célul. Mert szerinte annak ellenére, hogy Sartre a husserli intencionalitás és a heideggeri egzisztenciafilozófia alapján áll, mégsem képes megragadni a szubjektum és objektum kapcsolatát. Ezt a szakadékot áthidalandó Merleau-Ponty magából a kapcsolatból, a test és az észlelés interszjektív teréből indul ki. A szubjektum a testen keresztül van jelen a világban, ez határozza meg a nézőpontját a többieké között. Ezáltal pedig megszűnik egyén és társadalom, idealizmus és materializmus szembenállása, és a szabadság sem lesz többé elvont, passzív. Még egyszer hangsúlyozom, hogy véleményem szerint a két elmélet különbsége valójában hangsúlybeli eltérés; Merleau-Ponty nézőpontja dialektikusan beilleszthető Sartre elméletébe, mint *egyik* oldala annak (a tekintettel és a testtel kapcsolatban), sőt Sartre műveiben jelen van a szituáció hangsúlyozása, és nemcsak negatív értelemben. Mindenesetre okulva azon, hogy ezt Merleau-Ponty sem érzékeli, Sartre a második pályaszakasz írásaiban egyre inkább középpontba állítja a társadalmi-történelmi szituáltságot, ez teljesedik ki a CRD-ben.

Sartre elméletéből valóban hiányzik az evidenciaként elfogadott intencionalitás és világban-benne-lét mibenlétének boncolgatása, de már ekkor sincs szó arról, hogy az emberi szabadság ne szembesülne korlátokkal, a világ kontingenciája alapvető belátás Sartre elméletében. Szabadságfogalma tehát csak olyan

²³¹ EH 46.

²³² Vö. „Az Ego viszonya a minőségekhez se nem kisugárzási viszony (mint a tudat és az érzés viszonya), se nem aktualizációs viszony (mint a minőség és az állapot viszonya). Költői viszony (...), vagy másképpen: teremtő viszony.” (*Az Ego transzcendenciája*, i. m. 54.)

²³³ Békés Gellért: A keresztény ember szabadságáról. *Vigilia* 1990/11. 803. – idézi Egyed Péter: *A szabadság a filozófiában*. Csíkszereda, Palas-Akadémia, 2003 <http://adatbank.transindex.ro/vendeg/htmlk/pdf6536.pdf>, 23.

értelemben jelent elvonatkoztatást az adott szituációtól, hogy az ember képes azt semmítésnek alávetni, vagyis elképzelni, hogy másként is lehet. *A lét és a semmi* negyedik részében a szabadságra visszatérve ezt már a cselekvéssel kapcsolja össze, a hiány, a kettős semmítés pedig a cselekvésnek mint a történelmi szituáció megváltoztatásának a feltétele. A háború alatt aztán az elképzelés szabadsága mellett már a megvalósítás is fontossá válik. A passzivitás is nyilvánvaló felelősséget vont maga után, a cselekvésre való elkötelezettség történelmi jelentőségüként jelent meg. Mindenesetre a szituációra tekintettel nem lévő, elvont-üres abszolút szabadság vádja nem állja meg a helyét.²³⁴ Pontosán az adott helyzet az, amit az ember képes semmíteni, saját tervének megvalósítására törekedve. Az pedig végképp félreértés, hogy – Ronald Aronson szerint²³⁵ – Sartre szélsőségesen szubjektivista módon, pusztán tudatként tekint az emberre, a korai Husserl módján: kezdettől fogva a világban benne-lét a kiindulópontja, ha ennek materiális implikációit nem is taglalja úgy, mint Merleau-Ponty a test és az észlelés kapcsán. Bírálni legfeljebb az önmagának áttetsző autonóm ész mindenható voltát lenne jogos, mivel az egyén gondolatainak, értékeinek ideológiai-nyelvi konstrukció jellegével Sartre valóban nem vetett számot.

Sartre *A szavakban* így ír erről: „Egyszóval sem önmagamból nem tudtam meríteni olyan parancsoló megbízatást, amely igazolta volna jelenlétemet e földön, sem bárki másnak azt a jogát elismerni, hogy ilyen megbízatást adjon nekem.”²³⁶ Jelen van itt a Sartre-ra ekkoriban jellemző, a tudat semmítő-mágikus működéséből következő optimista utópizmus: „(...) valójában a dolgok azzá lesznek, amivé az ember akarja.”²³⁷ Közvetlenül ez után olvashatunk arról, hogy „először is el kell magam köteleznem”; vagyis az elkötelezettség a transzcendentális, semmítve teremtő szabadsággal, szabad képzelettel fonódik össze logikailag (bár jelen esetben ez nem feltétlenül jó kifejezés), függetlenül attól, hogy aztán antropológiai-morális, esztétikai, vagy politikai síkon értelmeződik. „A morális választást a művészi munkához kell hasonlítani. (...) Ugyanazzal a teremtő helyzettel állunk szemben (...)”²³⁸ Mindkettő esetében teremtésről és elgondolásról beszélhetünk. Az elkötelezettség maga is tettként jelenik meg, és tetteket von maga után, „mivel azt hirdeti, hogy csak a cselekvésben van remény, és hogy az emberéletet csak a cselekvés teszi lehetővé”²³⁹, az ember pusztán tetteinek összessége.

Talán a vázlatos összefoglalás is érthetővé teszi azokat a félreértéseket, amelyek Sartre filozófiáját övezték, és rávetültek a CRD korszakára is. Pszichológia-tudatfilozófiai megközelítésnek a konkrét, az egyedi a kiindulópontja, és ez erőteljesen mozgósította a fenomenológiai általában képzetlen befogadók sémáit az ontológiai individualizmusról, a szubjektív idealizmusról. A heideggeri autenticitás-morál is alátámasztani látszott ezt. Az észlelés mint

²³⁴ A Sartre-recepció Lukács György neve által fémjelzett ortodox marxista hagyománya mellett ez bukkan fel Eric Matthews *Merleau-Ponty. A Guide for the Perplexed* című könyvében is (Continuum, London – New York, 2006. 93-94. és 101.).

²³⁵ Aronson, i. m. 100.

²³⁶ Sartre, Jean-Paul: *A szavak*. I. m. 213.

²³⁷ I. m. 57.

²³⁸ I. m. 70-71. (Sartre leszögezi, hogy eközben „szó sincsen esztétikai morálról”).

²³⁹ I. m. 62.

teremtő tudatműködés Nietzsche-asszociációkat keltett, a nihilizmus és a voluntarizmus címkéit ragasztva Sartre-ra. Márpedig a kommunista ideológusok Nietzschét a fasizmus előfutárának tekintették.²⁴⁰ Mindez olyan magától értetődőnek tűnt az értelmezők nagy része számára, hogy szinte tudomást sem vettek az interszubjektív lehorgonyozottságra való utalásokról mint zavaró tényezőkről. Így a szabadság is elvont, negatív színben tűnt fel. Ezt próbálta Sartre korrigálni a cselekvés mint önmegvalósítás társadalmi jellegének hangsúlyozásával, az *Existencializmustól* kezdődően. Ezt erősítette fel a háború utáni években kialakuló baloldali politikai meggyőződése, ami filozófiai és ideológiai síkon a hivatalos marxizmus megismerését, de csak részleges elfogadását jelentette. Valójában a dialektikus történelmi materializmust próbálta saját egzisztencializmusába beépíteni, nyilvánvalóan a cselekvés közösségi értelmét keresve. Csakhogy filozófiailag a jövő felől való igazolás nehezen védhető, ez vezet majd a gyakorlati tevékenység előnyben részesítéséhez.

A közösség felé

Simone de Beauvoir *A körülmények hatalmában* leírja, hogy a háború milyen gyökeres változást idézett elő benne és Sartre-ban. „Attól fogva már nem helyezte szembe egymással az individualizmust és a kollektivitást, hanem csakis egymással szoros összefüggésben látta a kettőt. Szabadságát már nem azzal valósította meg, hogy szubjektíven vállalja az adott helyzetet, hanem úgy, hogy objektíven módosítja, s törekvéseinek megfelelő jövőt épít; ez a jövő, régtől vallott demokratikus elveihez híven, nem lehetett más, csak a szocializmus, melytől ideig-óráig csak az a félelem távolította el, hogy elveszti magát; most azonban már benne látta az emberiség egyetlen menekvését és egyúttal a maga egyéniségének kiteljesülését is.”²⁴¹

Az elkötelezettség, a gyakorlat közösségi megközelítése először az író feladataként kerül tárgyalásra Sartre-nál. 1945-ben *Les Temps Modernes* címmel induló folyóirata beköszöntőjében és a *Mi az irodalom?*-ban figyelhetjük meg ennek az átmenetnek a következő fázisát. Sartre *A Temps Modernes beköszöntőjében*²⁴² a felelősség, a tett, a szituáció, a projektum és a szabadság fogalmaival alapozza meg az elkötelezettséget. Egyszerre igényli az írótól a hozzájárulást az ember társadalmi helyzetének és önmagáról alkotott felfogásának megváltoztatásához: „Végeredményben az a szándékunk, hogy elősegítsük bizonyos változások bekövetkezését abban a Társadalomban, mely körülvesz bennünket.”²⁴³

Az induló folyóirat programját ismertetve egy „szintetikus antropológia” kialakításának előmozdításáról ír Sartre, amely az osztályharc-elmélet alapján állva lehetővé tenné „a kollektív realitások felfogását”²⁴⁴, szemben a burzsoá osztály analitikus szellemével, amely az emberi természet mítoszával elszigeteli

²⁴⁰ Ld. Lukács György: *Nietzsche és a fasizmus*. Hungária, Budapest, [sine anno].

²⁴¹ de Beauvoir, Simone: *A körülmények hatalma*. Ford. Szöllőssy Klára. Magvető, Budapest, 1966. 17.

²⁴² Sartre, Jean-Paul: *A Temps Modernes beköszöntője*. Ford. Nagy Géza. In: *Uő: Mi az irodalom?* Gondolat, Budapest, 1969. 5-26.

²⁴³ I. m. 12.

²⁴⁴ I. m. 15.

egymástól az embereket, a privilegizált osztályok hasznára.²⁴⁵ A „szintetikus valóságkonceptió” értelmében valamely egész, természetét tekintve, mindig különbözik alkotórészei összegétől. Az emberek „felbonthatatlan totalitásokat alkotnak, amelyeknek az eszmék, hangulatok és tettek másodlagos és függő struktúrái, s amelyeknek lényegi vonása az, hogy *szituálva* vannak, és úgy különböznek egymástól, ahogyan szituációik különböznek.”²⁴⁶ Az individualizmusnak az analitikus szellemhez, a szintetizáló szellemnek pedig a totalitárius osztálykonceptióhoz kötöttségének antinómiáját²⁴⁷ feloldandó Sartre kijelenti: „(...) egy ember – bár szituációja teljesen feltételezi – autonóm, determinálatlan központ lehet. Ezt az előre nem láthatósági szektort, mely a társadalmi téren ily módon kirajzolódik, nevezzük szabadságnak, és a személy nem más, mint a szabadsága.”²⁴⁸

A szabadságnak az eddigiekhez képest újszerűen csengő meghatározása valójában a fentiekben megismert tételek összeegyeztetése a társadalmisággal: „Jövő nélkül egy társadalom: matéria halmaza, ám ez a jövő nem egyéb annál a projektumnál, melyet a dolgok jelenlegi állapotán túl, a társadalmat alkotó embermilliók önmagukról alkotnak.”²⁴⁹ Itt az ember szabad választása és ebből származó felelőssége társadalmi hatókört nyer. Az embernek túl kell haladnia szituációját egy cél irányában, értelemmel kell felruházni, szabadsága által: „(...) tőle függ (...), milyen értelmet ad saját és társai helyzetének, ő dönt szabadon a felől, hogy a proletariátusra a szüntelen megaláztatás vagy a hódítás és a győzelem jövője vár, mégpedig attól függően, hogy beletörődőnek vagy forradalmárnak választja magát.”²⁵⁰ Az ilyen, „totálisan elkötelezett és totálisan szabad” embert kell „*felszabadítani*, kiszélesítvén választási lehetőségeit”²⁵¹: ezt jelenti az irodalmi elkötelezettség. Ezt a gondolatmenetet folytatja a *Mi az irodalom?* című írás.²⁵²

A költő az olvasó tekintetét elfordítja az emberi sorsról, és arra biztatja, „hogy az isten szemével visszajáról tekintse a nyelvet”: ezért „ostobaság költői elkötelezettséget követelni.”²⁵³ Szemben a költővel, a beszélő-prózaíró „*szituációban van* a szavak által körülzárt nyelvben”,²⁵⁴ azáltal, hogy a szó a „prózaíró elszakítja önmagától és a világba hajtja”.²⁵⁵ Az író beszélőként használja a szavakat,²⁵⁶ „vagyis a szavak nem először tárgyak, hanem tárgyak jelzései”.²⁵⁷

²⁴⁵ I. m. 17.

²⁴⁶ I. m. 18-19.

²⁴⁷ Ld. erről i. m. 20-22.

²⁴⁸ I. m. 22-23.

²⁴⁹ I. m. 23.

²⁵⁰ I. m. 24.

²⁵¹ Uo.

²⁵² Sartre, Jean-Paul: *Mi az irodalom?* Ford. Nagy Géza. Gondolat, Budapest, 1969.

²⁵³ I. m. 39.

²⁵⁴ I. m. 34.

²⁵⁵ I. m. 36.

²⁵⁶ „jelez, bizonyít, parancsol, visszautasít, felszólít, könyörög, sérteget, meggyőz, gyanúsít”, i. m. 40. – Vagyis az Austin által elemzett beszédaktusokat (lokúció-illokúció-perlokúció) hajt végre, amiben a közlésen túl benne van valamilyen hatás kiváltása is.

²⁵⁷ I. m. 40.

A nyelvet mindig valamilyen helyzetben, valamely tevékenység közben²⁵⁸ használjuk, valamilyen céllal. „És e vállalkozásnak semmi esetre sem lehet célja a tiszta szemlélődés. Az intuíció ugyanis hallgatás, a nyelvezet célja pedig a közlés.”²⁵⁹ Talán helyénvalóbb lenne itt a hatáskiváltás szó használata, hiszen a lokúciós mozzanat helyett éppen hogy az illokúcióson és perlokúcióson van itt a hangsúly. „Beszélni annyi, mint cselekedni: egy dolog, amit megnevezünk, többé már nem teljesen ugyanaz, elveszítette az ártatlanságát. Ha egy egyén viselkedését megnevezzük, egyben fel is tárjuk előtte: immár látja önmagát. (...) Amikor tehát beszélek, feltárom a szituációt, éppen a megváltoztatására irányuló projektumom által; feltárom önmagam és mások előtt, *hogya* megváltoztassam.”²⁶⁰ Mint minden változtatásnak, ennek is az emberi tudat semmitő szabadságában rejlik az alapja: „minden kimondott szavammal egy kissé jobban elkötelezem magam a világban, s egyidejűleg egy kissé inkább kiemelkedem belőle, hiszen túllépek rajta a jövő irányában.”²⁶¹

Az irodalmi elkötelezettség sartré-i jelentése tehát: a világ megváltoztatása, annak feltárása, leleplezése útján. (Mint fent láttuk, ez a rész ragadhatta meg Lévyt, efelől olvassa-zsugorítja az egész művet.) Az ezt valló író „tudja, hogy a beszéd cselekvés: tudja, hogy feltárni annyi mint megváltoztatni, és feltárni csak akkor lehet, ha az a tervünk, hogy megváltoztatunk. Felhagyott azzal a lehetetlen álommal, hogy pártatlanul ábrázolja a Társadalmat és az emberi sorsot. (...) Tudja, hogy ő nevezi meg azt, amit még nem neveztek meg, vagy ami nem meri megnevezni magát (...)”²⁶² Az írónak először azt kell tudnia, miről akar írni, és csak azután azt, hogy hogyan, mivel az elsődleges az, hogy „az író, választása szerint, feltárja a világot és jelesül az embert a többi ember előtt, avégett, hogy ez utóbbiak, az ekképp lemeztelenített tárggyal szemben állva, vállalják a teljes felelősséget.”²⁶³

A szabadság és az elkötelezettség közös, összekötő háttere itt is – hasonlóan *A karteziánus szabadság* és az *Exisztencializmus* című írásokhoz – a cselekvés: „a reális világ csak a cselekvésnek tárul fel, és (...) csak úgy érezhetjük benne otthon magunkat, ha megváltoztatása végett meghaladjuk”.²⁶⁴ A regény világa is akkor lesz igazán mély, sűrű, ha az olvasó általi felfedése-alkotása „egyben a cselekvésre való képzeletbeli elkötelezés is; minél inkább meg akarjuk változtatni, annál előbb lesz ez a világ”.²⁶⁵ A pártatlan szemlélődés nem hogy nem tárja fel a valót [le réel], de „eleve lehetetlen, hisz maga az észlelés is részrehajló, minthogy már a megevezés is módosítja a tárgyat”.²⁶⁶ Az író számára már ezért sem lehetnek közömbösek a világ igazságtalanságai; igazságtalanságokat teremtve is csak az lehet a törekvése, hogy ezen igazságtalanságokat „meghaladva megszüntesse”, hiszen felelős érte, ahogy olvasója is: „a szerző minden művészete arra való, hogy kényszerítsen *megalkotni* azt, amit ő *leleplez*, vagyis

²⁵⁸ „A beszéd a cselekvés sajátos mozzanata, és ezen kívül nem érthető.”, i. m. 41.

²⁵⁹ I. m. 41.

²⁶⁰ I. m. 42.

²⁶¹ Uo.

²⁶² I. m. 43.

²⁶³ I. m. 44.

²⁶⁴ I. m. 73.

²⁶⁵ I. m. 74.

²⁶⁶ Uo.

hogy kompromittáljon engem. Mi ketten viseljük a felelősséget az egész világegyetemért (...) a mi kettőnk szabadsága tartja fenn (...).²⁶⁷ A világ igazságtalanságainak az olvasó elé tárása igényli az olvasó felháborodását, azt, hogy felszámolandó visszaélésnek tekintse ezeket, és meg akarja változtatni a világot. Ebből következik, hogy „bár az irodalom és az erkölcs két teljesen különböző dolog, az esztétikai imperativus mélyén megjelöljük az erkölcsi imperativust”.²⁶⁸ A kettő a szabadságban érintkezik, két szinten is: egyrészt, hogy mindkét területen a változtatás előfeltétele a semmités szabadsága, másrészt, „hogy a világot egyre inkább át kell itatni szabadsággal.”²⁶⁹

Utóbbi révén szivárog be a politikai-társadalmi elkötelezettség Sartre irodalomelméletébe: „(...) az írás szabadságától elválaszthatatlan az állampolgári szabadság. Rabszolgáknak nem lehet írni. A próza művészete azzal az egyedüli rendszerrel szolidáris, amelyben van értelme: a demokráciával.”²⁷⁰ Ennek igazolására szolgál a *Kinek írunk?* című rész, amelyben a hangsúly már egyértelműen a szabadság közösségi, társadalmi aspektusára helyeződik át. „A szabadság (...) nem egyéb olyan mozgásnál, amely révén az ember örökösen elszakad önmagától és felszabadul. Nincs adott szabadság; el kell hódítanunk önmagunkat a szenvedélyektől, a fajtól, az osztálytól, a nemzettől, és önmagunkkal együtt meg kell hódítanunk a többi embert is.”²⁷¹ Ez a folyamat, ez a szabadság mindig történeti, nem „lebeg a történelem fölött: el van kötelezve benne”²⁷², „egy történelmi szituációban valósul meg; minden könyv konkrét felszabadulást javasol, egy sajátos elidegenedésből kiindulva”.²⁷³ Itt már igen jól látszik Sartre balra irányuló politikai és szellemi érdeklődése, amihez jó alapot szolgáltatott néhány olyan hegeli gondolat, amely az ő filozófiájába is beépült, és a marxizmusban is megjelent, mint például a negativitás, a dialektika, a historizmus: „(...) a világ az elidegenedés, a szituáció, a történelem, őt kell átvennem és vállalnom, őt kell megváltoztatnom vagy konzerválnom, a magam és a többiek számára. Mert ha a szabadság közvetlen aspektusa [is]²⁷⁴ a negativitás, tudnivaló, hogy korántsem a nemet mondás elvont képességéről van szó, hanem arról a konkrét negativitásról, amely megtartja magában azt, amit tagad, és amely teljes egészében átszíneződik általa.”²⁷⁵

Mint látjuk, 1949-re megtörténik a tudati spontaneitás, a semmités pszichológia-esztétikai megközelítésű szabadságnak a beleoltása a társadalmi cselekvés szabadságába; a terv már a többi ember tervének kontextusában nyeri el értelmét, az én és a másik közötti kapcsolat lényege már nem az elidegenítés, hanem a meggyőzés. Ebben a cselekvéseméleti keretben az elkötelezettségen keresztül a szabadság már a közösségi felelősséggel kapcsolódik össze. Az autenticitás etika egy részben kantii, részben marxi etikai kontextusba ágyazva:

²⁶⁷ Uo.

²⁶⁸ I. m. 75.

²⁶⁹ I. m. 76.

²⁷⁰ I. m. 77.

²⁷¹ I. m. 78.

²⁷² I. m. 80.

²⁷³ I. m. 81.

²⁷⁴ Beszúrás: B. A. – Ez kimaradt a „car si (...)” szó szerinti fordítása miatt a magyar szövegből.

²⁷⁵ I. m. 81. o.

ez az egzisztencialista marxizmus kezdete. A cselekvés már társadalmi, az irányát pedig a terv közösségi változata jelöli ki.

Hogy Sartre ezt nem tartotta ellentmondásos eklekticizmusnak, az mutatja a legjobban, hogy az 1947-48-ban keletkezett és posztumusz megjelent *Cahiers pour une morale* szöveganyagának nagy része *A lét és a semmivel* (és az *Imaginaire*-rel) való folytonosságot mutatja a szabadság definiálásában, miközben egyén, társadalom és történelem viszonyát boncolgatja. A kéziratban hagyott jegyzetek szöveganyaga meglehetősen heterogén: pillanatnyi ötletek, olvasmányélmények, emlékeztetők keverednek alaposan kifejtett gondolatmenetekkel. Szerencsére a szabadság ontológiájával foglalkozó helyek között több van az utóbbi típusból. Ezekben láthatóan megpróbálta figyelembe venni Merleau-Ponty észrevételeit, ám kitartva saját elmélete mellett. Hangsúlyozza például a tudat és a szabadság összeköttetését a múlttal és a jellel. Az ő emberképének fogalmaival ez a következőképpen jelenik meg. Az ember hiánylény: „ő az, ami menekül, ami nincs, nem a Lét”, mert múltja és jövője is ő, az önmagáért-való. „A lét és a nemlét módján vagyok a múltam; az egész múltam vagyok, semmi más, ez létezőm kerete, és egyúttal mint döntés, tehát mint új vagyok ez a múlt.”²⁷⁶ Ez teszi a szabadságot „individualizálttá”; az önmagáért-való a lét egyénivé válása, de önmagához való viszonya csak úgy lehetséges, ha egyben viszony az egész léthez. Az individualitás két létezés-módja: a tagadásaként mindennek, ami nem-önmagáért-való testtel és múlttal rendelkezik; valamint a tükröző és a tükrözött kereteként, „kontextúrájaként” van önmagánál jelen.²⁷⁷ Szabadságának feltétele a létbe belevettség kontingenciája. „Kontingenciám szükséges a szabadsághoz, de szabadságom vállalja a kontingenciát. Egyszerűen szabadságom visszaveszi és megalapozza létezésének szükséges feltételét. Szabadságom a szabadság dimenzióját adja annak, ami szükségszerű volt, a kontingencia pedig a szükségszerűség dimenzióját adja annak, ami meghatározatlan szabadság volt.”²⁷⁸ Végül a szabadság-spontaneitás azonosítás jegyében fenntartja, hogy a (teremtő) képzelet a szabadság és „a képzelet momentuma a szubjektivitás pillanata”.²⁷⁹

2.5. A nyugati marxizmus – tárgyiasulás, eldologiasodás, elidegenedés

Marx ember- és társadalomfelfogásának alapja, hogy az ember a munkája révén átalakítja az őt körülvevő világot, ez adja nembeliségét és történelmét. Az így felfogott társadalmi cselekvés tudományos megközelítése igényli a szociológiai általánosítás szintjét, hogy az egyéni cselekedetekben kimutatható legyen a közös motiváció: erre szolgál Marx osztályelmélete. De az nagyon is kétséges, hogy Marx a feuerbach-i nembeliséget magáévá tette volna olyan értelemben, hogy az ember lényege a közösség, és az erre való ráébredés lenne a nembeliség. (Ami a későbbi marxizmus módszertani holizmusában és gazdasági kollektívizmusában köszön vissza.) Marx elmélete szerint a társadalmiság

²⁷⁶ Sartre, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983. 161.

²⁷⁷ I. m. 164.

²⁷⁸ I. m. 508.

²⁷⁹ I. m. 565.

evidens emberi adottság, az osztályöntudatra ébredés és a közös érdekek alapján való egységes cselekvés pedig taktikailag elengedhetetlen a proletariátus számára; de mint szabadságfelfogása kapcsán láttuk, kiindulópontja individualista: az egyén képességeinek és lehetőségeinek teljes kibontakoztatása a cél. (Az individualizmus itt semmiképpen nem az önző egyén elméletét jelenti.) Ebben a tekintetben tehát Marxhoz közelebb áll Sartre, mint bármely más értelmezője. Érdekes módon mégis őt minősítette eretneknek a többi, Marxtól önkényesen kisajátító értelmezés: a gazdasági redukcionista-determinista éppúgy, mint a osztályszubjektum-alapú, vagy éppen az strukturalista. A keleti vagy ortodox marxizmus esetében ez politikai-ideológiai keretben megy végbe, emiatt érthető is; a kevésbé intézményesült és átpolitizált nyugati marxizmus azonban szintén kizáró mechanizmusokkal sújtotta az egzisztencialista marxizmust, ennek okai összetettebbek.

A szóban forgó nyugati marxizmus a II. Internacionálé idején hivatalossá vált mechanikus determinizmus és ökonomizmus ellenében jött létre az első világháború alatti és utáni években. A forradalmi messianizmustól sem mentes elképzelések középpontba állították az ember szerepét és lehetőségeit a társadalomban és a történelemben, ezért humanista marxizmusnak is szokás nevezni. E tradíció megalapozói Rosa Luxemburg, Karl Korsch, Lukács György (korai marxista korszakában), Ernst Bloch és Antonio Gramsci, ide sorolhatjuk Lucien Goldmann, Henri Lefebvre-et, a Frankfurter Iskola kritikai elméletét. Főként ezen formáiban ismerik meg a marxizmust az egzisztencialisták, majd a strukturalisták. Ez eredményezi majd Marx fiatalkori írásainak hangsúlyozását, evvel együtt sokaknál a hegelianus marxizmust.

Ami annyiban nem is volt alaptalan, hogy Marx valóban Hegeltől vette át a társadalmilag és történelmileg konkrét megközelítést, materialista elméleti keretbe helyezve azt. Az elidegenedést már a munka felől közelítette meg, a társadalmi folyamatokat gazdasági alapon magyarázta: a tőkés kizsákmányolás eredménye a munkaerő áruvá válása, amely a társadalmi kapcsolatok eltárgyasulásához, az ember eldologiasodásához vezet. Az emberiség felszabadítását az osztálykonfliktusok alól az osztályharc révén látta lehetségesnek, amely elvezetne a kommunizmushoz.

Sartre számára ezek a problémák, középpontban az elidegenedéssel, a CRD-ben az Önmagában-való lét és az Önmagáért-való lét, az inercia és a kontingenciából kitörő választás és értelemadás szabadságának ellentétéként jelennek meg. A csoport, az intézmény hatalmának dialektikáját ilyen értelemben vizsgálja: mennyiben taszít passzivitásba és milyen lehetőséget nyújt a közös cselekvésre. Az egyén-közösség dialektikát vizsgáló progresszív-regresszív módszerben és a totalizációban rejlő módszertani individualizmus mellett az is szentségtörésnek számított, hogy a társadalom megértésére nem a marxi osztályelméletet és annak politikai gazdaságtanát használta. Mindemellett a létező szocializmus nyílt elméleti és politikai bírálatát adta; a mű bevezetéseként szolgáló *A módszer kérdéseiben* a dogmatikus pánobjektivista idealizmusét (Lukács György), magában az elméletben pedig a bürokráciáét, ami a pártállamra is vonatkozik. A hatalom ontológiáját, amely nem éppen optimista végkicsengésű, azután kompenzációképpen (?) megpróbálja belehelyezni egy sajátos dialektikus történelmi materializmusba, de ennek nehézségeivel is szembesül.

A nyugati marxizmus nem egységes, mint ahogyan megítélése és definiálása sem; de minden képviselője elhatárolódik a gazdaságilag determinált teleologikus történelemképet felrajzoló ortodox marxizmustól. Ennek folyamánya az újbaloldali gondolkodás, amely tagadja, hogy az ember elsődlegesen a társadalom része, és csak másodsorban egyén, így igénye a szabadságra is másodlagos. Marx ifjúkori írásainak és Lukács György *Történelem és osztálytudatának* hatása nagy szerepet játszott abban, hogy nyugaton az egyén szubjektivitása létjogosultságot nyer a nembeliség, az elidegenedés, a szabadság és a felépítmény kérdéseinek tárgyalásában.

A *Történelem és osztálytudat* a marxizmus-leninizmus és a nyugati marxizmus tradíciójában és Lukács életművén belül is fontos és ellentmondásos szerepet tölt be. Forradalmi historicizmusának fontos vonásai az univerzalitás, a dialektika történetisége, az antimaterializmus és a bürokratizálódás kritikája.²⁸⁰ Krausz Tamás és Mesterházi Miklós könyvükben kimutatják, hogy kezdetben a mű ortodox marxista, bolsevik fogadtatása sem volt elutasító, de 1924-ben fordulat állt be ebben. Diagnózisuk szerint ennek oka a forradalom utáni helyzethez képest való elméleti megkésettsége, nem pedig politikai elhajlása.²⁸¹ Az alapos rekonstrukció ugyan megvilágítja a félreértelmezéseket, cáfolja a különböző sematikus címkéket, azonban nem változtat a tényen, hogy Sartre marxizmusára ezek döntő hatással voltak. Érthető is, hogy az a forradalmi messianizmus, ami az épülő szocializmusban megkésettségnek minősül, az a kapitalista társadalomban élő Sartre emancipatorikus törekvéseinek tökéletes alapozásul szolgál.

Ez a hegelianus vagy humanista nyugati marxizmus tehát az ifjú Hegel felől olvasta (elsősorban) a fiatal Marxot; és középponti kategóriái a totalitás (illetve Sartre-nál a totalizáció), a történelem szubjektuma, az eltárgyasulás és az elidegenedés-elidegenülés. Fredric Jameson e tradíció egyik alapműveként értékeli Sartre CRD-jét.²⁸² Ebben az eltárgyasulás-elidegenedés középponti szerepet játszik, jól illeszkedvén a másikért-valóról kialakított elméletébe. A probléma aztán az újbaloldali gondolkör egyik centruma lett. A marxista előzmények közül hármat mindenképpen érdemes kiemelni: Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratait*, az Engelsszel közösen jegyzett *A német ideológiát* és Lukács már említett könyvét, a *Történelem és osztálytudatot*. (Ezek viszonya is meglehetősen érdekes, mind az egyiknek a másikra gyakorolt hatása szempontjából, mind a viszonyukat tekintve a marxista recepción belül – de erről bővebben majd Lukács kapcsán szólunk). Mindegyikre erősen hatott Hegel, különösen *A szellem fenomenológiájával*, és a nyugati marxizmusra nagy hatással volt, beleértve Sartre-t is. A magáért-való, a másért-való, a magán-való, a tagadás, az elidegenülés, az úr-szolga viszony átértelmezett formában alapjait képezik a fiatal Marx elméletének is, ami azt vonja maga után, hogy a gazdasági kérdéseket itt materializmusa mellett még jelentős részben „szubjektíven”, az ember munkához való viszonya felől és a társadalmi kapcsolatok oldaláról közelíti

²⁸⁰ Ld. erről Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években*. Gondolat, Budapest, 1985. 10-14.

²⁸¹ I. m. 14-18.

²⁸² Jameson, Fredric: On Interpretation: Literature as Socially Symbolic Act. In: Uó: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981. 17-102. (itt: 50.)

meg. Lukács könyve 1923-ban jelent meg, első marxista korszaka lezárásaként, ahogyan ő maga értékelte; majd 1929-ben a Blum tézisekben pártszerű önkritikát gyakorolt művének idealizmusa fölött. Ez még az előtt történt, hogy 1930-31-ben a moszkvai Marx-Engels-Lenin Intézet munkatársaként megismerhette volna a *Kéziratokat*, amelyek csak ezután jelentek meg.²⁸³ Ez és *A német ideológia* németül 1932-ben vált hozzáférhetővé, franciául pedig csak 1937-ben, de csak a háború után indult meg a recepciójuk.²⁸⁴ A hatástörténeti időrendet követve mi is Lukács művével kezdjük az áttekintést, amelynek francia hatását (amely Merleau-Pontynál és Sartre-nál is nyilvánvaló), így az elidegenedés tárgyalását Lucien Goldmann indította el.²⁸⁵ A téma komoly vitákhoz vezetett azok között, akik a fiatal hegelianus-humanista Marx felől kívánták értelmezni az egész marxizmust, és azok között, akik az ember helyett a gazdasági alapokkal magyarázó hagyományos marxizmust vallották. A vitában az elidegenedéssel kapcsolatban is paradigmaticussá vált az alap-felépítmény metafora értelmezése. A kérdés, hogy valóban a munka az elidegenedés kizárólagos forrása, vagy pedig az elidegenedésnek vannak olyan formái, amelyek nem vezethetők le ebből, ezért megszüntetésüknek sem a munkában rejlik a kulcsa.²⁸⁶ A humanista marxisták az utóbbit vallják. Henri Lefebvre – Maximilien Rubel nyomán – a teljes ember koncepciója jegyében azt állítja, hogy a gazdasági elidegenedés a más struktúrákban meglévő elidegenedést nem határozza meg egyirányúan, inkább történelmi kölcsönhatásról lehet beszélni.²⁸⁷ Ez alapján talán kijelenthető, hogy a marxista Sartre nem kizárólag a regresszív-progresszív módszert tanulta Lefebvre-től.

Ilyen elméleti lavinát indított el Lukács azáltal, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban a marxizmus módszerét a hegel gyökerek rehabilitálásával kívánta helyes megvilágításba helyezni. Célja, hogy a történelmi materializmust a dialektikával ötvözze, Marx szellemében. A dialektika, amelyhez Sartre is eljut, teszi a történelmet egységes egészként felfoghatóvá.²⁸⁸ Ebből kifolyólag elengedhetetlen tartozéka a történelmi materializmusnak, a marxi osztályharc nagyelbeszélésének alátámasztásában. Hatott Sartre-ra a marxista dialektikának a társadalom megismerésére korlátozása, a természet engelsi dialektikájának elvetésével. Ezt később Lukács átértékelte és elhatárolódott korábbi művének hatásától, nevesítve is a francia egzisztencializmust.²⁸⁹

Sartre számára fontos lesz Lukács azon tétele is, mely szerint „nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól.”²⁹⁰ A dialektika ezen elve szerint nincsen tiszta tény, a tények és

²⁸³ Ld. erről Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918-1930*. In: *Uő: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735. 720. és 732.

²⁸⁴ Poster, Mark: *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 42.

²⁸⁵ I. m. 44.

²⁸⁶ I. m. 53.

²⁸⁷ I. m. 57.

²⁸⁸ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 226.

²⁸⁹ Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918-1930*. In: *Uő: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735. 705.

²⁹⁰ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 246.

összefüggésbe állításuk mindig történelmileg meghatározott. Ezért a tényeket történelmileg-dialektikusan kell kezelni, ha meg akarjuk ismerni a valóságot és a történelmet mint egységes folyamatot. Ez azt jelenti, hogy a tényeket egy konkrét, változásban lévő totalitás kölcsönhatásban funkcionáló részeiként kell kezelnünk.²⁹¹ A totalitás mint szerves egész többet jelent részei pusztá összegénél, emellett folyamatosan változó értelemösszefüggés. Ezt Sartre *A kommunisták és a békében az egyének és az osztály viszonylatában fejtegeti.*

Marx tétele, hogy a kapitalista társadalom a termelési folyamatban elfoglalt helyek alapján tagozódik osztályokra, és csak két tiszta, egymással konfliktusban álló osztály van: a burzsoázia és a proletariátus. Lukács a marxi osztályharcelméletet a német idealizmus főfogalmaival úgy adja vissza, hogy eszerint csak a proletariátus nézőpontja biztosítja a társadalom és a történelem helyes megismerését és átalakítását, mivel benne egybeesik a történelem szubjektuma és objektuma, ugyanis csak innen látható a társadalom egésze.²⁹² Az osztály fokozatosan válik osztállyá, átlátva saját osztályhelyzetét, kialakítva saját küldetés tudatát, a materialista történelemfelfogás módszerét.²⁹³ Itt Lukács meglehetősen elnagyoltan és egyoldalúan mutatja be a folyamatot: a „spontán, tudattalan” tettekből kiindulva nem szól arról, hogy ezek meddig egyéni, mikortól kollektívek, sem arról, hogy a folyamat egésze spontán módon megy-e végbe. Pedig ha valaki, akkor ő nyilván tisztában volt a propaganda szerepével, a világról alkotott tudat fontosságával – említi is a történelmi materializmust, de nem mint eszközt, csak mint termékét az osztályöntudatosodás folyamatának.²⁹⁴ Marx adós maradt a kifejtett osztályelmélettel, így gyakorlatilag ki-ki a maga történelem-, szabadság-, ágenciafelfogása alapján tekinthet a kérdésre. Lukács kiindulópontja az *Osztálytudatban*, hogy az osztályhelyzet a társadalom gazdasági struktúrájának objektív következménye, amely két lehetséges nézőpontot jelöl ki: „a” tőkését és „a” munkását. A kettő közül csak az egyik helyes, mégpedig az amelyikből lehetséges „a társadalom lényegébe való belátás” és ez alapján a történelem megértése, majd a cselekvő beavatkozás a történelmi fejlődésfolyamatba.²⁹⁵ Ezt a nézőpontot pedig a proletariátus osztálytudata jelenti.

A perspektívaválasztást a történelem hivatott igazolni, amelyet a fejlődés szükségszerűsége, az értelem, a célszerűség jellemeznek.²⁹⁶ Ebben a munkásosztálynak küldetése van: „a történelem a proletariátus számára a társadalom tudatos átalakítását tűzte ki feladatul.”²⁹⁷ Ezzel függ össze a cikk legellentmondásosabb szakasza a determináció és az egyéni ágencia kérdéséről. Lukács előbb társadalmi képződményeknek és történelmi mozgásuknak „az emberi akarattól, különösen pedig az egyes ember akaratától és gondolkodásától független törvényszerűségét és objektivitását”, majd kijelenti, hogy a „dialektikus materializmus semmiképpen sem tagadja, hogy maguk az emberek hajtják végre (és tudatosan hajtják végre) történelmi tetteiket”, végül ezt mégis hamis

²⁹¹ I. m. 217-229.

²⁹² I. m. 212., 238-239.

²⁹³ I. m. 241.

²⁹⁴ I. m. 241.

²⁹⁵ I. m. 301.

²⁹⁶ I. m. 271., 273., 292

²⁹⁷ I. m. 305.

tudatnak nyilvánítja.²⁹⁸ Majd az ellentmondást igaz és hamis dialektikus felfogására hivatkozva próbálja kezelni. A történelem előzetes forgatókönyve szolgálhat az ezzel összhangban lévő cselekvés igazolásaként, de kérdéses, honnan tudja a cselekvő, hogy mit is tegyen. Ehhez kapcsolódik a másik probléma: a történelmi materializmus ideológiája adott, hogy orientálja a munkást, de ebből mégsem vezethetjük le a cselekvést, ha ezt – végső fokon legalábbis – a gazdasági tényezők határozzák meg. Vagyis közvetlen kapcsolatba kell hozni az osztályhelyzetet és a történelem objektív mozgását annak tényleges megvalósításával, az emberi praxissal. Elmélet és gyakorlat egységét a proletár osztálytudat fogja biztosítani mint „a proletariátusnak saját történelmi küldetéséről kialakított tudata, osztálytudata”.²⁹⁹ A küldetés saját uralmának megvalósítása, ezáltal az osztálytársadalom és önmaga mint osztály felszámolása, ami egyben az emberiség felszabadítása. Erre azért alkalmas, sőt hivatott, mert osztályhelyzetéből az egész társadalom totalitása áttekinthető, így „képes a társadalom egészét érdekeinek megfelelően megszervezni”.³⁰⁰ Mivel érdekei egybeesnek az emberiség érdekeivel, a proletariátus univerzális osztály, megismerő-cselekvő tevékenysége által az emberi történelemnek egyszerre szubjektuma és objektuma. A tudat és az abszolútum által tehát sikerült a marxizmust a hegelianizmussal igazolni.

Az osztálytudat mint a cselekvés alapja, „az a racionálisan meghatározott reakció, melyet hozzárendelünk a termelési folyamaton belüli, meghatározott, tipikus helyzethez”, vagyis „nem összege és nem is az átlaga annak, amit az osztályt alkotó egyes egyének képzelnek, gondolnak, éreznek”. Vagyis a történelmi materializmus és az osztályharcelmélet követelményei a munkásosztállyal szemben. Mivel annak tagjai egyénekként nem képesek felismerni saját osztályérdekeiket (és ha igen, akkor a forradalmi ideológia sikereként, ami viszont nem lehet a cselekvés alapja, mert eredeténél egy szubjektumra bukkánánk, a történet szerzőjére, Marxra), ezért az ágens csak kollektív lehet, amelynek viszont részese az egyén. Az egyén társadalmi és ideológiai meghatározottságai miatt képtelen meghaladni helyzetét, ezért az általa osztott tudat nem is tudatos, inkább csak egy strukturális viszony,³⁰¹ mondhatni egy beteljesíthetetlen, mégis beteljesítendő elvárás. Az osztálytudat tehát egyénileg nem tudatos: „az osztálytudat nem egyes proletárok, vagy összességük (tömegpszichológiai) tudata, hanem az osztály történelmi helyzetének tudatossá válása.”³⁰² Nem egyének tudatáról van szó, ahogyan cselekvő egyénekről sem. Kollektív tudat, kollektív szubjektum, kollektív cselekvés. Nézőpontjából fakadó objektív meghatározottsága folytán ez a tudat még akkor is helyes, ha éppen hamis. De hogyan lesz a szükségszerűen helyes tudatból cselekvés, főleg helyes forradalmi tett? „*Adva* csak a *lehetőség* van. Maga a *megoldás* csak a proletariátus *tudatos* tétének gyümölcse lehet.”³⁰³ Ennek az osztályöntudatosodásnak a mikéntje továbbra is rejtély. Az emberek hétköznapi, személyközi kapcsolatainak, az egyének tudatának és tevékenységének, az egyén és csoport,

²⁹⁸ I. m. 275.

²⁹⁹ I. m. 303.

³⁰⁰ I. m. 280.

³⁰¹ I. m. 279.

³⁰² I. m. 308.

³⁰³ I. m. 307.

egyén és közösség viszonylatok számba vétele híján az is marad. Ezt a hiányt próbálja pótolni a nyugati marxizmus, a frankfurtiak kritikai elméletétől a francia marxistákon át az angol kritikai kultúrakutatásig. Az osztálytudat elemzésének hiányosságait (hogy csak egy hozzárendelt osztálytudat megfogalmazásáig tudott eljutni, bármennyire is garantálni akarta annak objektivitását) maga Lukács később a munkában meg nem alapozott gyakorlat „elvont-idealisztikus” koncepciójának a számlájára írta.³⁰⁴

Abból, ahogyan Lukács cikke felvetette a történelemkonceptió és az egyéni ágencia problémáit, jól látható, hogy a későbbiekben mely pontokon, hogyan kanyarodott el erről az útról Sartre, miközben a marxizmus keretei között akart maradni. Ez az egyén és a történelem viszonya kapcsán, a Sartre által érzékelt ellentmondások miatt a keretek átalakítását is szükségessé tette, ebben áll újmarxizmusának újítása. Azt is mondhatjuk, hogy az osztályharc marxi nagyelbeszélését a történelmi szükségszerűség és az ehhez kapcsolt lukácsi osztályfogalom kiiktatásával fenomenológiai redukciónak veti alá. Mint regulatív eszme megmarad a szabadság és az emancipáció, de a történelem alakítása mint folyamat már nem igazítható külső mércéhez. A proletariátus nézőpontjának tulajdonított „igazság” egy általánosabb interszjektív keretben a mindenkoriban másokban eszközzé degradált emberéhez rendelődik. A kollektív cselekvést megvilágítandó, a csoport viszonyait és működését elemzi, evvel a Lukácsnál problémátlan abszolútumként beállított osztályt és osztálytudatot kérdőjelezi meg.

Lukács és Sartre között fontos érintkezési pont annak hangsúlyozása, hogy a fetisiztikus látszat dacára az ember környezetében a dolgok közötti kapcsolatok valójában emberek (személyek és osztályok) közötti kapcsolatok.³⁰⁵ Az elidegenedést és az eldologiasodást Lukács az áru-fétis jellegből vezeti le, vagyis abból a feltevésből, hogy az áruviszonyok áthatják a polgári társadalmat, annak valamennyi megnyilvánulását, beleértve az emberi viszonyokat is. Ennek a következménye az eldologiasodás, amelyet úgy határoz meg, ahogyan Marx az elidegenülést: „általa kerül szembe az emberrel saját tevékenysége, saját munkája, mint valami objektív, valami tőle függetlenül létező, rajta embertől idegen öntörvényűséggel uralkodó dolog.”³⁰⁶ A hangsúly ezután a mechanikus racionalitás (a kalkulálhatóság elve, a specializáció, a bürokrácia) kritikájával az ember által megélt életviszonyokra kerül.

Ebben a szellemben íródott a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* is. Marx 1844-es kéziratának kiindulópontja, hogy a tőkés társadalomban a munkás munkaerejének áruba bocsátásával maga is áruvá válik. A munkás számára külsővé-idegenné válik a munkája, amely őt tárggyá teszi. A munka terméke „mint idegen lényeg, mint a termelőtől független hatalom lép vele szembe”³⁰⁷, annak uralma alá kerül. A két alapfogalom a tárgyasulás és az elidegenedés, amelyeknek tartalma és viszonya később a marxizmus egyik fő vitatémája lett. Itt Marx a tárgyasulást a munkás termeléseként határozza meg, „és benne az

³⁰⁴ Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918-1930*. In: Uő: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735. 708

³⁰⁵ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 230.

³⁰⁶ I. m. 324.

³⁰⁷ Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977. 95.

elidegenülést, a tárgynak, az ő termékének *elvesztését*.³⁰⁸ A félreértés, összemérés alapja Marx következő állításában rejlik: „A munka nem csak árukat termel; önmagát és a munkást is mint *árut* termeli, mégpedig abban a viszonyban, amelyben egyáltalában árukat termel.”³⁰⁹ Eszerint a tárgyasulás szűkebb (dologi) és tágabb (emberi) értelemben is igaz, a kapitalizmus viszonyai között legalábbis. Így az elidegenülés is felfogható a munkásnak a termékétől és önmagától való idegenné válásaként egyaránt. Marx *Az elidegenült munka* lapjain előbb az előbbiről értekezik,³¹⁰ azután viszont a második aspektust, a munkás önmagától való elidegenülését tekinti alapvetőnek. „A munka tárgyának elidegenülésében csak magának a munkának a tevékenységében való elidegenülés, külsővé-idegenné válás foglalódik össze.”³¹¹ Vagyis a dolog elidegenülése és az önidegenülés közül az egyénileg megélt viszony a kiindulópont. Ennek mélyén pedig a szabadság, a szabad önkiteljesítés (mint a nembeliség alkotóeleme) áll: ennek hiánya miatt nem tartozik a munka a munkás lényegéhez, válik külsődlegessé számára. A szöveg megfogalmazásában szó szerint megelőlegezi a sartré-i másikért-lét koncepciójával való egyesülést, amikor arról olvasunk, hogy a munkás munkájában „nem önmagához, hanem másvalakihez tartozik.”³¹² Sartre-nál *A lét és a semmi*ben ugyan még az egyének közötti személyes, nem pedig társadalmi viszonyról van szó, de a másik tekintetének hatását ugyanebben látja: „Csak a másakra való utalásként vagyok önmagam számára.”³¹³ Mindkettejük elméletében a szabad önmeghatározás adja az ember létének lényegét, illetve a teljes értékű nembeli életet. A szolgátság, az eszközlét (mindketten használják Hegel nyomán a kifejezést) ettől idegenít el. Fontos különbség azonban, hogy Marx számára a munka mint termelés ideális esetben az ember nembeliségének alapja, míg Sartre marxista korszakában is inkább csak a szükségletek kielégítéséről beszél. Ebben valószínűleg része van a *Történelem és osztálytudat* hatásának, amelyben a munka mint a természettel való viszony alapja nem tematizálódik. Sartre számára a világ és benne önmagunk alakításában (mint dialektikusan értelmezett kölcsönhatásban) a cselekvést lehetővé tevő kettős semmités tölti be a marxi munka szerepét.

Fontos hatása volt Marx e művének abból a szempontból is, hogy az elidegenülést kiterjesztette az emberek közötti viszonyokra is, mégpedig nem csak a gazdaság, a munka terén, hanem a nembeliségtől való elidegenülés révén a mindennapi emberi viszonyokra is. „Ami áll az embernek a munkájához, a munkája termékéhez és önmagához való viszonyáról, az áll az embernek a másik emberhez, valamint a másik ember munkájához való és munkájának tárgyához való viszonyáról. Egyáltalában az a tétel, hogy az embertől elidegenült a nembeli lény, annyit jelent, hogy egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől.”³¹⁴ Jegyezzük meg, hogy az önelidegenülés a nem-munkásra is kiterjed, de ő ezt nem tevékenységként, hanem állapotként osztja.

308 I. m. 95.

309 I. m. 93.

310 I. m. 95-96.

311 I. m. 97.

312 I. m. 98.

313 EN 322.

314 Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977. 103.

A magántulajdon okozta önelidegenülés megszüntetése a kommunizmus feladata. Evvel kapcsolatban fejti ki Marx a *Magántulajdon és kommunizmus* részben az eldologiasodás mibenlétét. Ez nem egyezik meg Hegel dologság fogalmával, Marxnál inkább az áruviszonyok által létrejött eldologiasodásról van szó, az árufetisizmushoz kapcsolódó szemléletről, ami összeegyeztethetetlen a közösség, a társadalmiság fogalmával. Megjegyzendő, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban hegeli kiindulópontja miatt összemosza a marxi elidegenülést-elidegenedést a tárgyiasulással,³¹⁵ és egyben az eldologiasodással, a külsővé-idegenné válás jegyében.³¹⁶ Ezt tárgyalja 1938-ban írt, de csak 1948-ban megjelent Hegel-monográfiájának (*A fiatal Hegel*) utolsó fejezete is, *A szellem fenomenológiáját* elemezve. Az elidegenedés középpontba állításának óriási hatása volt az európai filozófiára (beleértve Heideggert), és elősegítette a marxizmus és az egzisztencializmus összekapcsolódását, többek között Sartre esetében is, ahogyan ezt maga Lukács is elégedetten konstatálja, ha elhatárolódik is annak örök „condition humaine”-né transzformálásától.³¹⁷

Visszatérve Marx írásához: társadalmiságnak (vagyis egyben a nembeliségnek) a férfi-nő viszony kapcsán kifejtett fokmérője, hogy „mennyire lett az ember szükséglete emberi szükségletté, mennyire lett neki tehát a másik ember mint ember szükségletté, s ő legegységesebb létezésében mennyire közösségi egyúttal.”³¹⁸ A közösségi fogalmát Marx itt úgy határozza meg, mint ami másokkal való valóságos társaságban nyilvánul meg valamilyen tevékenység formájában, evvel szemben a társadalmiság akkor is hozzátartozik az egyén tevékenységéhez, ha nem közvetlen közösségben hajtja ezt végre. Ez így némileg kifejtetlen, ez magyarázza a leegyszerűsítő-szubsztancialista értelmezést a hagyományos marxizmusban: a nembeliséghez hozzátartozik a társadalmiság, az egyén tehát mindig már eredendően társadalmi (és ezért a módszertani individualizmus helytelen). Azonban ez ennél bonyolultabb, hiszen a nembeliség sem adott feltétlenül a valóságos életben, inkább egy megvalósítandó eszme, erkölcsi-antropológiai iránymutatás. Az egyén tevékenysége pedig azért lehet akkor is társadalmi, ha nem közösségi, mert – például a nyelv révén – beágyazódik egy társadalmi elvárás- és értelemhorizontba, egy életvilágba. Erre az egyén is visszahat, nem csak meghatározódik általa. A viszony tehát kétoldalú megközelítést igényel, erre tesz kísérletet Sartre dialektikus társadalomelmélete.

A tőkés társadalom ilyenén megközelítése felértékeli a „felépítmény” szerepét: az emberi viszonyokban megélt tapasztalat (mint széles értelemben vett kultúra) és az értelmezés-önértelmezés intézményei, jelenségei (művészet, tudomány, stb.) mint társadalmi értelmezett ideológia eszerint legalább olyan fontos, mint a társadalom gazdasági „alapja”. A gazdaság úgy is felfogható, mint ami csak az egyik transzformátor az ember és a társadalom között: „a társadalom az embert mint embert termeli; úgy a társadalmat az ember termeli.”³¹⁹

³¹⁵ Erről ld. Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918-1930*. In: *Uő: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735. 715.

³¹⁶ Például Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 324.

³¹⁷ Erről ld. Lukács György: *Marxista fejlődésem 1918-1930*. In: *Uő: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735. 713.

³¹⁸ Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977. 132.

³¹⁹ I. m. 135.

3. KULTÚRA ÉS IDEOLÓGIA

A felvilágosodás egyik alappillére a racionális, autonóm egyén. Ennek racionalitásával és autonómiájával kapcsolatban azonban gyanúperrel élt a Sartre-ra ható szellemi tradíciók mindegyike: a kartezianizmuson végül túllépő fenomenológia éppúgy, mint a marxi ideológiakritika, vagy a tudattalan freudi elmélete (és talán hozzávehetjük ehhez a sorhoz a weberi racionalitáskritika lukácsi közvetítését is). A későbbiekben a nyelvi megelőzöttség és a kulturális beágyazottság tudata is ezt a paradigmát erősítette. Hatásuk a Frankfurti Iskolától a strukturalizmuson át Foucault-ig, vagy éppen Baudrillard-ig folyamatosan erősödött, és mára általánossá vált a humántudományi gondolkodás kontextualizmusában. Sartre maga is elvetette a racionális szubjektum metafizikus középpontként való felfogását, de – ahogyan később Habermas – teljesen nem is adhatta fel, mindössze számot vetett a korlátaival, a CRD dialektikus megközelítésében. A modern szubjektum problematizálása egyén és közösség kapcsolatán keresztül azonban éppenséggel a strukturalistákéhoz hasonló törekvés, még ha Sartre nem tudott is kilépni a modernitás racionális, egészelvű narratívájából. Alain Robbe-Grillet találóan fogalmazta ezt meg: „Benne még élt a vágy, hogy bezárja a világot egy Spinozához és Hegelhez méltó totális (totalitárius?) rendszerbe. Sartre-ban ugyanakkor még elevenen élt egy korszerű szabadságfelfogás, ami hála Istennek, minden vállalkozását aláásta. (...) Noha azzal az igénnyel lépett fel, hogy ő legyen az utolsó filozófus, a teljesség utolsó gondolkodója, végső soron új gondolkodási struktúrák: a bizonytalanság, a határozatlan irányú mozgás, a félrecsúszás első jelentős képviselője lett.”³²⁰

A sartre-ológia egyik fő szaktekintélye, Mark Poster pedig meggyőzően mutatja ki, hogy az a Sartre-Foucault ellentét, amely mentén Sartre ma korszerűtlennek, racionalista szubjektivistának minősül, valójában párhuzam. Ha a CRD-t és az 1970-es évek Foucault-törekvéseit vetjük egybe, akkor azt látjuk, hogy ugyanannak az érmének a két oldaláról van szó, tehát inkább egymást kiegészítő, mint egymást kizáró megközelítésként kellene tekintenünk ezekre.³²¹ Hogy ez nem így van jelen a tudományos köztudatban, annak hátterében az

³²⁰ Robbe-Grillet, Alain: *Tükörkép*. Ford. Fáber András. AB OVO, [Budapest], 1998. 54.

³²¹ Poster, Mark: *Foucault, Marxism & History. Mode of Production versus Mode of Information*. Polity Press, Cambridge, 1984. 25-26.

alább tárgyalt humanizmus-vita kölcsönös félreértései állnak. Mindössze az, amit a tudás hatalmi beágyazottságával kapcsolatban Foucault feltár, a sartré-i szituáció fogalmában kifejtetlen (tehát vélhetően nem végiggondolt) evidencia marad. A szubjektivizmus, (ami ellenében Foucault elvetette Sartre kísérletét) olyan értelemben mindenképpen megalapozatlan vád, hogy Sartre fentiekben ismertetett tudatfelfogása fenomenológiai, tehát nem a világgal szembenálló középpont, hanem a világban lévőként, viszonyként van elgondolva. Annyiban viszont igaz, hogy a jelentések és a cselekvések tekintetében nem pusztán konstituált, hanem konstituáló is az egyén: tervében képes lehet szituációjának a semmítés általi meghaladására, és a nyelvnek köszönhetően nem csak egyénileg, hanem közösségre is. A fő kérdés számára az, hogyan ismerheti fel és valósíthatja meg az egyén a szabadságot a történelem (amely emberek és dolgok kölcsönhatása) folyamatos totalizációjában.

Magam is osztom Poster nézőpontját, ezért úgy gondolom, hogy a CRD helyes értelmezésének útja, ha kiegészítjük azzal, ami kifejtetlenül maradt benne. Amely hiány egyébként azért is érdekes, mert Sartre fontosnak tartotta az egyéni tervek interszubjektív összehangolását mint a közös cselekvésnek, a történelem alakításának előfeltételét. A gyakorlatban ezt próbálta előmozdítani, de elméleti síkon nem tisztázta a közösség ideológiai kohéziójának és a közösségi identitásnak a kérdéseit. Ez a kidolgozatlan alkalmat adott a leegyszerűsítő, sokszor egyértelműen téves értelmezésekre. A szituáció fogalmát a kultúra és az ideológia fogalmain keresztül kell megvilágítani, hogy láthatóak legyenek a recepció fogalmi félreértései az egyénnel mint szubjektummal, a szabadsággal és a társadalmisággal kapcsolatban. Az ideológia fogalmának és szerepének tárgyalása emellett azért is szükséges, mert a recepció másik meghatározó tényezője az ideológiai (itt most szűk értelemben: politikai-ideológiai) befolyás, amely a marxista befogadást, a mai olvasó számára meglepő módon, irányította. Filozófiai szövegek és fogalmak külsődleges szempontok alapján történő értelmezése csak úgy elemezhető, ha tisztázuk az ideológia fogalmát és működésmodját. Ehhez először a kultúra fogalmát mint keretet kell körüljárunk.

3.1. Kultúra és identitás

Kultúra és ideológia fogalmilag akár szinonim is lehet, ha a szubjektumok megképzése, a jelentések hatalmi-társadalmi konstrukciója felől közelítünk. Nem véletlen, hogy az ideológiakritika alapművében, *A német ideológiában*³²² sem világos ezek viszonya egymáshoz. Ráadásul, a kultúra ilyen értelemben vett fogalma is koronként eltérő: „a korai modern az individualitást a közösség, elsősorban a nemzeti közösség háttérével határozza meg, a késői modern az önreflexív ént tette a középpontba, a posztkulturális pozíció viszont a pre-individuális, testi, ösztöni alapok háttéréből értelmez”.³²³ A korai modern

³²² Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Liskai Zoltán. Szikra, Budapest, 1952.

³²³ Bókay Antal: Komparatiztika a posztkulturális korban. In: Fried István – Kürtösi Katalin (szerk.): *A kultúraköziség dilemmái*. JATE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, Szeged, 1999. 27.

kultúrafogalma ennek megfelelően olyan integrációs folyamat, amelynek sikere esetén az individuuum beépül a közösségbe, míg a későmodern kultúrafelfogás középpontjában az önteremtő individuuum áll, aki önmagát a világra adott reakciókon keresztül alkotja meg. A posztmodern viszont már nem hisz a self racionális identitásában, az önteremtés helyébe az önélvezetet helyezi; úgy látva, hogy „a korábban végsőnek hitt racionalitás mögött rejtett, megalapozó hatalomérvényesítési folyamatok működnek, illetve rejtett, megalapozó vágy-kielégítési igények artikulálódnak”.³²⁴

A különbség az identitás és a szubjektum kérdéséhez kapcsolódik. Stuart Hall az identitás három koncepcióját vázolja fel.³²⁵ A felvilágosodás szubjektuma egységes individuuum, vele született és lényegében változatlanul maradó középponttal; a Mead-féle szimbolikus interakciókon keresztül alakuló identitás a kultúrán (értékek, jelentések, szimbólumok) keresztül hozza létre a szubjektumot; a posztmodern szubjektum pedig széttöredezett, határozatlan identitásokból áll, koherens én nélkül. Hall szerint a késő modernitásban öt fejlemény segítette elő a karteziánus szubjektum decentralizációját: Althusser „antihumanizmusa”; Freud irracionális tudattalanja és az ő nyomán Lacan a másik tekintetén keresztüli folyamatos és tudattalan identifikációval; Saussure a nyelvi megelőzöttséggel és nyomában Derrida a jelentés rögzíthetetlenségével; Foucault a szubjektum genealógiájával; a feminizmus az identifikációnak és az identitásnak politizálásával. Ezek közül a Másik Kojève által népszerűsített koncepciója és a freudi pszichoanalízis nagy hatással volt Sartre-ra is; Althusser és a korai Foucault (és eredendően Lévi-Strauss) strukturalizmusával polemizált; eszközszerű nyelvfelfogását pedig szinte érintetlenül hagyta a nyelvi fordulat. Sartre az elvont Ember fogalmát éppúgy elveti, mint Althusser, a szubjektum lacani decentráltságával is egyetért, de csak mint meghaladandó helyzettel, fenntartva a szubjektumot a történelem és az ezt alakító választási és cselekvési szabadság alanyaként, saját tettei, praxisa egységeként. „Az a kezdeti decentrálódás, (...) amelynek eredményeképp az ember eltűnik a struktúrák mögött, maga is negatívumot rejt magában, és az ember ebből a tagadásból emelkedik ki. Van alany vagy szubjektivitás, ha így jobban tetszik, attól a perctől fogva, amikor megjelenik az erőfeszítés arra, hogy az adott szituációt megőrizve meghaladjuk. Az igazi probléma éppen a meghaladás problémája. Azért kellene tudnunk, hogy miképpen alakul ki az alany vagy a szubjektivitás egy öt megelőző alapon a bensősítés [interiorizálás] és újrakivetítés [re-exteriorizálás] szakadatlan folyamatában.” – mondja Sartre egy interjújában.³²⁶ Ebből a perspektívából Foucault munkássága termékeny, de egy ponton megrekedt elméletnek minősül.

³²⁴ I. m. 28.

³²⁵ Hall, Stuart: A kulturális identitásról. Ford. Farkas Krisztina, John Éva. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 60-86.

³²⁶ Jean-Paul Sartre válaszol. Ford. Miklós Pál. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus I*. Európa, Budapest, [sine anno]. 257, 269. (itt: 264.)

3.2. A kultúra meghatározása

Kritikai kultúrakutatás

A nyugati marxizmusnak van egy olyan „örököse”, amely a kultúrát állítja középpontba, nézzük, mennyire egyeztethető ez össze a sartré-i társadalomkonceptióval! Milyen kultúrafogalom illik bele egy ilyen hibrid, néhol talán ellentmondásos gondolkörbe? Stephen Greenblatt egy, az irodalomtudományi elemzés számára használható kultúrafogalmat kívánva felvázolni, a kényszer és a mobilitás fogalmihoz folyamodik.³²⁷ A kultúrát közös hitek és gyakorlatok alkotják, amelyek egyrészt ellenőrzési technológiákat működtetnek, másrészt mozgásteret nyújtanak. Greenblatt szerint a kultúra felfogható megegyezések rendszereként, amely az anyagi javak, eszmék, sőt emberek cseréjét szolgálja. A társadalmi energiák és gyakorlatok a kulturális kódokban, jelekben fejeződnek ki. Ez vélhetően evidencia volt Sartre, az író számára; emellett bizonyára jól alkalmazható irodalmi művek kulturális elemzésére, de a kultúra és ideológia viszonyát nem világítja meg.

A marxista Raymond Williams a kultúra szó etimológiai vizsgálatában³²⁸ kimutatja, hogy a latin *cultura* (melynek fő jelentése a művelés) az angolban (*culture* alakban) eredetileg a természeti növekedés gondozásának folyamatát jelentette, majd ezt a 16. század elejétől terjesztették ki metaforikusan az emberi fejlődés folyamatára, majd a 18. század végétől jelölhetett elvont (társadalmi) folyamatot vagy annak eredményét, amelynek középpontjában a szellemi-lelki-esztétikai fejlődés illetve fejlettség áll. A francia és német felvilágosodásban a szó a civilizáció szinonimája, míg nem Herder és a romantikusok az általános civilizáció (amely racionális, gépies, anyagias, stb.) kritikájaként kezdték használni a kultúrákat mint sajátos életmódokat. A legkésőbbi fejlemény a harmadik elvont jelentés: ez a szellemi, művészeti tevékenység gyakorlatát és alkotásait jelöli. Ez utóbbi, ma leginkább elterjedt jelentés az angolban csak a 19. század végétől alakul ki. (Ugyanezt a folyamatot ismertette *Culture and Society* című művének bevezetőjében, a kultúra és több más szó modernitásbeli jelentésváltozását a társadalmi-gazdasági-politikai változások kifejeződéseként mutatja be. Eszerint a kultúra eszméje az iparosodásra, a társadalmi osztályok helyzetére és a demokráciára adott bonyolult válasz.³²⁹)

Williams *A kultúra elemzésében*³³⁰ három fajtáját különbözteti meg a kultúra meghatározásának. Az „eszményi” a korai modernitásé: az emberi tökéletesedés az időtlennek és abszolútnak tételezett emberi értékek alapján. Ebből az abszolutizálás kiiktatásával az emberi evolúcióhoz jutunk, amellyel

³²⁷ Greenblatt, Stephen: *Culture*. In: Lentricchia, Frank – McLaughlin, Thomas (eds.): *Critical Terms for Literary Study*. The University of Chicago Press, Chicago - London, 1995. 225-232.

³²⁸ Williams, Raymond: *Kultúra*. Ford. Pásztor Péter. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003. 28-32.

³²⁹ Ld. Williams, Raymond: *Culture and Society: Coleridge to Orwell*. The Hogarth Press, London, 1990. xiii-xx.

³³⁰ Williams, Raymond: *A kultúra elemzése*. Ford. Pásztor Péter. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003. 33-40.

kapcsolatban lehet beszélni olyan jelentésekről és értékekről, amelyek „valóban egyetemesnek bizonyultak abban az értelemben, hogy ezután bármilyen helyzetben sajátítják is el őket, lényegesen fokozhatják az ember ama képességét, hogy gazdagítsa életét, szabályozza társadalmát és uralja környezetét.”³³¹ A „dokumentumként” való meghatározás szerint „a kultúra az értelem vagy a képzelet mindazon műveinek összessége, amelyek részletesen rögzítik az emberi gondolatokat és tapasztalatokat.”³³² A „társadalmi” meghatározás szerint pedig a kultúra „sajátos életmód, amely bizonyos jelentéseket és értékeket fejez ki – nemcsak a művészetben és a tudományban, hanem az intézményekben és a mindennapi viselkedésben is.”³³³ Ez a fajta megközelítés részben a herderi leszármazottja, részben pedig az antropológiai és szociológiai hagyományt hasznosítja. A három definíciónak szerinte egyesülnie kell egy adekvát kultúra-elméletben, egyenlő súllyal: csak így lesz „az életmód egészét alkotó elemek közti viszonyok vizsgálata”.³³⁴ A kulturális elemzés célja a jellegzetes mintázatok felismerése és a mintázatok közötti viszonyok feltárása az általános szerveződésben. Ez csak saját korunk és hazánk esetében lehetséges Williams szerint, mivel csak itt hozzáférhető az „érzések struktúrája”: az „ahogyan a különös tevékenységek egy-egy gondolkodás- és életmóddá álltak össze”.³³⁵ „Bizonyos értelemben az érzések struktúrája alkotja – az általános szerveződés valamennyi elemének különös, eleven eredőjeként – egy-egy korszak kultúráját.”³³⁶ (Ezt Clifford Geertz az adott kultúra erkölcsi és esztétikai aspektusaiként „ethosznak” nevezi, megkülönböztetve a kognitív vonásokat felölelő „világképtől”. Geertz megfogalmazásában az ethosz igencsak emlékeztet a williamsi érzésstruktúrára: egy közösség „tagjai életének alapárnyalata, jellege, minősége; morális és esztétikai stílusa; atmoszférája; azaz alapvető viszonyulás saját maguk és az élet által visszatükrözött világ felé.”³³⁷) Williams bevallottan lehetetlen célja a „tényleges élet” megragadása. A jelen időben átélt kultúra tárgyi lenyomata egy korszak kultúrája, amelyet a szelektív tradíció kultúrája köt össze egy későbbi kor átélt kultúrájával. Úgy vélem, az átélt fogalma nyújtja a kapcsolódási pontot Sartre-hoz, aki utolsó korszakában ezt helyezte középpontba, ennek volt eszköze az egzisztenciális pszichoanalízis az irodalomtörténeti munkákban. Érthető, hogy miért: egyedi és általános, egyén és társadalom, elmélet és gyakorlat összeérnek itt, és ez pontosan beleillett Sartre dialektikájába.

331 I. m. 34.

332 I. m. 33.

333 Uo.

334 I. m. 36.

335 I. m. 37.

336 Uo.

337 Geertz, Clifford: Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése. Ford. Sajó Tamás. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 7-26. (itt: 7.)

Clifford Geertz kulturális antropológiája

A fenti felfogás tehát nem áll távol a kulturális antropológiáétól, amely szerint a kultúra az interakció terméke; „olyan eszköz, mellyel jelentéseket hozunk létre, s amelynek segítségével a világ jelentéssel telítődik számunkra, mi pedig jelentést nyerünk a külvilág szempontjából”³³⁸; hordozói pedig a szimbólumok, amelyek „valamely társadalmi folyamat során jelentéssel telítődnek, s gazdag tartalékként szolgálnak a politika és az identitás küzdőterein.”³³⁹ Cohen a kultúrát mint identitást közelíti meg, amelynek átpolitizált változata az etnicitás: ez nem tartozik szorosan a témánkhoz; viszont figyelemre méltó, ahogyan elveti a kultúrát mint önálló tény, mint ami független lenne az emberi tevékenységtől. Szimbolikus kifejeződési formának tekinti, amely „alapvetően nem rendelkezik jelentéssel, de képes önállósodni azok belátása szerint, akik használják – egy sok jelölttel rendelkező, sok hangon szóló, végtelenül variábilis eszközzé.”³⁴⁰

Ezt a fajta szimbolikus antropológiát Clifford Geertz nevéhez szokás kötni, aki a kultúrát a következőképpen határozza meg: „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket.”³⁴¹ A Williams által említett „jellegzetes mintázatok” mint „kulturális minták” Geertznél is megjelennek: ezek a szimbólumok rendszerei, amelyek értelmezhetők a DNS-lánchoz hasonló, de az egyed szervezétének határain kívül, a közös megegyezések interszjektív világában létező információforrásokként. Ezek a génekhez hasonlóan „olyan lenyomatot vagy sablont hordoznak, amelyek nyomán rajtuk kívül álló folyamatok meghatározott formát nyerhetnek”.³⁴²

Az a gondolkodásmód, amelyet Sartre egész munkásságából rekonstruálhatunk közel áll ehhez a koncepcióhoz. Gondolhatunk akár a gestalt-pszichológiai alapokra, a tudat mágikus működésére, a semmítésben és a tervben jelentkező jelentésadási kényszerre, vagy az elkötelezett irodalom világértelmező funkciójára.

A marxista hagyomány

Mivel Sartre gondolkodásában a hatvanas évekre a marxizmus vált uralkodóvá, meg kell vizsgálnunk ennek a tradíciónak a kultúráról alkotott képét, ahogyan az a gyökereknél megfogalmazódott és aztán továbbhagyományozódott. E kép mögött háttérelméletként a Marx és Engels által 1845-re kidolgozott történelmi materializmus és az erre épített osztályharcelmélet áll.

³³⁸ Cohen, Anthony P.: A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. Ford. Farkas Krisztina. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris - Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 101-109. (itt: 102.)

³³⁹ Uo.

³⁴⁰ I. m. 118.

³⁴¹ Geertz, Clifford: A vallás mint kulturális rendszer. Ford. Botos Andor. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 72-119. (itt: 74.)

³⁴² I. m. 78.

Eszerint valamely osztály tudatát (eszméit, képzeiteit, nézeteit, fogalmait) az osztály tagjainak életviszonyai, társadalmi léte (termelési és tulajdonviszonyok) és ebből fakadó érdekei határozzák meg.³⁴³ Marx és Engels *A német ideológiában* elhatárolódik az ifjúhegeliánusok felfogásától, miszerint az emberek viszonyai tudatuk termékei volnának; és akik az emberek anyagi tevékenységébe (létfenntartási eszközeik termelésébe) beleszöve tekintettek az „eszmék, képzetek, a tudat” termelésére. „Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot.”³⁴⁴ – hangzik a híres tétel. A szerzők azonban a kultúra szót nem használják, vagy ideológiáról, szellemi termelésről beszélnek, vagy tudatformákról, gondolatokról. Ideológiafogalmuk annyira tág, hogy magában foglalja a kultúrát, vagyis azt alapjában ideologikusnak tételezi. „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, egyidejűleg uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeivel rendelkezik, ezzel egyúttal a szellemi termelés eszközeivel is rendelkezik, úgy, hogy ezáltal azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, általában ennek az osztálynak vannak alárendelve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezései, a gondolatilag felfogott uralkodó anyagi viszonyok (...).”³⁴⁵ Ideológiai kritikájuk rámutat a felvilágosodás elvont emberfogalma nevében általános érvényűnek és öröknek beállított erkölcsi, jogi és egyéb elvek mesterséges, érdekeket tükröző és védő voltára: minden uralkodó osztály kénytelen céljai elérése érdekében „saját érdekét a társadalom valamennyi tagjának közös érdekékként feltüntetni, vagyis, eszmeileg kifejezve: kénytelen gondolatainak az általánosság formáját adni, azokat úgy feltüntetni, mint amelyek egyedül ésszerűek, általános érvényűek”.³⁴⁶

Eszerint az egyes osztályok társadalmi gyakorlata határozza meg a kultúra formájában megjelenő értékeiket, vágyaikat, terveiket, vagyis – írja Frederic Jameson Marshall Sahlinsra hivatkozva – a marxizmus beleragad egy olyan funkcionalista-instrumentalista kultúrafelfogásba, amely nem sokban különbözik a Marx által bírált, korabeli utilitarista-instrumentalista felfogástól.³⁴⁷ Jameson szerint azonban ez a veszély nem feltétlenül fenyeget minden marxista elméletet: az egyéni szubjektum pozíciójának tisztázásával lehetőség nyílik kitörni az egyéni szubjektumra és tapasztalataira alapozott elképzelésből; és az így elérhető nem-instrumentális kultúrafelfogásból az ideológia funkciója is levezethető. Ehhez ő egy utópikus perspektívához folyamodik, végső célja pedig egy olyan közösség-koncepció, amely nem az egyéni szubjektum mintájára van elképzelve, hasonlóan a CRD-hez, amelyre Jameson is hivatkozik.

Kétségtelen, hogy a marxi kultúrafelfogás kétarcú, és ez jogossá teszi a fenti és a hozzá hasonló sok más, az egyik arcot illető kritikát, ugyanakkor ki is

³⁴³ Vö. Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A kommunista kiáltvány*. Kossuth, Budapest, 1976. 62. és 66.

³⁴⁴ Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Liszkai Zoltán. Szikra, Budapest, 1952. 10.

³⁴⁵ I. m. 29.

³⁴⁶ I. m. 30.

³⁴⁷ Jameson, Frederic: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell UP, Ithaca, 1981. 281.

vonja magát ezek alól, a másik arca révén. Az teszi tehát megújulásra képessé a materialista kultúra-felfogást, ami Marxnál talán a fogalom átgondolatlanságát jelzi. Merthogy *A német ideológia* alapján kialakult (nem egyértelmű) alap-felépítmény metafora mellett a kultúrának egy nem-reduktív materialista elméletét is – bár csak utalásszerűen – megalapozta Marx, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* című írásában. Eszerint a kultúra nyitott kölcsönhatásban áll a szükségletekkel, átfogja a társadalom egészét és érintkezésben van a nembeli-séggel, vagyis a társadalmiság-közösségiség letéteményese és fokmérője. „A kultúra nyitottsága a szükségletek felé tehát egy oda-vissza ható kölcsönhatás: a kultúra egészének kell úgy működnie, olyan cselekvéshálót kínálnia, hogy felkeltse a magasabb rendű szükségleteket; másfelől az így megjelenő új szükségletek nem maradnak meg az esztétikum, az egyéni szubjektivitás körében, hanem keresik az így kivívott emberi igények társadalmi végigélhetőségének lehetőségeit.”³⁴⁸ – hangsúlyozza Almási Miklós. Tegyük hozzá, hogy az esztétikai tükrözéseméletet is megalapozó alap-felépítmény metafora *A német ideológia* szövege alapján is önkényes leegyszerűsítésnek tekinthető. A képzeteket, eszméiket termelő embereket meghatározzák ugyan a termelési mód és a szükségleteik, de a társadalmi érintkezési formák is. Evvel kapcsolatban megvilágító erejű, ahogyan Marx korai műveiben a nyelvről és a beszédről ír. A beszéd „a gyakorlati, más emberek számára is létező tudat, amely tehát a magam számára is csak ezzel válik létező, valóságos tudattá”.³⁴⁹ A nyelv használatával végzett tudományos munkáról pedig a *Kéziratokban* a társadalom és az egyén léte között kölcsönös közvetítés eszközeként ír.³⁵⁰ Az (egyéni) képzetalkotás, gondolkodás és a (közösségi) szellemi termelés ugyan az „anyagi magatartás” közvetlen folyománya, de mint ilyen „beleszövődik az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe”.³⁵¹ A kölcsönhatás az élet, a gyakorlat más területeivel tehát elvitathatatlan, és meggyengíti a kultúrát a nem-kultúrától élesen elhatároló alap-felépítmény modell magyarázó erejét; és inkább a williamsi és geertzi felfogás távoli előzményének mutatkozik. Az ökonomizmus-ellenes Sartre álláspontjára is egyértelműen következtethetünk.

Stuart Hall-nak a kritikai kultúrakutatás két paradigmáját és ezek szintéziskísérleteit felvázoló tanulmányában³⁵² is ez az egyik középponti kérdés. A „kulturalista” paradigmát megalapozó Hoggart-, Williams- és Thompson-szövegek³⁵³ (amelyek egy időben keletkeztek Sartre művével és a francia strukturalizmus kibontakozásával) ugyan nem szolgáltak a kultúra problémamentes

³⁴⁸ Almási Miklós: Marx és a kultúra nyitottsága. In: Pach Zsigmond Pál (szerk.): *Marx és a jelenkor*. Kossuth – Akadémiai, Budapest, 1983. 104-113. (itt:108.)

³⁴⁹ Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Liszkai Zoltán. Szikra, Budapest, 1952. 13.

³⁵⁰ Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977. 136.

³⁵¹ Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Liszkai Zoltán. Szikra, Budapest, 1952. 9.

³⁵² Hall, Stuart: A kritikai kultúrakutatás két paradigmája. *Helikon* 2005/1-2. 26-45.

³⁵³ Hoggart, Richard: *The Uses of Literacy*. Penguin, Harmondsworth, 1969; Williams, Raymond: *Culture and Society, 1780-1950*. Penguin, London, 1963; és *The Long Revolution*. Penguin, London, 1965; Thompson, Edward Palmer: *The Making of the English Working Class*. Penguin, London, 1968

definíciójával, ám mindenképpen sokat tettek az életegész szerves részeként felfogott kultúra fogalmának elterjesztéséért. A „hétköznapi” [ordinary] kultúra alkotásai (a művészet) összefonódnak a termeléssel, kereskedelemmel, politikával (vagyis a többi társadalmi alrendszerrel); a „kultúra azon meglévő leírások összessége, amelyeken keresztül a társadalom értelmezi a közös tapasztalatot”³⁵⁴ – fedezhetjük fel Greenblatt fentebb idézett gondolatmenetének alapját. Ez teljesen megfelel Sartre elképzelésének a totalizációról, amely a világ értelmezésének és alakításának a közös gyakorlatára épül. Annie Cohen-Solal egyenesen azt állítja, hogy Sartre egész életműve arról szól, „hogyan jelenik meg a szimbolikus a társadalomban, illetve hogyan szerveződik az egyéni képzeletbeli a társadalmi képzeletbelihez képest.”³⁵⁵

Ennél leegyszerűsítőbb a kultúra teljes életmódként [whole way of life] való felfogása, ám a lényeg ebben is az, hogy „a kultúra átszövi az összes társadalmi gyakorlatot; a kultúrát a gyakorlatok közötti kölcsönös viszonyok alkotják.”³⁵⁶ Semmiképpen sem tekinthető tehát olyan „felépítménynek”, amely csupán az „alap” leegyszerűsített visszatükrözése, önálló társadalmi hatékonyság nélkül, ahogyan a vulgáris szociologizmus és a gazdasági determinizmus állította. Ehelyett „Williams az interakció radikális modelljét állítja fel; ez tulajdonképpen az összes gyakorlat kölcsönös egymásra hatását jelenti”.³⁵⁷ A hetvenes évek elejére, részben Lucien Goldmann genetikai strukturalizmusa párhuzamos vonásainak hatására, a kölcsönhatások összességéeként elképzelt társadalmi totalitás elméletébe torkollik a williamsi gondolatmenet, amelyben a közösség által létrehozott szerveződési minták alakítják az egyéni mentális struktúrákat.

A kulturalista mellett a másik paradigma a strukturalista, amely a kultúrára kevesebb, az ideológiára több figyelmet fordít (ezért bővebben az ideológiával foglalkozó részben tárgyaljuk majd); az alap-felépítmény metaforával azonban hasonlóképpen szakít. A fő különbség, hogy a kulturalista kiindulópont a tapasztalat, amelyet a strukturalisták azért nem fogadnak el, mert szerintük a társadalmi viszonyok megtapasztalása a kultúra kategóriáin keresztül lehetséges, ezek pedig „nem a tapasztalatból eredeztethetőek – a tapasztalat sokkal inkább a kategóriák »hatására« jön létre. A kulturalisták a tudatformákat és a kultúrát kollektívként határozták meg, azonban megtorpannak még jóval az előtt a radikális gondolat előtt, hogy a kultúrában és a nyelvben a kulturális kategóriák »beszélnek el« a szubjektumot, és nem a szubjektum »hozza létre« őket”.³⁵⁸ Ezen a ponton jól érzékelhető Williams és Sartre felfogásának hasonlósága a történelem modern szubjektuma tekintetében: a nyelvi fordulat hatásának, a megelőzöttség-tudatnak a hiánya mindkettejüket egyfajta későmodern pozícióba ragasztja, amelyből a strukturalizmus determinizmusnak; a lacani decenterált és ambivalens szubjektum pedig ijesztőnek tűnik.

Nézzük, hogyan képzelel el a kultúrát az egyik legnagyobb hatású marxista gondolkodó, a Sartre-ral örök polémiában álló és a modernitásban való megrekedtségben Williamshez hasonlóan vele osztozó Lukács György. *Régi*

³⁵⁴ Hall i. m. 28.

³⁵⁵ Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905-1980*. Európa, Budapest, 2001. 753.

³⁵⁶ Hall i. m. 29.

³⁵⁷ I. m. 30.

³⁵⁸ I. m. 37.

kultúra és új kultúra című írásában a társadalomról mint olyan egységről beszél, amelyben a különböző társadalmi jelenségek ugyanazon történelmi folyamatnak illetve kornak a különböző oldalai; tehát a kultúráról is csak látszólag lehet a többi társadalmi jelenségtől elszigetelten beszélni. Kultúra-meghatározásában visszanyúl a felvilágosodás gondolkodóinak civilizáció-kultúra szembeállításához, amelyben előbbi inkább anyagi, utóbbi pedig „magába zárja mindazokat az értékes termékeket és tevékenységeket, melyek a közvetlen életfenntartás szempontjából nélkülözhetők.”³⁵⁹ Ehhez szabad energiákra van szükség, ami széles rétegek számára eddig nem volt adott, pontosan ebben áll a kommunizmus utópikus célja: felszabadítani az ember életét a gazdasági viszonyainak elidegenítő uralma alól, miáltal a kultúra sem ölt árujelleget, hanem csupán az alkotó ember képességeitől és lehetőségeitől függő, alkotója szempontjából egységes és befejezett folyamat a termelés. Erre a művészi alkotás a példa, amely önmagában bír értékkel, öncélú (Kant után szabadon). Ezáltal biztosítva lenne újra, a kapitalizmus előtti időkhöz hasonlóan (mert némi winckelmannschilleri görögség-nosztalgia érződik „a magától értetődő harmónia és szépség” kapcsán), a kultúra folytonossága és szervezete. Ebben tetten érhető Tönnies társadalom-közösség dichotómiája, ami a másik forrása volt a német szociológiába a civilizáció-kultúra szembeállításnak. Valami hasonlóról van szó, mint amit Terry Eagleton az organikus nosztalgikus-utópikus mítoszaként ír le, Williams nyomán, a romantikusokkal és a Leavis-követőkkel kapcsolatban: „Az organikus társadalom felől az egyetlen bizonyosság az – mint Raymond Williams megjegyezte –, hogy mindig a múlté. Az organikus társadalom csak kényelmes mítosz, aminek az a szerepe, hogy a modern ipari kapitalizmusbeli elgépiesedett élet bírálataira irányítsa a figyelmet.”³⁶⁰ Ennek feltétele ideológia és termelési rend (és ezen keresztül az életvitel) összhangja, amely az egyéni szabadság polgári ideológiája és a kapitalista termelési rend esetében természetesen nem adott. Figyelemre méltó, hogy tematizálatlanul ugyan, de Lukács határozottan megkülönbözteti a kultúrát az ideológiától, és igyekszik egyértelmű jelentéssel ellátni mindkettőt. Ugyanezt azonban kultúra és művészet kapcsán sajnos elmulasztja. Érdekes módon megteszi azonban ezt marxista korszaka előtt, 1910-ben született *Esztétikai kultúra* című írásában,³⁶¹ ahol előbb az élet egységének, „az egység életet fokozó, életet gazdagító erejének”³⁶² nevezi a kultúrát, majd így határozza meg: „Minden kultúra az élet meghódítása, az élet minden megnyilatkozásának oly erővel való egységesítése (ami persze soha nem fogalmi egység), hogy bármelyik részt nézzük az élet egészéből, a legmélyén ugyanezt kell látnunk mindenütt. Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik, mert minden csak kifejezése – és minden egyformán csak kifejezése – az egyedül fontosnak: az étellel szemben való miként-reagálásnak, az ember egész lényének az élet egészéhez való miként-fordulásának.”³⁶³ Ez természetesen

³⁵⁹ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 29-47. 30.

³⁶⁰ Eagleton, Terry: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford. Szili József. Helikon Kiadó, Budapest, 2000. 38.

³⁶¹ Lukács György: *Esztétikai kultúra*. Napvilág Kiadó – Lukács Archívum, Budapest, 1998. 17-31.

³⁶² I. m. 17.

³⁶³ I. m. 19.

az egyéninél tágabb kategória: „közös kincse az embereknek”.³⁶⁴ A művészet ennél parciálisabb, csak következménye a kultúrának,³⁶⁵ ezért annak „legfőbb erőinek és irányainak az életre való rákényszerítése”³⁶⁶ nem igazi kultúra, többek között azért sem, mert hiányzik belőle a cselekvő, életvilág-formáló mozzanat. Az ilyen áhított szervesség és összhang azt eredményezi, hogy az átlagember „érzésvilága” és a legnagyobb alkotások között a szerző szerint összefüggés van. Ilyen körülmények között lehetséges, hogy az ideológiai elemek mint emberi megnyilatkozások formáinak (melyeknek „megformált anyaga egyedül maga a társadalmi valóság lehet”) „formát öltése a kultúra alakulásában szerves kifejezésre jusson”. Az ideológia és a termelési rend ellentéte esetén „a kulturális megnyilvánulások formái és tartalmi ellentétbe kerülnek egymással”. A *Régi kultúra és új kultúrában* is ellentétbe kerül a tartalom és a forma: a kultúra és a társadalmi jelenségek szerves egységének gondolatát lassanként maga alá temeti a doktrinér gazdasági determinizmus szóhasználata; megjelenik a felépítmény kifejezés is, még ha nem is a kultúrával, hanem az ideológiával kapcsolatban. (Amely ideológiát viszont tágabban és értéksemlegesebben értelmezi itt, mint a már idézett *Esztétikai kultúrában*, ahol a szűkebb „hamis tudat”-konceptió van jelen mint leleplezendő, az igazi mozgató erőket elfedő esztéticizmus.³⁶⁷) Végül megállapítható, hogy Lukács Sartre-nál és Williamsnél sokkal inkább foglya a korai modernitás, a felvilágosodás racionalista gondolatvilágának: ezt mutatja a történelem univerzális és tudatos szubjektumaként felfogott általános-elvont ember fogalmának belopózása a konkrét társadalmi viszonyok marxi játékkerébe. („A kultúra az ember eszméjének testet öltése. A kultúrát tehát az emberek alkotják, nem a viszonyok teremtik meg.”) Külön tanulmányt érdemelne annak vizsgálata, hogy az említett korai kultúrakonceptió milyen formában őrződött meg Lukács marxizmusában.

3.3. Az ideológia

A marxi gyökerek

„Az ideológia fogalma a marxi ideológia-konceptió révén került be a társadalom- és bölcsészettudományok szótárába.”³⁶⁸ – szögezi le Márkus György. Ez azonban számos különböző értelmezési lehetőséget enged meg, függően attól, hogyan interpretáljuk Marxot, és hogyan olvassuk *A német ideológia* távolról sem egyértelmű szöveghelyeit. Az ideológia funkciójával

³⁶⁴ I. m. 20.

³⁶⁵ I. m. 26.: „A művészet mindig csak következménye volt kultúráknak; messzire előre-küldött heroldja sokszor, keményszavú, igaz és kegyetlen bírása nemegyszer. De a művészet szavainak ritmusát mindig a kultúra járásának ritmusa határozta meg, és csak mert ezt könnyebb érzékelni, mert mindig belőle értjük és ismerjük meg amazt, ezért hisznek még ma is sokan az ő alkotó elsőségében.”

³⁶⁶ Uo.

³⁶⁷ Vö. i. m. 23.

³⁶⁸ Márkus György: Az ideológiai kritikáról – kritikailag. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 1997/5-6. 919-955. (itt: 919.)

kapcsolatban az alap-felépítmény metafora hagyományos, egyirányú kauzalitást feltételező értelmezése sokáig meghatározó volt, ami viszont nem tükrözi a *Gazdasági-filozófia kéziratok 1844-ből* szellemét. Miután a nyugati marxizmus szintetizálta az ifjú Hegelt és Marxot, vált lehetővé, hogy a nyugati marxizmus kölcsönös meghatározottságnak tekintse a társadalmi-gazdasági meghatározottságok és a „tudat” viszonyát, amelybe az 1960-as években már a mindennapi tudatot, annak formálását is beleértik. Ezzel a szélesen értelmezett fogalommal szemben Márkus olvasatában Marxnál a fogalom „a »magas« kultúra elemzéséhez és kritikájához, elsősorban a modernitás autonóm kultúrájához tartozik”.³⁶⁹ A mindennapi tudat társadalmi konstrukciója pedig szerinte csak Marx fetiszmus-elméletében jelenik meg. Úgy tűnik, az ideológia definíciója, sőt a marxi terminus interpretációja is a kultúra fogalmának értelmezésétől függ. Értelmezéstől függetlenül egyértelmű, hogy ennek a paradigmának a jelentősége a materializmus: a kulturális objektivációk igazi jelentése a gyakorlati (történelmi és társadalmi) kontextustól függ.³⁷⁰

A hétköznapi szóhasználatban elsősorban hatalmi-politikai érdekeket nyíltan vagy burkoltan alátámasztó eszmerendszert szokás érteni alatta. Ez elméleti álláspontként úgy jelenik meg, hogy a fogalomnak kizárólag a meggyőző-előíró hitrendszerre korlátozása annak tagadását jelenti, hogy minden eszme és hit függ a társadalmi-történelmi helyzettől.³⁷¹ „Összefüggő társadalmi-politikai programot alkotó követelések, elméletek és célok rendszere, gyakran mesterkéltné, propagandisztikus vonásokkal”³⁷² – idézi a Webster szótárt Clifford Geertz, rámutatva, hogy az előítéletesség és elfogultság mint az objektív és semleges tudománnyal szembeni különbségek tételezése Mannheim *Ideológia és utópia* című művére vezethető vissza. Csakhogy az ideológia társadalomtudományi elemzése szerinte mindaddig inadekvát marad, amíg az ideológiát önálló entitásként kezeli. Az ideológia mint az igazságtól eltérő gondolkodásmód már Marxnál megjelenik, részben elemzésének kritikai jellegéből adódóan, részben a korabeli szcientizmus hatása alatt. Heller Ágnes evvel kapcsolatban odáig megy, hogy azt állítja: Marx „azzal a pozitivistá állásponttal értett egyet, amely szerint csak a vallási, politikai és erkölcsi ideák szolgálják az elnyomás céljait, a tudomány nem.”³⁷³ Althusser szerint a felépítménybe Marx „1. a jogi-politikai felépítményt és 2. az ideológiai felépítményt (a »társadalmi tudat« megfelelő »formáit«) sorolja: a tudományt Marx *sohasem foglalta bele a fogalomba* – eltekintve az ifjúkori művektől (különösen az 1844-es *Kéziratoktól*).”³⁷⁴

Talán helyesebb lenne azt mondani, hogy *A német ideológia* szövege a művészet, a vallás, a moralitás, a jog és a politika mellett a tudománnyal

³⁶⁹ Uo.

³⁷⁰ Vö. i. m. 921.

³⁷¹ Erre példa: Plamenatz, John: *Ideology*. Pall Mall Press, London, 1970. 70-71.

³⁷² Geertz, Clifford: Az ideológia mint kulturális rendszer. In: Uó: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 26-70. (itt: 26.)

³⁷³ Heller Ágnes: Marx és a modernitás. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002. 133-155. (itt: 146.)

³⁷⁴ Althusser, Louis: A tőke tárgya. Ford. Gerő Ernő. In: Uó: *Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 15-50. (itt: 35.)

kapcsolatban sem zárja ki, hogy lehet ideologikus, mindössze nem vet számot ennek a lehetőségével, a kor szcientista felfogásából eredően. Marx ideológia-kritikája többnyire nem általános, hanem speciális értelemben használja ezekre az ideológia megjelölést: amennyiben „hamis tudatként” funkcionálnak, vagyis az uralom fenntartása érdekében elleplezik a kizsákmányoltak elől saját osztály-helyzetüket. Innen ered a szó gyakori pejoratív felhangja, amely a nem marxista, sőt az antimarxista használatba is bekerült. Ennek eredetére mutat rá Nicos Poulantzas, amikor hangsúlyozza, hogy a fiatal Marx elméletének alapja a szubjektum/valóság/elidegenedés modell, amely szerint az alanyt a valóság megfosztja lényegétől, az ideológia pedig a homályba burkolózó lényeg képzeletbeli világába való kivetítés, ezért hamis tudat. A historicista marxizmus hibája szerinte, hogy megőrzi ezt a felfogást, az ideológia és az elidegenedés összekapcsolását. Ebben alapvető ellentmondásnak látja, hogy a szubjektum egyszerre elidegenedett termék és mégsem teljesen az, amennyiben szabad praxis alanya.³⁷⁵

A probléma az, hogy nincs pontosan meghatározva, hogy mi a kritériuma annak, hogy egy osztály helyesen értelmezi-e a saját tevékenységét.³⁷⁶ Az emberi lényegből kiindulva ez csak metafizikusan határozható meg. További kritériummal a marxi történelemfilozófia szolgál, amely az igazságra számot tartó értelmezési keret, és mint ilyen, még az osztályharc programja nélkül is ideológia (de ettől még nem feltétlenül hamis). Ezt fogalmazza meg Paul Feyerabend *A módszer ellenben* úgy, hogy a kritikához külső mércére van szükségünk: egy álomvilágra, hogy megismerhessük a „valódi” világot, amelyben élni vélünk (és amely talán csak egy másik álomvilág).

Márkus kimutatja, hogy már Marx írásaiban is két különböző jelentésben találkozhatunk az ideológiával, illetve az ideológiakritikával: a két változat a „leleplező” és az „emancipatorikus”. „Egyrészt – és általában a közvetlenül polemikus kontextusokban – ideológián Marx olyan elméleteket vagy a kulturális reprezentáció más formáit érti, amelyek – tudatosan, vagy gyakrabban tudattalanul – közvetlenül »apologetikus«, igazoló funkciót töltenek be, bizonyos jól meghatározott érdekek történelmileg és társadalmilag specifikus készlete tekintetében.”³⁷⁷ Ez az uralkodó osztályhoz kötődik, mivel ennek van lehetősége a kultúrán keresztül általánosoként jeleníteni meg a saját érdekeit. Az ideológiakritika ez esetben a háttérben lévő érdek szociológiai kimutatása. Ez a kritika a hagyományos alap-felépítmény modell fogalmi keretein belül működik. A *camera obscura* metafora, amelynek gyengeségeit Althusser mutatta ki, másodlagos: „csak korlátozott fontossággal és alkalmazással bír Marxnál”.³⁷⁸

Hegel és Ricardo elméleteit ideológiaként bírálva viszont Marx másra gondol. „Ezeket a »korszakos« ideológiákat mint egy meghatározott *társadalom-típushoz* kapcsolódó perspektívákat, nem pedig mint elsődlegesen a társadalom meghatározó osztálya vagy rétege konkrét pillanatnyi érdekeinek teoretikus kifejeződéseit tárgyalja.”³⁷⁹ Inkább a reflektálatlan előítéletekről és az elméleti

³⁷⁵ Poulantzas, Nicos: *Political Power and Social Classes*. Transl. Timothy O’Hagan. Verso, London, 1978. 195-196.

³⁷⁶ Vö. Heller i. m. 148-149.

³⁷⁷ Márkus i. m. 923.

³⁷⁸ I. m. 924.

³⁷⁹ I. m. 925.

premisszákról mutatja ki, hogy ezekben saját koruk és társadalmuk viszonyait emelik univerzálisan érvényes normákká, meghaladhatatlan természeti szükségyszerűséggé. „A társadalmi tevékenységek történelmileg meghatározott strukturális kényszereinek a gondolkodás és a képzelet átléphetetlen határaivá való átalakítása révén ezek az ideológiák a diskurzus és a reprezentáció *paradigmatikus záróvonalait* képviselik, melyeken felül kell kerekedni, hogy megnyissuk az utat a társadalmi gyakorlatok szerveződése *eltérő* formájának, egy *másik* jövőnek, mint egy alternatív történelmi lehetőségnek az eszméje előtt.”³⁸⁰ Márkus megfogalmazása jól mutatja, hogy ez esetben szó sincs a gazdasági alap és a szellemi felépítmény közötti egyirányú determinációról: az új értelmezési keret a társadalmi változás feltételeként jelenik meg. A nyugati marxizmus és a kultúraelméletek erre a felfogásra építenek.

Max Weber

A diskurzus másik jelentős elméleti forrása Max Weber munkássága. A *protestáns etika és a kapitalizmus szellemében* a gazdaság, a vallás és az erkölcs közötti (ideológiai) áthatás kimutatása; több írásában a racionalizáció és a racionalitás elemzése, valamint a legitimáció fogalmának előtérbe helyezése már Lukácsra is hatást gyakorolt, majd pedig a Frankfurteri Iskolára, azután a francia és angolszász társadalomelméletre is, az 1950-60-as években. Weber teorémái ennek köszönhetően (az 1990-es évek óta a magyar társadalomelméletben is) közismertek, ismertetésük helyett tehát itt most inkább a hatásukat vesszük szemügyre. „Hatását – mind módszertanilag, mind ideológiailag – nem lehet eléggé hangsúlyozni.”³⁸¹ – állapítja meg Mészáros István, aki másutt a legjelentősebb Marx utáni ideológusnak nevezi Webert. Az ő marxista nézőpontjából Webernek az osztályharccal és a kizsákmányolással számot nem vető észkritikája, amely nagyon is a haszonelvűséggel fonódik össze, belül marad a modern kapitalizmus ideológiáján.³⁸² Ezt jelzi az is, ahogyan a kanti hagyományhoz híven az értékeket, a világnézetet szembeállította a tudományos tények objektivitásával, értéksemlegességével.³⁸³ Véleménye szerint, noha Lukács a *Történelem és osztálytudatban* társadalmilag-történelmileg konkretizálta, Marx szellemében, a weberi racionalizáció fogalmát, ám a – főként a szóban forgó három gondolkodó nyomába lépő – Frankfurteri Iskola visszalépést jelentett ebből a szempontból. Ezt mutatja kritikai elméletükben a társadalmi cselekvőképesség hiánya, és az elidegenedés elvont megközelítése.³⁸⁴ Weber hatása Raymond Aronra is jelentős volt, ez tetten érhető a társadalomnak a kapitalista társadalommal való azonosításában, a racionális számítás és a haszonra irányultság önkényes megfeleltetésén keresztül.³⁸⁵ A különböző értelmezésektől függetlenül

³⁸⁰ I. m. 925-926.

³⁸¹ Mészáros, István: *The Power of Ideology*. Harvester Wheatsheaf, New York – London, 1989. 18.

³⁸² I. m. 21-22.

³⁸³ I. m. 150.

³⁸⁴ I. m. 22.

³⁸⁵ I. m. 88.

mindenesetre kijelenthető, írja Göran Therborn, hogy Weber politikai és jogszociológiájában középponti helyet foglal el az ideológiai közösség.³⁸⁶

Az ideológia vége?

A Frankfurti Iskola meghirdette az ideológia végét, ami persze a bele-nyugvás ideológiájaként is felfogható. Adornónál a közösség és az ideológia egyként szitokszóvá változik, mivel az elnyomással asszociálódnak, azonban ez a kapcsolat nem törvényszerű, ellenkezőleg: egyoldalú, leegyszerűsített, dialektikátlan – hívja fel a figyelmet Mészáros.³⁸⁷ Ennek alapja az ideológia és az egyéni autonómia szembeállítása (amely utóbbi a modern kor liberális ideológiájának a kulcsfogalma): az ideológia tehát az emancipáció akadályaként jelenik meg.³⁸⁸ Csakhogy az ideológiának nem csupán negatív funkciója lehet, még ha ismeretelméleti közhely is, hogy nem kerülhetünk az értelmezési kereteinken kívülre: pozitív, emancipáló szerepe is lehet, amennyiben a társadalmi ellentmondásokat tudatosítja. Marx ugyan számos ponton kötődött a felvilágosodás gondolkodásmódjához, az autonóm egyén kapcsán is, de az ideológia negatív szerepét csak a munkamegosztással elidegenítő osztálytársadalom megszüntetésével tartotta lehetségesnek, ehhez pedig az eszköz éppenséggel az ideológia pozitív funkciója. Tehát amikor a Frankfurti Iskola ezt a potenciált eliminálja, természetesen a marxizmusból is és önnön tanításaikból is, akkor evvel Marx, sőt Hegel „mögé” csúsznak vissza, elveszítve a kapcsolatot az elmélet, az ideológia és annak történelmileg-társadalmilag konkrét, anyagi kontextusa között. Ezért nem hisz a „kritikai elmélet” az ideológia kritikai erejében, magában a marxizmusban tehát, amely szerint az emancipatorikus ideológia nélkül nem lehetséges a társadalmi struktúrák megváltoztatása.³⁸⁹

Márkus is, az ideológia fogalmának alkalmazhatóságával kapcsolatban, Adorno nyomán, annak átértelmeződésére hívja fel a figyelmet. „Az ideológiák, mint a jelentés olyan kidolgozott rendszerei, melyek megteremtik az univerzalizálás illúzióját, és ezáltal legitimálják az egyedit, fölváltódnak – leginkább a tömegmédiá és a kultúrpar mindig jelenlévő és megkerülhetetlen hatása révén – a manipulative megkonstruált elementáris jelenségek varázsával, melyek a tudattalanra hatnak, és melyek éppen az univerzális/partikuláris distinkció mögé hátrálnak, kikerülnek a reflexív kontrollt.”³⁹⁰ Ez az ideológia hagyományos változatának végét jelenti, de olyan értelemben, hogy a funkciója megmarad, csak más eszközök másképpen töltik azt be. A Frankfurti Iskola gondolkodói szerint az integráció, az elidegenedés teljes, így az emberi lényeg képzeletbeli kivetítésének tekintett felszabadító ideológia nem lehetséges. Ennek egyik legismertebb megfogalmazása Herbert Marcuse *Az egydimenziós ember* című műve.³⁹¹ A totálisan igazgatott rendszer atomokként integrálja az egyéneket, mintegy a gépezet alkatrészeiként kebelezve be őket, testileg-lelkileg. A fogyasztói

³⁸⁶ Therborn, Göran: *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. Tryck RevoPress, Göteborg, 1974. 231.

³⁸⁷ I. m. 96., 107.

³⁸⁸ I. m. 381.

³⁸⁹ I. m. 390-394.

³⁹⁰ Márkus i. m. 932.

³⁹¹ Poulantzas i. m. 196.

társadalomban a kondicionált vágyak, a jólét, a szabadság látszata elfedik a kizsákmányolást, a szolgaságot. Az eszközzé, dologgá degradálás mint az uralom kifinomult technikája – erről szól a 20. század közepének egyik legnagyobb hatású diskurzusa, ebbe kapcsolódik Sartre műve is be.

Az ideológia lehetetlenségének illetően, egyoldalú felfogásáról Poulantzas kimutatja, hogy valójában utópiát értenek alatta a Frankfurti Iskola tagjai és követőik, miközben azt elemzik, hogy a polgári ideológia mennyire jól működik, tudományos-technikai formájában.³⁹² Csakhogy a Sartre és Mészáros által is képviselt marxizmus nézőpontjából ez a megközelítés – bármennyire adekvátnek tűnik is – valójában az elvont egyén és az elvont általános ahistorikus fogalmiságára épül, ezért képtelen megalapozni a „történelmileg sajátos kollektív társadalmi ágenciát”³⁹³, de ez a kudarccs nem jelenti azt, hogy az valóban nem létezik. A probléma az egyén és a közösség közötti közvetítés kérdése, aminek hiányában atomisztikus individualizmusról van szó, ellentétben Sartre koncepciójával, amelynek éppen ez a közvetítés a középponti törekvése.

Az ideológiák végét hirdető más szerzők (Edward Shils, Seymour Martin Lipset, Daniel Bell) nem ezt a gondolatot folytatják, inkább a nagyelbeszélések, metanarratívák korának lejártát hirdető lyotard-i kijelentéseket előlegezik meg, ezt mutatja a tézisenek a posztindusztriális társadalomhoz kapcsolása Daniel Bell, Henry D. Aiken és Karl Dietrich Bracher esetében.³⁹⁴ A társadalmi gyakorlat és az ennek tapasztalataként és formálójaként felfogott kultúra viszonya, az egyén és a közösség közötti kapcsolat szempontjából ezek a megnyilatkozások irrelevánsak. Ennek oka, hogy ideológiafogalmuk meglehetősen leszűkített: a politikai utópia jelentésében használják a szót (nyilvánvalóan inspirálta őket Mannheim – félreértelmezett – „az utópia vége”-elképzelése). Általában a totalitárius rendszerek irracionális ideológiája lebeg a szemük előtt, ahogyan Raymond Aronnak vagy Hannah Arendtnek is. Ezt nevezi Martin Seliger restriktív felfogásnak (Marxét is idesorolja), szemben az inkluzívval, amely minden politikai hitrendszert magában foglal (erre példa a lenini osztályöntudat).³⁹⁵ Szerinte az ideológia egy cselekvésorientált hitképzlet koherens rendszere. Középpontjában előírások állnak, amelyekhez leírások, elemzések, technikai előírások, eszközök és szűrők tartoznak.³⁹⁶ Ezt a politikai, hitrendszerként való megközelítést már az 1960-as években szűkösnek érezték a mindennapi élet jelenségei felé forduló marxisták és strukturalisták, akik szemében a kultúra már nem pusztán szellemi, sőt nem pusztán diskurzus, hanem a tevékenységeket, a praxist is magában foglalja. Az ő középponti problémájuk is az ezekben kimutatható uralom, de a Frankfurti Iskola szellemében, azt az emberi élet egészére érvényesnek tartják. Ez a tendencia Marx szövegeiből is kiolvasható, amint azt David McLellan kimutatja: egyrészt *A tőkében* már nem az értelmiséghez kapcsolódik az ideológia, hanem az emberek mindennapi gyakorlatához, mint az a mód, ahogyan az emberek fejében megjelenik az, ami körülveszi őket.

³⁹² I. m. 218.

³⁹³ Mészáros i. m. 125.

³⁹⁴ McLellan, David: *Ideology*. Open University Press, Milton Keynes, 1986. 8.

³⁹⁵ Ld. erről Thomson, John B.: *Theories of Ideology and Methods of Discourse Analysis*. In: *Uő: Studies in the Theory of Ideology*. Polity Press, Cambridge, 1984. 73-147. (itt: 76-77.)

³⁹⁶ I. m. 78.

Másrészt az 1859-es *A politikai gazdaságtan bírálatához* nem pusztán hamis tudatként, hanem pozitív értelemben ír az ideológiai formákról (jog, politika, vallás, filozófia, esztétika) mint amelyek tudatosíthatják a gazdasági ellentéteket.³⁹⁷ A hamis tudat, az igaz-hamis dichotómia a szerző szerint nem is marxi, hanem engelsi konstrukció.³⁹⁸

Nyugati marxizmus és strukturalizmus

Lukács György a világnézet fogalmával ragadja meg az ideológia fogalmát. Ezt az osztályharc kontextusában az osztályöntudathoz kapcsolja, ezért ez a politikai szerveződés alapjaként jelenik meg, amelybe a tudományt is belefoglalja. Utóbbi vonás Lenin politikai pragmatizmusát tükrözi. Ez a felfogás meghatározza majd nem csak a kommunista párt propagandáját és kultúr- illetve tudománypolitikáját, de ellenhatásként kiváltja Althusser szcientizmusát is. Annak a diskurzusrendnek, amelynek keretében Sartre magyarországi recepcióját vizsgáljuk, ez a koncepció határozza meg a működésmódját. A *Történelem és osztálytudat*ban Lukács felváltva használja az ideológiát pejoratív, „hamis tudat”-értelemben (a polgári kultúra és tudományosság mint a valóság elleplezése) és a proletár osztálytudatot pozitívan befolyásoló elméletként, a történelmi materializmusról szólva. Ez a nézőponthoz kötöttség esetenként annak a belátásnak is helyet ad, hogy az ideológia nem csak kifejeződés, hanem aktív erő is: „Az ideológiai mozzanatok nem pusztán eltakarják a gazdasági érdekeket, nem egyszerűen zászlók és harci jelszavak, hanem a valóságos harc részét és elemeit képezik.” De a harc értelmét „végső fokon” a gazdasági érdekek magyarázzák.³⁹⁹

A marxizmus ideológiafelfogásának három változata közül Gramscsihoz és Althusserhez köthető a – keleti és nyugati marxizmus mellett – harmadik, amely nem csak a hamis tudat meghatározást haladja meg (ezt már megtette Lenin, majd Lukács is), hanem a felépítményre szűkítést is.⁴⁰⁰ Gramscsinak ugyan nincs szisztematikus ideológiaelmélete, de az, amit a hegemoniával, az értelmiséggel kapcsolatban a világfelfogásról, a tudatrendszerekről mond, az mindenképpen meghaladja a felépítmény-modellt, és annyiban Lukács elméletén is túlmutat, hogy nagyobb szerepet tulajdonít ezeknek a történelem formálásában.⁴⁰¹ A civil társadalom tárgyalása már a családdal, a magánélettel is számot vet: ennek közvetítésével alakulnak át a szokások, tehát ezen a szinten versengenek az osztályok a politikaival együtt az ideológiai hataloméért. Az ideológia nem igaz vagy hamis, hanem az uralom szempontjából hatékony vagy nem. Egyben a társadalom kötőanyaga, amely nem csak elméleti konstrukciókat foglal magában, hanem a köztudatot is. Ez részben az ideológia forrása, ezért fontos látni, hogy a hegemonia ezt is magában foglalja.⁴⁰² Ennek jelentősége, hogy megvilágítja: az ideológiák nem egyszerűen az anyagi

³⁹⁷ McLellan, David: *Ideology*. Open University Press, Milton Keynes, 1986. 15-16.

³⁹⁸ I. m. 17.

³⁹⁹ Pl. Lukács György *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 288.

⁴⁰⁰ McLellan, David: *Ideology*. Open University Press, Milton Keynes, 1986. 21.

⁴⁰¹ Hall, Stuart – Lumley, Bob – McLellan, Gregor: *Politics and Ideology: Gramsci*. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 45-76. (itt: 45-46.)

⁴⁰² I. m. 48-49.

valóságban gyökereznek, hanem maguk is anyagi erők. A gyakorlat középpontba állítását még az is értékelte (Althusser), aki a történelmi materializmus és a dialektikus materializmus összemosását mint historicizmust elvetette Gramscinál.⁴⁰³ Althusser Gramscit azért bírálja, mert a marxizmust a valláshoz hasonló ideológiaként vagy világnézetként tárgyalja, nem pedig tudományként.⁴⁰⁴ Fő kifogása, hogy a historicizmus „a marxista totalitást a hegeli totalitás változatává igyekszik süllyeszteni és laposítani.”⁴⁰⁵ Viszont helyeslőleg említi azt a törekvést, hogy „elgondolja, megfogalmazza a történelemben, a társadalom minden rétegébe, sőt az emberek mindennapi viselkedésébe való behatolás feltételeit.”⁴⁰⁶ Az elméleti elhatárolódás ellenére Gramsci megközelítése nagy hatást gyakorolt Althusserre és követőire éppúgy, mint Sartre-ra vagy az angol kritikai kultúrakutatásra.

Louis Althusser pályája nem egységes, az ideológiával kapcsolatban is két koncepciót fogalmazott meg. Egyrészt elvetette a teleologikus („historicista”) történelemképet, ezzel együtt a történelem szubjektuma koncepciót, amelyben az örök, általános, elvont emberi lényeg eszméjét leplezi le („elméleti humanizmus”); ezeket a tudományhoz (dialektikus materializmus) képest ideológiaként határozza meg. Nem csak a polgári és a marxista filozófián belül különböztet meg elméleti ideológiát és tudományt, hanem Marx életművében is cezúrát tételez (1845), amely előtt még ideologikusnak minősíti munkásságát; a fiatal Marxt nem is sorolja teljes egészében a marxizmushoz.⁴⁰⁷ (Ez természetesen éles vitákat eredményezett.) Ebben a kontextusban az ideológia annyiban pejoratív kifejezés, hogy tudománytalan elmélet, inkább hit, illúzió, mint igaz tudás (beilleszthető tehát a hagyományos hamis tudat kategóriába). „Minden ideologikus felfogásra jellemző ugyanis – különösen, ha alávet magának egy tudományos felfogást, és azt irányától eltéríti –, hogy a megismerés belső törvényeitől, szükségszerűségeitől idegen »érdekek« irányítják.”⁴⁰⁸ A strukturalizmust éppúgy ideológiaként veti el (a kombinatorika formalista ideológiája), mint az elméleti humanizmust vagy a historicizmust.⁴⁰⁹ Azonban az ideológia szükségszerűségét egy adott korban még ebben a tudományelméleti-ismeretelméleti megközelítésben sem tagadta, csak igazságértékét vitatta. Ez utat nyitott egy másik megközelítésnek, a gyakorlati ideológia fogalmának: ez nem a tudomány ellentéte, hanem a társadalmi gyakorlat reprezentációja, szabályozása és az ezáltal újratermelődő léte. Althusser a *Marxizmus és humanizmus*ban a humanizmust ideológiának minősítve kifejti, hogy az ideológia magában foglal mindent, amire ráillik, hogy „olyan képzetek (az esetek szerint: képek, mítoszok, eszmék vagy fogalmak) rendszere (saját logikával és szabályokkal) amely valamely adott társadalmon belül történelmi létezéssel és szereppel

403 I. m. 57.

404 Althusser, Louis: A tőke tárgya (részlet). Ford. In: Uő: *Olvassuk Marxtot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 15-50. (különösen: 26-36.) 31.

405 I. m. 34.

406 I. m. 28.

407 Ld. erről Farkas Géza: Louis Althusser ideológia- és történelemelmélete. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/3-4. 426-473.

408 Althusser i. m. 46-47.

409 Althusser i. m. 12.

rendelkezik.”⁴¹⁰ Ez nem a valóság puszta reprezentációja, nem hamis tudat, hanem a társadalom szövete; az emberek megélt viszonya létköörülményeikhez: „valóságos létfeltételeikhez való valóságos viszonyuk és képzelt viszonyuk (túldeterminált) egysége.”⁴¹¹ Miután tudattalannak minősíti azt, ahogyan „a legtöbb esetben képek, néha fogalmak, de mindnekelőtt mint struktúrák oktrojálódnak az emberek túlnyomó többségére”⁴¹², érthető, hogy Lévi-Strauss és Lacan strukturalizmusának túlzott hatását vetették a szemére (a marxisták), sőt Durkheim kollektív tudatának az átfogalmazását, mivel egyre inkább az ideológia kohéziós, pozitív társadalmi funkcióját hangsúlyozta, a marxista hagyománytól eltérően.⁴¹³ Ezt a Gramsci és talán a francia kulturális antropológia (Mauss, Lévi-Strauss) hatását mutató ideológiafogalmat fejleszti tovább (a szcientizmusával kapcsolatban gyakorolt önkritika után) második korszakában. Az ideológiai államapparátusokkal kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy az ideológia szubjektumokként veti alá az államnak az egyéneket, újratermelve az engedelmes munkaerőt és állampolgárt. Ezt a feladatot az elnyomó állami intézményeket kiegészítő ideológiai (vallási, iskolai, családi, jogi, politikai, szakszervezeti, információs és kulturális) államapparátusok végzik. Ezek a privát szférában hatnak és olyannyira beivódnak a társadalmi gyakorlatba, hogy kijelenthető: az ideológia anyagi létezéssel bír (mint láthattuk, ez is megjelent már Gramscinál). Működésének sémája a pszichoanalízis szocializációelméletére épül: az ideológia az egyéneket szubjektumként szólítja meg, aláveti őket a Szubjektumnak, a szubjektumok elismerik a Szubjektumot és egymást, így végül magukat is szubjektumként. Elméletének elemei közül nagy hatású volt a társadalmi képzelet (elegendő Castoriadis, Lefort, Ricoeur és Jameson nevét említeni); a szubjektumokat alávető gyakorlat és a túldetermináció strukturális kauzalitása (Foucault) és a gyakorlatban materializálódó ideológia (kritikai kultúrakutatás, kulturális materializmus). Viszont az osztályharc lehetőségével kapcsolatban komoly aggályokat vet fel a Frankfurti Iskola totális integrációjára emlékeztető elképzelése, amelyben a filozófia jelenti a harc aktív tényezőjét. A marxizmusra gyakorolt hatása az alap-felépítmény modell újragondolása terén a leggyümölcsözőbb: végső soron ugyan szerinte is a gazdasági alap a meghatározó, de a felépítménynek relatív autonómiája van, viszonyuk kölcsönös (bár egyenlőtlen) determináció. A társadalmi alakulat az uralom és az alávetés viszonyaiból eredő ellentétek strukturált egésze, amely a gazdaság, a politika és az ideológia túldeterminációs kapacitással rendelkező szintjeiből állnak.⁴¹⁴

Ezeket a téziseket gondolta tovább még inkább strukturalista szellemben Nicos Poulantzas *Pouvoir politique et classes sociales* (1968) című könyvében. Elmélete szerint a termelési mód gazdasági, politikai, ideológiai, elméleti struktúrák és gyakorlatok kombinációja. Ez hozza létre a társadalmi alakulatot

⁴¹⁰ Althusser, Louis: Marxizmus és humanizmus. Ford. Gerő Ernő. In: Uó: *Marx – az elmélet forradalma*. Kossuth, Budapest, 1968. 57-78. 68.

⁴¹¹ I. m. 70.

⁴¹² I. m. 69.

⁴¹³ Vö. Farkas i. m. 457.

⁴¹⁴ Ld. erről McLennan, Gregor – Molina, Victor – Peters, Roy: Althusser’s Theory of Ideology. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 77-105. (itt: 82.)

és annak viszonyait.⁴¹⁵ Az ideológia tehát a termelési mód sajátos szintje, nem hamis tudat, nem is osztályöntudat, legfeljebb a Gramsci-féle cementmetafora alkalmazható rá. Ugyanakkor reprezentációk, értékek és hitek viszonylag koherens együttese is, amelyben az ágensek megélik társadalmi viszonyaikat, gyakorlatukat⁴¹⁶ (ahogyan Althussernél). Mint látjuk, Poulantzas Gramsci nyomán nem szűken, fogalmi rendszerként tekint az ideológiára, és ezáltal egészen közel kerül a kulturális antropológia kultúrafogalmához. Ilyen formájában az ideológia annyiban tekinthető hamisnak, hogy úgy teremt kohéziót, hogy az ágensek elől elrejtje az igazi ellentmondásokat, és tér vissza aztán a marxi koncepcióhoz. De elveti a hamis tudatra való redukciót: az, hogy nem ad igaz tudást, egyszerűen azért van, mert nem ez a funkciója. „A tudománnyal szemben az ideológia funkciója az, hogy elrejtse és a képzelet szintjén egy viszonylag összefüggő diskurzusként *újraalkossa* a valódi ellentmondásokat, hogy ez a cselekvők tapasztalati horizontjául szolgáljon. Teszi ezt úgy, hogy valódi viszonyaik reprezentációit formába önti és beilleszti az alakulat egységébe.”⁴¹⁷ Mindezt az államhatalom manipuláló eszközeként jeleníti meg, Althussernél is erősebben hangsúlyozva az állam jelentőségét. Az ideológia nem egy egységes osztályszubjektum eszköze, ahogyan Lukács *Történelem és osztálytudata* nyomán a nyugati marxizmusban ez elterjedt; Gramsci ilyen szellemben való értelmezését (a New Left Review köre, Perry Anderson részéről) is elveti.⁴¹⁸ Nem utolsósorban azért, mert ez a centralizált, eszközszerű, „túlpolitizált” megközelítés megfosztja az ideológiai mozzanatot relatív autonómiájától, aminek a következménye, hogy az uralkodó osztály és az uralkodó ideológia viszonya homályos marad.⁴¹⁹ Az ideológiát mint a társadalmi struktúra egyik tényezőjét (a gazdaság és a politika mellett) csak közvetetten határozza meg az osztályuralom. Az ideológián belül megkülönböztethetünk különböző területeket (a társadalmi gyakorlat színtereinek megfelelően: erkölcsi, jogi-politikai, esztétikai, vallási, filozófiai, gazdasági), amelyek közül az lesz az uralkodó (és a többi területet is befolyásoló) ideológia, amelyik az adott társadalmi alakulatban a leghatékonyabban képes az uralmat elfedni, és ezáltal a kohéziót biztosítani.⁴²⁰ A kapitalizmusban ez a jogi-politikai ideológia, amelynek fogalmai (szabadság, egyenlőség, jog és kötelesség, nemzet, egyén, stb) megfertőzték a filozófiát (ld. a „természet”, a „szabadság” fogalmát), a vallást (ld. Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*); az erkölcsöt (az egyén jogai, kötelességei, erényei).⁴²¹ A „polgári individualizmus” elszigetel és így egyesít.⁴²² Ezt egyébként már Hegel is hasonlóan értelmezte Rousseau-kritikájában.

⁴¹⁵ Ld. erről Clarke, John – Cornell, Ian – McDonough, Roisín: Misrecognising Ideology: Ideology in Political Power and Social Classes. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 106-122. (itt: 107.)

⁴¹⁶ Poulantzas, Nicos: *Political Power and Social Classes*. Transl. Timothy O’Hagan. Verso, London, 1978. 206.

⁴¹⁷ I. m. 207.

⁴¹⁸ I. m. 200.

⁴¹⁹ I. m. 202-203.

⁴²⁰ I. m. 210.

⁴²¹ I. m. 211-212.

⁴²² I. m. 219.

A tudás és a hatalom viszonyát kutató Michel Foucault is az uralom felől közelít a szubjektumhoz és annak formálásához; ennek genealógiáját az igazság és a hatalom genealógiájával összefüggésben tárgyalja. Az örök igazságok hatalmi konstrukciókként való leleplezésében szellemi elődjei – akárcsak Sartre-nak – Marx, Nietzsche és Freud voltak. Az elsődleges különbség elődeihez és Sartre-hoz képest is, a nyelv szerepének felértékelése, a nyelvészeti strukturalizmus, a nyelvi fordulat hatására. Az egyént diszkurzív és nondiszkurzív gyakorlatok kölcsönhatása konstruálja meg a rendnek alávetett szubjektumként. Ez a megközelítés árnyaltabbá teszi az althusserit, kiegészítve az ideológiai államapparátusokról megfogalmazott elméletet azok működési módjával, egyúttal kitágítva az államelméleti felfogás szűkös kereteit. Az ideológia anyagosságát pedig sokkal következetesebben mutatja fel elődeinél, amikor a szubjektum konstruálásának testi aspektusát helyezi előtérbe; evvel a hatalom kontextusába helyezve a másik tekintete és a saját test észlelése közötti kapcsolatot, amelyet Merleau-Ponty és Sartre is elemzett az 1930-40-es években, személyközi keretben. Noha a hatalom mikromechanizmusait, kizáró és felügyeleti technikáit vizsgálva az itt tárgyalt diskurzusba kapcsolódik, az ideológia kifejezést magát Foucault viszonylag ritkán, szűk értelemben használja. 1976. január 14-i előadásában a diszkurzív igazságtermelés hatalmi-jogi vonatkozásait állítja középpontba: azt, hogy a társadalmat átható és konstituáló hatalmi viszonyokat a diskurzus működése nélkül nem lehet megalapozni és fenntartani. Viszonyuk kölcsönösen meghatározó: az igazság termelésének a hatalmon keresztül vagyunk alávetve, és csak az igazság termelésén keresztül gyakorolhatjuk a hatalmat. A tudás megképzésének és felhalmozásának egészét nem nevezi Foucault ideológiának, a kifejezést az olyan kísérőjelenségeknek tartja fenn, mint a nevelési vagy a monarchikus ideológia, illetve a parlamentáris demokrácia ideológiája. A kifinomult mechanizmusokon keresztül gyakorolt hatalom tehát a tudást, illetve annak mechanizmusait fejleszti ki, szervezi meg és tartja körforgásban, és ezeket nem tekinthetjük ideológiai konstrukcióknak.⁴²³ Egy interjúban három fenntartást fogalmaz meg az ideológia szó használatával kapcsolatban: valamiképpen mindig az igazság ellentétéként jelenik meg; szükségszerűen a szubjektum felől van elgondolva; végül pedig az anyagi meghatározottsághoz, az alaphoz képest másodlagosként fogalmazódik meg.⁴²⁴ Ez azt mutatja, hogy a marxizmussal és a korai Althusserrel szembeni terminológiai ellenhatásról van szó, de valójában a hatalom, tudás, diskurzus foucault-i fogalomkészletének segítségével ugyanazok a kérdések kerülnek tárgyalásra egész munkásságában, mint az uralom és az ideológia elsődlegesen marxista diskurzusában.

A *diskurzus rendje* a vágy, a diskurzus és a beszéd viszonyát vizsgálva hangsúlyozza az intézmények jelentőségét: helyet ad, hatalmat kölcsönöz a diskurzusnak, vagy pedig kizárja, de mindenképpen törvények rendszerével szabályozza. Ezek teszik lehetővé, hogy „minden társadalomban ellenőrzik, kiválogatják, megnevezik a diskurzus termelését, majd a termékeket újra elosztják, mégpedig bizonyos számú eljárás szerint, amelyeknek az a szerepük,

⁴²³ I. m. 102.

⁴²⁴ Foucault, Michel: Truth and power. In: Uő: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Transl. Colin Gordon et al. Pantheon Books, New York, 1980. 109-133. (itt: 118.)

hogy csökkentsék a diskurzus veszélyeit, uralmukba kerítsék véletlenszerű megjelenését, kiküszöböljék súlyos, fenyegető hatását.”⁴²⁵ A külső és belső kizáró eljárások: a beszédre, kimondásra vonatkozó tiltásokból (mit, hol, ki) álló rostély, a megosztás és elutasítás (például a józan ész nevében az örületé, az örült beszédé); a tudásvágy szabályozása az igaz-hamis ellentétén keresztül (amely megalapozza az előbbieket); a diskurzust ritkító kommentár, a szerző, a diszciplínák; és a beszélő alanyokat ritkító szertartás és a kisajátítás; végül a diskurzus valóságának a kiküszöbölése a filozófia szintjén.

Látható, hogy Foucault-t az intézményeken és a diskurzusokon keresztül a társadalom működésmódja érdekli, ami a marxizmusra is érvényes. Azonban nietzschei metafizikaellenessége és antiszubsztancializmusa Althusser elméleti antihumanizmusának hatásával párosulva maga után vonta a marxista történelemelmélet historicizmusának és a történelem szubjektumaként felfogott embernek (mint elvont eszmének) az elvetését. Ez a strukturalista elméleti ahumanizmus Foucault-t olyannyira szembeállította a szubjektivistának minősített sartréi megközelítéssel (többek között), hogy a cselekvő alany számára nem maradt hely az elméletben, legalábbis öntudatos cselekvőként nem. Az egyének nem passzív bábok ugyan, de részei a gépezetnek: „nem csupán alkalmazási területei, hanem hordozói a hatalomnak”⁴²⁶; nem pusztán hatásai, hanem ugyanilyen mértékben kifejezői is.⁴²⁷ Ez viszont, akár csak a Frankfurti Iskola elmélete a totális igazgatottságról, elfogadhatatlan determinizmusként jelenik meg minden emancipatorikus társadalomelmélet szempontjából. Ezt próbálta korrigálni Göran Therborn, amikor az ideológiát a szubjektum dialektikus értelmezése felől közelítette meg, egyesítve a szó két, ellentétes értelmét: a hatalomnak alávetett egyénét és a cselekvő, történelemformáló alanyét.⁴²⁸ A marxista ideológiaelméletet kísérel meg árnyalni, Althusser és Foucault munkásságának tanulságait figyelembe véve. Az ideológia cementmetaforáját elveti, ehelyett az egyéneket megszólító, egymással versengő, egymással kölcsönhatásban lévő társadalmi folyamatokról beszél. Az ideológia az a mód, ahogyan az emberek tudatában vannak társadalmi és történelmi körülményeiknek, de ezt Althussernél kevésbé materiálisan fogja fel, a nyelvet helyezi a jelentésadás középpontjába.⁴²⁹ A tudomány, a művészet, a filozófia, a jog nem feltétlenül ideológiák, de használhatók akként. A marxista ideológiafogalom érdekre alapozottságát utilitarizmusként elveti, ahogyan a hamis tudatként való meghatározást is. Elhatárolódásai arra irányulnak, hogy az inkluzív ideológiáfelfogással gyakorlatilag szinonim kultúrához képest világosan körvonalazódjon egy annál szűkebb, pontosabb ideológiafogalom.⁴³⁰ Althusser elméletét az ideológia működésmódjával látja kiegészítendőnek, elvetve a „valós viszonyokat eltorzító képzelet” formulát, annak szcientizmusa miatt: eszerint csak a tudományos

⁴²⁵ Foucault, Michel: A diskurzus rendje. *Holmi* 1991/7. 868-889. 869.

⁴²⁶ Foucault, Michel: Two Lectures. In: Uő: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Transl. Colin Gordon et al. Pantheon Books, New York, 1980. 78-108. (itt: 98.)

⁴²⁷ Uo. „The individual is an effect of power, and at the same time, or precisely to the extent to which it is that effect, it is the element of its articulation.”

⁴²⁸ Therborn, Göran: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. Verso, London, 1980.

⁴²⁹ I. m. 2.

⁴³⁰ I. m. 5.

tudás igaz, és az embereket kizárólag az igaz vagy hamis tudásuk vezérli.⁴³¹ Therborn szerint az ideológiai alávetés nem teljes, marad tér az egyéni autonómiának, ha korlátozottan is.⁴³² A korlátozás három szinten értelmezi az egyének számára a világukat, általános érvényűen: az ontológia, a normák és a lehetőségek tekintetében.⁴³³ Tipológiája szerint ez négy különböző típusú ideológiai diskurzus keretében megy végbe. Az inkluzív-exisztenciális általános jelentésekkel ruházta fel világunkat, ahogyan a mitológiák, a vallások, az erkölcsstanok. Az inkluzív-történelmi a történelmi és társadalmi viszonyokba illesztik bele az egyént, különböző csoportokon keresztül (törzs, falu, etnikum, egyház, nemzet, állam). A pozicionális-exisztenciális megszabja az egyén helyét és lehetőségeit a neme és kora alapján. A pozicionális-történelmi a családban, a lakóközösségben, az osztályban helyez el.⁴³⁴ Ezek az ideáltípusként felfogott funkciók keveredhetnek egy-egy konkrét ideológiában. Az ideológiákat elsődlegesen diskurzusként mutatja be Therborn, amelyeknek a nondiskurzív gyakorlatok materiális mátrixával való kapcsolatát a megerősítésben, illetve a büntetésben és a kizárásban határozza meg, Foucault nyomán.⁴³⁵ Strukturális történelmi materializmusa értelmében a gazdasági, a politikai és az ideológiai ellentmondások kölcsönös kapcsolatban vannak.⁴³⁶ Ragaszkodik ugyan az osztály fogalmához, de ennek az osztályideológia ugyanúgy megteremtője, mint a gazdaság⁴³⁷; és az osztályideológiák mindig más pozicionális ideológiákkal együtt, azokkal versengve és kiegészülve működnek.⁴³⁸ Ezek nem annyira kidolgozott diskurzusok, doktrínák, mint inkább diskurzusok osztály-specifikus magtémái.⁴³⁹ A diskurzusként felfogott ideológia nem tudat, eszme, világnézet, vagy szöveg, hanem a szubjektumokat formáló társadalmi folyamat, szögezi le, az althusseri-foucault-i paradigma jegyében.⁴⁴⁰

E tradíció rövid áttekintését Mészáros István *The Power of Ideology* című könyvével zárjuk, amelynek keletkezési ideje is (1989) egyfajta végpontot látszik jelölni a marxizmus történetében. Mészáros a fenti koncepciók ismeretében kísérli meg – vállaltan a szocializmus ideológiájának a szerepét keresve – meghatározni az ideológia mibenlétét. Az uralkodó ideológia funkcióját abban látja, hogy a meglévő társadalmi rend fennállását szolgálja, azáltal, hogy (a konzervatív-liberális diskurzus) olyan értékrendet nyújt, amely magától értetődőnek és helyesnek tünteti fel a társadalmi viszonyokat. Ennek egyike a tudomány, amely objektívnek, értéksemlegesnek tünteti fel magát, és ideológiaként marasztal el minden alternatív értelmezést. Mint ilyen, több szintű diskurzusként működik, áthatva a politikai és a kulturális

431 I. m. 8.

432 I. m. 17.

433 I. m. 18.

434 I. m. 23-25.

435 I. m. 33-35.

436 I. m. 47.

437 I. m. 53.

438 I. m. 70.

439 I. m. 72.

440 I. m. 78.

intézményeket.⁴⁴¹ Valójában az értéksemlegesség az ideológiai semlegesség hamis látszatát alátámasztani hivatott ideológia, ahogyan a racionális diskurzus is.⁴⁴² Ezzel szemben a szocializmus mint alternatív ideológia egy olyan „stratégiai vonatkoztatási keretet”, „ellentudatot” nyújt, amely leleplezi a közvetlenség látszatát az elmélet és az intézményi gyakorlat szintjén egyaránt. Ennek tagadása pedig csak egy radikálisan más társadalmi rend (elképzel) perspektívájából lehetséges: transzcendáló közvetítés ez tehát. Mindezt nem *a priori* transzcendentalizmus, nem atomizált individualizmus alapján (mert ezekre társadalmi cselekvőképesség nem alapozható), hanem a kölcsönös összefüggésben és mozgásban lévő, társadalmilag-történetileg konkrét jelenségek alapján.⁴⁴³ Az ideológia tehát nem egyszerűen babona, illúzió, hanem az anyagi gyakorlatban lehorgonyzott társadalmi tudat sajátos formája, amelynek léte szükségszerű, az osztálytársadalmakban legalábbis. Állandóságát látszólagos objektivitása biztosítja, amelyet azok az értékek hordoznak, amelyek a társadalom „metabolizmusát” ellenőrzésük alatt tartják. Ezek alkotják a „jó” társadalom képét, amely megjelenik az olyan, viszonylag önálló ideológiai diskurzusokban, mint az irodalom, a képzőművészet, a filozófia, vagy a társadalomelmélet.⁴⁴⁴ Ezen belül három típust különböztet meg: a fennálló rend közvetlenségét elfogadó, kritikátlan megközelítést; az ellentmondásokat észlelő és bíráló, de igazi okaikat feltárni képtelen értelmezéseket; és végül az osztályellentéteket elemző marxizmust.⁴⁴⁵ Utóbbinak azon formáit, amelyek nem képesek megalapozni a társadalmi cselekvést és így a pozitív társadalmi változás lehetőségét (a Frankfurti Iskola és a strukturalista marxizmus), azokat természetesen a második kategóriába sorolja Mészáros. Ezt pedig nem választja el egyértelmű, éles határvonal az elsőtől, mutatja ki Max Weber és hatása elemzésével, mint a fentiekben láttuk. Tény és érték megkülönböztetésének mesterességével kapcsolatban Mészáros hasonlóan önreflexív belátásokra jut tudomány és ideológia, elmélet és gyakorlat viszonyával kapcsolatban, mint a kulturalizmus, az anarchista tudományelmélet, vagy éppen a marxista Sartre (akire számos helyen egyetértőleg hivatkozik – talán egyedülként, Marxtól eltekintve – bár a filozófia és az ideológia megkülönböztetésével nem ért egyet).

Feyerabend

A posztmodern relativizmustapasztalatba illeszkedő megközelítés a Paul Feyerabendé, aki taburomboló következetességgel a tudományra is kiterjeszti az ideológia hatókörét, megkérdőjelezve a popperi falszifikálhatóságot. Bár ez nem feltétlenül manipulatív hátsó szándékot takar, inkább az értelmezésből fakadó óhatatlan szubjektivitást. Eszménye az autonóm, kritikai gondolkodás szabadsága, amit egy ideológia elő is segíthet, a korábbi akadályokat lerombolva, de elnyomó hatalom is lehet. A tudomány szerinte a 19. században felszabadító jellegű volt, napjainkra azonban „a tudomány ugyanolyan elnyomó

⁴⁴¹ Mészáros, István: *The Power of Ideology*. Harvester Wheatsheaf, New York – London, 1989. 4-6.

⁴⁴² I. m. 232.

⁴⁴³ I. m. 171-173.

⁴⁴⁴ I. m. 10-11.

⁴⁴⁵ I. m. 13-14.

hatalom lett, mint azok az ideológiák, amelyek ellen egykor harcolt”. Ez akkor következik be, amikor egy ideológia dogmatikussá válik: az igazság egyetlen és csalhatatlan birtokosának tekintve magát. „Az ideológiák nagyszerűek, amikor más ideológiák társaságában használhatjuk őket, de azonnal lapos doktrínákká válnak, amint sikerül ellenlábasait eltávolítaniuk.”⁴⁴⁶ Tehát az ideológia csak akkor káros, ha tagadja a pluralizmust a tudással kapcsolatban és abszolút mércéket állít az ítéletalkotás elé. Vagyis Feyerabend a vita szabadságának a J. S. Milltől (és persze, végső soron Szókratésztől) Karl Popper antihistoricizmusán át Richard Rorty pragmatizmusáig eleven hagyományát védelmezi. A tudomány azért káros ideológia, mert a háttérben egy olyan ideológia áll (a racionalizmus), amely dogmaként hirdeti, hogy csakis az ész, a gondolkodás vezethet igaz ismeretekhez. Ez egyrészt kizáró mechanizmusokat eredményez az alternatívákkal szemben (amiként Foucault kimutatta), másrészt uralmi eszközzé teszi, például Kína nyugati kizsákmányolásához (előlegezi meg a szerző Said orientalizmusát). Ezt rombolja le az *anything goes* elve. Ennek jegyében könyvének negyedik fejezetében némileg az ideológiafogalmat deteorétizáló Gramscihoz hasonló holista módon számolja fel a tudomány és a mítosz, illetve a hétköznapi tudás elhatárolását.

Az ideológia mint értelmezés

Az ideológia hamisságát a dogmatikussággal összekapcsoló nézet politikai síkon, a történelmi tapasztalatoknak is köszönhetően, a totalitarizmussal és ennek elemeként az utópizmussal társítja az ideológiát. Geertz Edward Shils *Ideology and Civility* című írását hozza fel erre példaként, aki szerint az ideológia „doktriner, mivel a politikai igazság teljes és kizárólagos birtoklását követeli (...), totalisztikus, mivel a társadalmi és kulturális élet egészét eszméinek megfelelően igyekszik elrendezni; futurisztikus, mivel a történelem olyan utópisztikus betetőzésének az irányába működik, amelyen belül ez a rend meg fog valósulni.”⁴⁴⁷ Ezzel áll szemben a józan demokrata: így talál egymásra a liberális szabadság demokráciája és az ész autonómiájának kultusza. És magyarázza az ideológia vége elméleteinek népszerűségét.

Geertz kifejti, hogy a társadalomtudományok az ideológiákat vagy a hatalmi érdekekből vezetik le, mint Marx tette; vagy szociálpszichológiai tünetnek, a rossz társadalmi integrációból eredő szorongás előli menekülésnek tekintik (feszültségelmélet); vagy kombinálják a kettőt.⁴⁴⁸ Itt Geertz kritikájából elég azt kiemelni, amit fő hiányosságként észlel: az okok és a hatások közötti átmenet, „a szimbolikus formálódás öntörvényű kapcsolata” fölött siklanak át, pedig az ideológiákat így kellene megközelíteni, mint „egymásra ható szimbólumok rendszereit vagy egymásba fonódó jelentések mintáit”.⁴⁴⁹ Az ideológiát is egyfajta kulturális mintázatnak tekintti, mivel mintát adnak „a világ percepciójához,

⁴⁴⁶ Feyerabend, Paul: *Hogyan védjük meg a társadalmat a tudománytól?* Ford. Boross Anna. (részlet Feyerabend *How to defend society against science* címmel a *Radical Philosophy* 1975/2. (nyár) számában megjelent írásából) www.geocities.com/anarchoinfo/archivum/feyerabend/feyerabend_tudomany.html, 2009. szeptember 16.

⁴⁴⁷ Geertz i. m. 31.

⁴⁴⁸ I. m. 35.

⁴⁴⁹ I. m. 42.

megértéséhez, megítéléséhez és manipulálásához”.⁴⁵⁰ Az terv pedig feltételez egyfajta elkötelezettséget, amely a szituációnak értelmet ad és megteremti a lehetőséget annak választás általi meghaladására – fogalmazhatnánk meg Sartre kifejezéseivel.

Az ideológia értéksemleges, de legalábbis nem igaz-hamis dichotómiában elgondolt felfogása nem hamis tudatként, vagy manipulációként tekint az ideológiára, hanem társadalmi funkcióként. Eszerint az élethelyzetek értelmezését és a felvetődő problémák megoldását szolgálják a filozófiai, művészi, politikai ideológiák. Vagyis egyfajta értelmezési keretet nyújtanak, aminek aztán a próbaköve a gyakorlat. Egy ilyen felfogás pragmatikusan képes egyesíteni a hermeneutika és az egzisztencializmus belátásait egy funkcionalista-konstruktivista szociológiai megközelítéssel.

Paul Ricoeur (*Lectures on Ideology and Utopia*) az ideológiát a közösség összetartásához szükséges szimbolikának tekinti, amely az utópiával együtt a társadalmi vagy kulturális képzeletből ered és a társadalmi valóság megalapozója. Ezen funkciójában az ideológia értékkel és értelemmel ruházza fel a cselekvést. Ehhez képest másodlagos, hogy a hatalom igazolását is szolgálja.⁴⁵¹ Sokkal fontosabb ennél a hamis tudat jellegnél, hogy a tudat működése nem is képzelhető el másként, csak egyfajta ideológiai kódon keresztül.⁴⁵² A szimbolikusság szerinte is hozzátartozik az emberi létezéshez és cselekvéshez: az ideológia a társadalmi kötelék képek és reprezentációk formájában való interpretációját foglalja magába. Mint ilyen, a gyakorlattal kölcsönösen megalapozó viszonyban áll.⁴⁵³

Geertz és Ricoeur koncepcióinak hasonlósága, hogy a megértés és a cselekvés felől közelítik meg az ideológiát mint egyfajta közös értelmezési keretet, amely létszükséglet a társadalomban élő embernek, bár ennek hatóköre koronként eltérő. Az identitásnak szükségszerűen van közösségi aspektusa, amely a társadalmi gyakorlat szabályozásában és formálásában kulcsfontosságú. Ez alapján az általuk bemutatott ideológia nagyfokú párhuzamot mutat azzal, ahogyan Sartre az írói elkötelezettséget értelmezte. Sartre fogalma azonban az ideológia két hagyományos felfogását, a semleges-leíró és a kritikait,⁴⁵⁴ egyaránt magában foglalja, ha kevésbé reflektáltan is, mint például Anthony Giddens szociológiai koncepciója. Ez utóbbi szerint a szabályok és eszközök alkotta struktúrák tartós megnyilvánulásai az intézmények, amelyek a társadalmi rendszert alkotó gyakorlatokból állnak, és modalitásuk alapján a jelentésadás, az uralom és a legitimitáció kombinációi.⁴⁵⁵ A másodikat és a harmadikat középpontba állító hagyományos érdek- és feszültségelméletek tehát egy hermeneutikai-pragmatikai aspektussal egészítendőek ki. Ez Sartre-nál ugyanúgy megfigyelhető, mint Ricoeur-nél.

Sartre *A módszer kérdéseiben* leszögezi: „Minden filozófia gyakorlati, még az is, amelyik eleinte a legszemléldőbbnek tűnik; a módszer társadalmi és

⁴⁵⁰ I. m. 53.

⁴⁵¹ Ismerteti: Clark, Steven H.: *Paul Ricoeur*. Routledge, London, 1991. 115.

⁴⁵² I. m. 116.

⁴⁵³ I. m. 118.

⁴⁵⁴ Thompson, John B.: *Studies in the Theory of Ideology*. Polity Press, Cambridge, 1984. 4.

⁴⁵⁵ Ld. erről Thompson, John B.: *The Theory of Structuration*. In: *Studies in the Theory of Ideology*. Polity Press, Cambridge, 1984. 148-172. (itt: 154.)

politikai fegyver (...).⁴⁵⁶ A tömegeket átítatva az emancipáció kollektív eszköze lesz, „amely aláássa a korhadttársadalmakat; (...) egy egész osztály kultúrájává, néha pedig természetévé válik”⁴⁵⁷ Az ideológusok azok, „akik gyakorlati funkciókkal ruházzák fel az elméletet s eszközül használják a rombolásra vagy az építésre”.⁴⁵⁸ Ez egyben önreflexió, az egzisztencializmust is ilyen ideológiának tartja. Ami miatt a marxizmus korrekcióját szükségesnek érzi, az annak apriorizmusa és univerzalizmusa, amelyek a megértést tévútra vezetik, ahogyan azt az alap és a felépítmény modelljének ökonomista használata is jelzi. A történelmi események vagy a művek megértésekor egyedileg kell mérlegelni, vajon „a csoportok vagy egyének felépítményből eredő indítékait tükrözi-e, amelyeket bizonyos, az alapból következő meghatározottságok alakítanak ki, avagy pedig csak úgy magyarázhatjuk őket, hogy közvetlenül visszanyúlunk a gazdasági ellentmondásokhoz”.⁴⁵⁹ Látható, hogy Sartre nem zárja ki az utóbbi lehetőségét sem, az alap-felépítmény modellt sem veti el, sőt utóbbinak az előbbi általi meghatározottságát sem, de az értelmezésben a kettő már egyenlő súllyal jelenik meg. Ennek oka a konkrét ember közvetítőként való felfogása; emiatt használja inkább a társadalmilag-történelmileg konkrét csoport, mint az elégtelenül meghatározott osztály fogalmát. „Annak a folyamatnak a megragadásához, amely egy adott történelmi pillanatban egy adott társadalmon és osztályon belül hozza létre a személyt és annak termékét, a marxizmus nem rendelkezik a mediációk hierarchiájával.”⁴⁶⁰ A regresszív-progresszív módszer arra mutat rá, hogy Flaubert nem „a burzsoázia gyermeke”, hanem egy adott, sajátos polgári család egyedi gyermeke.⁴⁶¹ A gyermekkori élmények mellett az emberi kapcsolatok, a lakóhelyi munkaközösségi csoportokhoz tartozás határozza meg az adott egyén tudatát, gondolkodásmódját (az ideológiai uralom is ezen a szinten fejt ki a hatását). Mint látjuk, a konkrét sartre-i antropológiájából kibontható a kidolgozatlanul maradt kultúra- és ideológiáfelfogás lényege. Ennek Gramsci-allúziói (praxis, mediációk) és az egyéni élettapasztalat felőli értelmezés azt a progresszív nyugati marxizmust képviselik, amely a kritikai kultúrakutatásban folytatódik, és amely az egyén és a közösség kapcsolatát illetően legalább olyan elméleti relevanciával rendelkezik, mint Althusser és tanítványai, vagy Foucault sikeresebben kanonizálódott elképzelései.

Az ideológiáról folyó diskurzus rámutatott arra, az egyén és közösség kapcsolatának felfogásában rejlő problémára, ami a humanizmus-vita alapja is volt. Az ideológia mint (hamis) tudat társadalmi ugyan, ahogyan a marxi osztályöntudat vagy a durkheimi kollektív tudat; ám nyilvánvalóan az egyéni tudat mintájára lett elképzelve. (A strukturalista ellenkoncepció hasonló módon egyoldalú.) A feladat tehát – szögezi le Fredric Jameson 1981-ben – a marxista elmélet számára: kidolgozni a kollektív működés új logikáját, amelynek kategóriái nem fertőzöttek az egyéni tapasztalat analógiáival (ami még a praxis

⁴⁵⁶ Sartre, Jean-Paul: A módszer kérdései. Ford. Nagy Géza. In: *Uő: Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 1976. 95-282. (itt: 99.)

⁴⁵⁷ I. m. 100.

⁴⁵⁸ I. m. 101.

⁴⁵⁹ I. m. 137.

⁴⁶⁰ I. m. 152.

⁴⁶¹ I. m. 154.

fogalmáról is elmondható).⁴⁶² Ebben az irányban szerinte a legnagyobb lépést Sartre tette a CRD-ben, de ez még nem elégséges. Még mindig csak derridai törlés alatti kifejezésekkel (pl. a történelem szubjektuma) tudunk utalni a közösségre, amely továbbra is elméleti kidolgozásra vár. Szövegelemzési módszerében egyesíteni kívánja az ideológiakritikát, vagyis a „marxista negatív hermeneutikát” egy pozitív marxista hermeneutikával, vagyis annak megfejtésével, hogy milyen utópikus impulzusokat tartalmaz a szöveg. Számára tehát az utópia sajátos használata szolgál az anticipatorikus közösségi perspektíva kifejezésére. Ez az utópikus perspektíva, vagyis a közös jövő az, amit az ideológia szolgál. Az osztályöntudat működésének Sartre általi elemzésére (a fúziós csoportról a CRD-ben) támaszkodva állítja, hogy minden osztályöntudat, vagyis minden erős értelemben vett ideológia igazi természete szerint utópikus: az egységes közösség szükségletének kifejeződése.

⁴⁶² Jameson, Fredric: Conclusion: The Dialectic of Utopia and Ideology. In: *Uó: The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981. 281-299. (itt: 294.)

4. A KORTÁRS RECEPCIÓ

Sartre kedvelte a radikális, provokatív állásfoglalásokat, a kora társadalmában elfogadott értékekkel és szokásokkal szembehelyezkedett, így nem meglepő, hogy fogadtatása vitákban és indulatokban gazdag történet. Mi itt a magánéleti botrányokkal nem foglalkozunk, csak a politikai és elméleti konfliktusokkal. Tesszük ezt a francia szellemi életre, azon belül is a háborútól a CRD megjelenéséig tartó időszakra összpontosítva, amelynek fogadtatását a mű tárgyalása után tekintjük át. A korszak utólagos feldolgozásai, értékelései mint hatástörténet ez után kerül áttekintésre. Teljes körképet terjedelmi okokból sem adhatunk (és lassan emberileg lehetetlen vállalkozás lenne, tekintettel a könyvek százaira és cikkek ezreire), elsősorban a témánkat adó fogalmak tisztázásához vezető viták kerülnek tehát terítékre. A két legfontosabb paradigma, amellyel Sartre-nak folyamatosan szembesülnie kellett: a hivatalos marxizmus-leninizmus és az ötvenes évektől a strukturalizmus. A kommunistákkal való viták, a Merleau-Pontyhoz való viszonya, a humanizmus-viták, Martin Heidegger, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser és Michel Foucault kritikája mellett kevésbé fontosak tehát a konzervatív-keresztény és a liberális vélemények, beleértve Camus-ét és Aronét. A francia kommunista bírálókat egyben a magyar, sokáig hivatalos dialektikus materialista fogadtatást előlegezik.

A francia szellemi életben jelentős szerepet töltött be a katolikus értelmiség és az egyház. Sartre fennen hangoztatott ateizmusa természetesen irritálólag hatott, amit a *Zárt tárgyalás* profán jelenetézése is erősített, és ez oda vezetett, hogy 1948-ban a katolikus egyház indexre tette műveit.⁴⁶³ Ez azonban csak hozzájárult a körülötte ekkorra kialakult felhajtáshoz. A hagyományos erkölcsökre fittyet hányó Sartre-„család” (Beauvoir, a szeretők, a barátok és munkatársak) a konzervatívok szerint „romlottság, mocsok, züllés, fertő, árulás, erkölcsi szabadosság” terjesztői, az ifjúság megrontói.⁴⁶⁴ Ez érdekes módon, némileg más megfogalmazásban, visszaköszön a kommunista recepcióban is, dekadens válságtermék minősítés formájában. A közös felháborodás oka összetett: Sartre műveinek tabudöntőgető és formailag újszerű jellege és rajongóinak életstílusa, életszemlélete talán nagyobb súllyal esett latba, mint elméleti írásainak tartalma.

⁴⁶³ Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Kossuth, Budapest, 1980. 85.

⁴⁶⁴ Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905-1980*. Ford. Nagy Nóra. Európa, Budapest, 2001. 397.

Annie Cohen-Solal életrajzi könyvében leírja, hogy „az egzisztencializmus hamarosan kissé kusza módon egyszerre jelentett egy filozófiai irányzatot, egy életstílust, egy »vallást«, egy olyan tág kategóriát, amely mindazt magába foglalta, amit a francia társadalom deviánsnak, marginálisnak, provokatívnak és anarchistának nyilvánított.”⁴⁶⁵ Az egzisztencializmus mint divat, korhangulat Sartre filozófiájával kapcsolatban természetesen leegyszerűsítést és félreértéseket jelentett, befolyásolva a későbbi – gyakran felületes – értékeléseket. Általános jelenség, hogy irodalmi művei, illetve később közéleti állásfoglalásai alapján nyilatkozzanak Sartre egzisztencializmusáról mint filozófiáról. Ez Sartre-ot nem különösebben zavarta, nárcizmusa és elkötelezett tenni akarása egyaránt kárpótlást kapott a nemzetközivé váló népszerűségben. Ez annyiban érthető, hogy aki ír, közönséget céloz meg vele, e téren pedig lehetett hiányérzete még 1944-ben is. *A lét és a semminek* egyetlen kritikája jelent meg a kiadás évében, 1944-ben is csak három. *A legyek* bemutatója bukás. A hírnevet 1945 hozta meg, ekkor tartotta híres október 29-i előadását *Az egzisztencializmus humanizmus* címmel, tolongó tömeg előtt. Ez meghozta a filozófiai érdeklődést is: 1945-46 folyamán 25 ismertetés jelent meg addigi főművéről.⁴⁶⁶ Megjelenik regénytrilógiája, amely megint csak erősen megosztja a közönséget. „1945. szeptember 1-jétől december 31-ig egyetlen nap sem telt el anélkül, hogy a sajtóban ne jelent volna meg valamilyen írás, utalás, hivatkozás Sartre-ra vagy az egzisztencializmusra.”⁴⁶⁷ Filozófiai körökben is ismertté válik tevékenysége, ezt jelzi a Jean Wahl, Bergyajevev, Gurvitch és Lévinas részvételével megrendezett beszélgetése az egzisztencializmusról, majd a *Pour ou contre l'existentialisme* című vitakötet megjelenése 1948-ban.⁴⁶⁸ Elindul az elkötelezettséget hirdető és ezért sokak rosszállását kivívó *Temps Modernes*. Kialakul körülötte egy szellemi holdudvar, a „család”. Még tart a barátság Merleau-Pontyval és Camus-vel. (Ezekről az évekről szól a Sartre-irodalom két speciális darabja: a szintén író és filozófus élettárs két önéletrajzi regénye, *A kor hatalma* és *A körülmények hatalma*.) Amerikában is előad 1946-ban, hatását erősíti, hogy a média sztárt csinál belőle. Eközben szüntelenül ír (az 1946-49 közötti a legtermékenyebb időszaka), a kéziratban hagyott filozófiai szövegek (*Cahiers pour une morale, Vérité et existence*) elkészítése mellett publikál drámákat, irodalomtörténeti könyvesszét Baudelaire-ről, művészeti írásokat, filozófiai tanulmányokat, útirajzot, irodalomelméletet és előszavakat. Mindenről van véleménye, mindent elhelyez a maga perspektívájában, és így megteremti magáról az univerzális értelmiségi – némileg anakronisztikus – képét. Ekkor már egyértelműen egyén és társadalom kapcsolatának feltárása foglalkoztatja, programja pedig az elnyomottak emancipációja.

⁴⁶⁵ I. m. 402-403.

⁴⁶⁶ Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905-1980*. Ford. Nagy Nóra. Európa, Budapest, 2001. 290.

⁴⁶⁷ I. m. 381.

⁴⁶⁸ I. m. 395.

4.1. Kommunista támadások

A jelentős részben kommunista baloldal Sartre-hoz való viszonyát elsődlegesen a politikai kérdések és csak másodlagosan a filozófiai álláspont határozta meg. A kettőt azonban összekapcsolták, követve a Francia Kommunista Párt iránymutatását. Az ellenállási szolidaritás a háború után hamarosan meggyengült, és a kommunisták konkurenciát láttak Sartre harmadikutas kísérleteiben. Emellett gyanúsnak találták a korábban a sztálinizmussal szembe forduló és a Pártból kilépő Paul Nizannal való barátsága miatt. Irodalmi véleményükből ők is szívesen általánosították, márpedig *Az Undor* alapján pesszimista, dekadens, kispolgári írónak tartották. Mesterének, Heideggernek a politikai szereplése sem vetett rá jó fényt. Ezek alapján a kommunisták az elvi kritikánál előrébb helyezték a személyes támadást, akár rágalmazást. Hadifogságból való szabadulását kollaboráns, illetve vichysta írók közbenjárásával magyarázták; német-bérencnek, kémnek, nemzetiszocialistának kiáltották ki.⁴⁶⁹ Mivel az európai kommunista pártok kultúrpolitikája összehangolt volt, kölcsönös áthatások figyelhetők meg Lukács kritikája és a francia kommunisták vádjai között.

Nem tett jót a kapcsolatnak az sem, hogy Sartre a negyvenes években töretlenül bírálta a sztálinizmust. A hidegháború és a francia belpolitikai feszültségek 1947-től a vita elfajulását segítették elő. Ráadásul a *Les Mains sales* (Mocskos kezek) című Sartre-drámát sokan szovjetellenes propagandaként értelmezték.

A vita fő állomásai: *A lét és a semmi* ellen 1944-től, többek között Henri Lefebvre felől érkeznek a kommunista támadások. Meglepő módon a Merleau-Ponty által a *Phénoménologie de la perception*ban emelt kifogások (lásd fent) adják felerészben a bírálatok munícióját (a másik felüket a dialektikus materializmus követelményei); vagyis a fenomenológiai módszert elvető marxisták egy fenomenológiai kritikából építkeznek. Ezekre az észrevételekre Sartre válaszol az *Egzisztencializmus humanizmus* című előadásában és a *Materializmus és forradalom* című írásában; ez újabb sajtóvitát vált ki, amelyben Kanapa és Garaudy már le is fasisztázta Sartre-ot, a *Temps Modernes* köre pedig hevesen védelte; végül a kommunista gondolkodók európai doyenje, Lukács György is megnyilatkozik 1948-ban. A vita a fenomenológiai egzisztencializmus és a marxizmus összeegyeztethetőségéről folyik, leginkább *A lét és a semmi*re való hivatkozással.⁴⁷⁰ Henri Lefebvre, más kommunistákkal együtt, már 1944-től több írásában is idealizmusnak minősíti Sartre filozófiáját, sőt a kommunizmus elleni háborús gépezet részének tekinti. Kifogásait részben Sartre osztályhelyzetével támasztja alá, másrészt Sartre mágikus felfogását gyermeknek, illetve patológikusnak tartja: az egyéni szubjektivizmus irracionális próbálkozásának, hogy rávetítse magát a világra, mivel a belső és a külső világ valóságos kapcsolatát elveti. Teljes ember-konceptiója jegyében a humanizmust és ennek feltételeként a dialektikus materializmust kéri számon Sartre-on. Szerinte individualizmusa miatt és történelemkép híján szabadságfogalma irracionálizmushoz, erkölcsi relativizmus-hoz vezet. Jól mutatja a vita hangnemet, hogy végül Sartre filozófiáját „a szar metafizikájaként” minősíti. Metaforikájánál érdekesebb, ahogyan retorikájában a

⁴⁶⁹ I. m. 274-275.

⁴⁷⁰ Ld. erről Poster, Mark: *Existentialist Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 109-159. IV. The Attack on Sartre: 1944-48.

foucault-i megosztás és kizárás működik: a munkás és a polgár ellentéte a felnőtt és a gyermek, az egészséges és a beteg, normális és az esztelen, sőt a férfias és a férfiatlan szembeállításában jelentkeznek. Utóbbival természetesen az aktív-passzív, értelem-érzelem bináris opozíciók társulnak. Ez az érvkészlet Sartre kommunista bírálataiban nem is módosul jelentősen ezután. (Lefebvre egyébként később megtagadta *L'Existentialisme* című 1946-os könyvét.)

Sartre első reakciója az 1945-ös előadás volt (Az egzisztencializmus humanizmus), majd az 1946-ban a *Temps Modernes*-ben megjelent *Materializmus és forradalom*. Előbbiben először összefoglalja – a konzervatívokéi mellett – a kommunisták kifogásait. „Mindenfélől halljuk a szemrehányást, hogy vétünk az emberi szolidaritás ellen, hogy az embert magányos lénynek tekintjük, nagyrészt azért, mert mint a kommunisták mondják, a tiszta szubjektivitásból indulunk ki, azaz a descartes-i GONDOLKOZOM-ból, vagyis abból a pillanattól, amelyben az ember magára maradván ragadja meg önmagát, ami állítólag az egzisztencialista számára lehetetlenné teszi, hogy később visszatérjen a rajta kívülálló emberek közösségéhez, akiket a GONDOLKOZOM-ban nem képes elérni.”⁴⁷¹ A szubjektivitást mint kiindulópontot elismeri, de csak abban az értelemben, hogy „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi”, nem pedig hogy képtelen túllépni az emberi szubjektivitást.⁴⁷² A választás és a felelősség kapcsán hangsúlyozza, hogy az egyéni tervek és tettek egyben közösségek is: az elkötelezettség azt jelenti, hogy az ember „önmagával együtt választja egyúttal az összes többi embereket is”.⁴⁷³ Fenntartja azonban a marxizmussal szemben a determinizmus (vagyis a történelmi metanarratíva, vagy bármilyen transzcendens elv, dogma) elvetését, az ember szabadságát és felelősségét hangsúlyozva: „az ember minden támasz és segítség nélkül kénytelen percenként kigondolni az embert”.⁴⁷⁴ Ezért az osztályharcba mint történelmi szükségszerűségbe vetett hit sem igazolható: csodálhatom akár, de „azt nem állíthatom, hogy szükségszerűen a proletariátus győzelméhez vezetne; arra kell szorítkoznom, amit látok; nem bízhatok abban, hogy küzdő bajtársaim halálom után átveszik munkámat és azt végső tökélyre fejlesztik, mert ezek az emberek szabadok és holnap szabadon fognak dönteni (...)”.⁴⁷⁵ Ettől még a szabadságról szólva a valóságos cselekvésből indul ki, csupán az előzetesen adott forgatókönyvet veti el. Merthogy az ember gondolkodó lényként cselekszik, nem előre kijelölt pályát fut be: tehát igenis a COGITO a kiindulópont, de ebben „az ember önmagán kívül embertársait is felfedezi”; nem pedig a (mechanikus) materializmus, amely „az embereket önmagukat is tárgyaknak, tehát meghatározott kölcsönhatások összességének tekinti”.⁴⁷⁶ Az interszubjektivitás hangsúlyozása persze nem győzte meg ellenlábásait, talán nem is ismerték a fenomenológiát eléggé ahhoz, hogy megalapozottnak tartsák. Figyelemre méltó, hogy a materializmust annak mechanikus változata alapján tárgyalva egyértelműen a sztálinista kommunizmus felé vágott, hiszen a francia marxista

⁴⁷¹ Sartre, Jean-Paul: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. Reprint, eredeti: Studio, 1947. (a továbbiakban: EH) 30.

⁴⁷² EH 37.

⁴⁷³ EH 38.

⁴⁷⁴ EH 47.

⁴⁷⁵ EH 56.

⁴⁷⁶ EH 64.

humanizmus és Lukács erről hasonlóan vélekedett materialistaként. A szabadság elvontságát illető kifogások ellen ismét az interszubjektivitás (a vitában hatástalan) fegyverét veszi elő: „a szabadságot akarva rájövünk, hogy az teljes mértékben embertársaink szabadságától függ”.⁴⁷⁷

4.2. Heidegger és Sartre két malomban

Itt kell szólnunk Heidegger Sartre-tól való elhatárolódásáról, mivel az a humanizmusról folytatott korabeli diskurzus keretében, az *Exisztencializmusra* adott válaszként történt. Sartre mesterként tekintett Heideggerre, *A lét és a semmi* a *Lét és idő* szemléletmódját folytatja, ha hangsúlyozott különbségekkel is. A kapcsolatot tárgyalva Rüdiger Safranski rámutat, hogy semmivel kapcsolatos kritikája mellett Sartre „megváltoztatta a heideggeri terminológiát, ami később súlyos következményekkel járó félreértésekhez és álvitákhoz vezetett, és alkalmat adott Heideggernek arra, hogy kezdeti helyeslő nyilatkozatai után alapvetően megváltoztassa Sartre-ról alkotott véleményét”.⁴⁷⁸ Sartre az egzisztencia fogalmát a heideggeri kéznéllevőség [Vorhandensein] értelmében használta, és a Heideggernél középponti jelentőségű reflexív viszonyt művében az önmagáért-való képviseli. Mielőtt folytatnánk a szakítás történetét, érdemes megállnunk Heidegger egy értékelő megjegyzésénél *A lét és a semmivel* kapcsolatban. Tervezett találkozója meghiúsulása után 1945. október 28-án Heidegger levelet írt Sartre-nak, amelyben kifejezi afeletti örömét, hogy kollégája tökéletesen megértette az ő művét, emellett kritikájából elfogadja, hogy Sartre hangsúlyozza az egymásért-lét fontosságát.⁴⁷⁹ Heidegger tehát a kortárs kritikussal szemben észrevette azt, amit a fentiekben megvilágítani próbáltunk. Visszatérve a szakításhoz: Jean Beaufret 1946-ban novemberében felteszi a kérdést Heideggernek: *Comment redonner un sens au mot: "Humanisme"?* Hogyan értelmezzük a humanizmus szót, hogyan adjuk vissza az értelmét a világháború embertelenségei után? Mi a véleménye az elkötelezettség sartré-i értelméről? Hogyan maradhat a gondolkodás kaland nélkül, hogy kalandorság lenne?

Az ezekre adott válasz, a *Levél a „humanizmusról”*, Heidegger kései filozófiájának nyitánya. Ebben szembehelyezkedik Sartre tételével, miszerint az ember lényege, hogy kigondolja és cselekedeteiben megteremti saját magát; egzisztenciája megelőzi esszenciáját. „Eközben a metafizika értelmében veszi az existentia-t és essentiá-t, mely Platónról fogva azt mondja: az essentia előzi meg az existentia-t. Sartre megfordítja ezt a tételt. De egy metafizikai tétel megfordítása megmarad metafizikainak. Miként ez a tétel, úgy Sartre is bennereked a metafizika által a lét igazságának elfeledettségében.”⁴⁸⁰ – hangzik Heidegger ítélete.

⁴⁷⁷ EH 75.

⁴⁷⁸ Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter. Európa, Budapest, 2000. 493.

⁴⁷⁹ I. m. 496.

⁴⁸⁰ Heidegger, Martin: *Levél a „humanizmusról”*. Ford. Bacsó Béla. In: *Uó: Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 293-334. 305.

A cselekvés lényege Heidegger szerint a lét beteljesítése, a gondolkodás cselekedete pedig így a nyelvben „a létnek az ember lényegéhez való vonatkozását teljesíti be”.⁴⁸¹ Szubjektum és objektum nem különül el: a gondolkodásban a lét nyilvánul meg, a lét mondja ki igazságát a nyelven keresztül, a gondolkodás enged a létnek. Amikor Heidegger azt írja, hogy „a gondolkodás a lét igazsága iránti és az általa történő elkötelezettség”, akkor egyben felületesnek minősíti Sartre praxisfilozófiai megközelítését mint a gondolkodás technikai interpretációját: „a gondolkodás nem csak a tett által tanúsított elkötelezettség a létező mint az adott szituációban valóságos iránt.”⁴⁸² A gondolkodást szerinte nem „a tevékenység és alkotás szolgálatában alkalmazott megfontolásnak” kell (itt már elmarad a „csak”) tekintenünk.

A humanizmus szóhoz Heidegger nem ragaszkodna, károsnak tartja, mivel az ember logikai-metafizikai felfogását tükrözi, amely a lehetőséget csupán a valóság ellentettjeként fogja fel. Ez érhető tetten szerinte abban, ahogyan Sartre létről és lényegről beszél mint a metafizikaian felfogott lét actus-áról és potentia-járól. A lehetséges, a „képesnek lenni” valójában viszont magának az ember lényegét, a gondolkodást lehetővé tevő létnek az elgondolása, a maga lényegében megóvása. Heidegger kritikája filozófiailag meggyőző, ám nem vet számot Sartre (ekkortól már) nem tisztán filozófiai nézőpontjával és céljaival. Onnantól, hogy valaki tevékenyen részt vesz (akár csak szavaival, írásaival) kora társadalmi harcaiban, szükségszerűen a szituációt fogja értelmezni a kitűzött célok függvényében és a filozófia legfeljebb az ideológia megalapozása lesz. Sartre-nál ez a megalapozás az eltárgyasítás-elidegenedés köré van csoportosítva. Ezen a ponton pedig – bár eltérő síkon ragadják meg – a két filozófus nem áll szemben: amit itt Heidegger a nyelv kapcsán, az akárki fogalmára visszautalva a nyilvánosságban uralomra jutó szubjektivitásról,⁴⁸³ majd pedig az elidegenedés marxi felfedéséről mond az alapul szolgálhat a sartre-i diagnózisnak is. „Amit Marx Hegelt követve egy lényegi és jelentőségteli értelemben az ember elidegenedéseként ismert fel, az gyökereivel visszanyúlik az újkori ember hazátlanságába. Ez aztán a lét sorsából a metafizika alakjában előhívva a metafizika által rögzül, de ugyancsak általa mint hazátlanság el is van fedve.”⁴⁸⁴ A fő különbség nem az, hogy Sartre eltávolodik a lét igazságának fundamentálonológiai megértésétől, hanem az, hogy ő a megértéssel nem elégszik meg, megoldást keres a *létező* szintjén.

Heidegger a léthez való visszatalálást szorgalmazza, ami társadalmi szinten nehezen képzelhető el, márpedig nem mindenki filozófus. Bármennyire helytálló is láttelele „szubjektivitás újkori metafizikájának uralmáról”, a nyelv eszközzé tételéről, ez társadalomfilozófiának, politikai tevékenységnek nem lehet az alapja (nyilván nem is az akar lenni), márpedig Sartre célja ez. Ez pedig mindig céltételezést és igazolást igényel – ha úgy tetszik – elkerülhetetlenül metafizika, ideológia. Humanizmusa pedig „a homo humanus humanitas-át a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel” határozza meg.⁴⁸⁵ A létezőt valóságosnak

481 I. m. 293.

482 I. m. 294.

483 I. m. 296-297.

484 I. m. 314.

485 I. m. 299.

feltüntető individualizmus Sartre számára is akadály, de ő ezt megszüntetve megőrizni szeretné a közösségben; Heidegger javaslata viszont, hogy az ember tanuljon meg „a név nélküliben egzisztálni.”⁴⁸⁶ Erre adott válaszként is felfogható, amit Sartre a *Fantôme de Staline*-ban ír (persze társadalmi-politikai síkon) az abszolút egység barbár bálványáról. Sartre célja az ember emancipációja a társadalomban; Heidegger szerint viszont „az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét, és ne csak a természet és történet históriáit tegye közzé önnön felépítéséről és tetteiről.”⁴⁸⁷ Heideggert nem egyszerűen nem elégti ki Sartre kérdésiránya az *Exisztencializmusban* (ami filozófiailag jogos volna), hanem elveti azt, mint létfeledést. Elveti azt, hogy „egy olyan terv részei vagyunk, amely csak emberekre vonatkozik”; az ő felfogásában „egy olyan terv részei vagyunk, ahol alapvetően a lét adódik”: a lét és a terv ugyanaz.⁴⁸⁸

Mindkettejük szemlélete történelmi, de a lét igazságának történeteként felfogott történelem nézőpontjából Heideggernek úgy tűnik, hogy Sartre „nem ismeri fel a létben a történeti elem lényegiségét”, eltérően – az egyébként szintén metafizikusnak nyilvánított – Marxszal, ezért „nem jut el abba a dimenzióba, melyen belül lehetővé válna egy termékeny dialógus a marxizmussal”.⁴⁸⁹ Nem világos, hogy Heidegger mire alapozza az állítását (meglepően bizonytalan is a megfogalmazásbeli „amennyire én látom”), mindenesetre *A lét és a semmi* valódi problémájára hívja fel a figyelmet. Az interszubsztivitás valójában benne van a koncepcióban, minden ellenkező vélemény dacára; viszont a történelem kérdése kulcsprobléma. Sartre számára a heideggeri történelem nem elég életközeli, Marxhoz viszont igenis eljut, csakhogy annak történetfilozófiája éppen metafizikussága miatt elméleti problémát vet fel. A CRD ezzel viaskodó második kötete nem véletlenül maradt torzóban. Mindenesetre érdekes, hogy Sartre marxizálódásának igényét éppen Heidegger fogalmazta meg (azt nem tudni, mennyiben hatott ez rá), sőt igazolta, kijelentve a kommunizmusról, hogy „benne egyfajta elemi tapasztalata jut kifejezésre annak, ami világtörténeti”.⁴⁹⁰ Tény, hogy Sartre ezután a dialektikus materialista történelemszemléletet próbálta összeegyeztetni a szubsztivitással, ami Heidegger szerint valószínűleg kétszeresen tévút ugyan, ám ami eközben a leküzdhetetlen nehézséget okozza Sartre-nak, az éppenséggel egy heideggeri belátás. „Semmiféle metafizika, legyen az idealista, materialista vagy keresztény, nem képes lényege szerint, és nem csak megkísérelt törekvéseiben kibontakoztatni magát, a sorsot még beérni, ami annyit jelent: gondolkodón elérni és egybegyűjteni azt, ami a lét egy betöltött értelmében most van.”⁴⁹¹ Ez jelenik meg a *Materializmus és forradalom* ítéletében a materializmusról, amely „önmagát állítja a tagadott Isten helyébe, hogy a világ látványát szemlélje (...) ahogyan az abszolút módon van”.⁴⁹² Ezt az ellentmondást próbálja Sartre feloldani a regresszív-progresszív módszerrel, a totalitás helyett folyamatos totalizációról-detotalizációról-retotalizációról beszélve.

⁴⁸⁶ I. m. 298.

⁴⁸⁷ I. m. 302.

⁴⁸⁸ I. m. 309-310.

⁴⁸⁹ Uo.

⁴⁹⁰ I. m. 315.

⁴⁹¹ Uo.

⁴⁹² Sartre, Jean-Paul: *Materializmus és forradalom*. Ford. Albert Sándor. In: *Uó: A szabadságról*. Kossuth, Budapest, 1992. 45-133. 52.

Az ek-szisztencia bizonyos lényegibb a sartre-i egzisztenciánál, ám utóbbi gyakorlati megfogalmazása a létező elidegenedés megszüntetésére irányul. Elfogadható, hogy ez létfeledtség, de Heidegger pedig a társadalmi lét problémáiról „feledkezik el” (megoldási javaslata legalábbis távoli), ami Sartre álláspontjáról éppen úgy elfogadhatatlan mint pusztán kontempláció. Heidegger számára a tulajdonképpeniség a lét igazságához való autentikus viszonyt jelenti; Sartre ekkor már a társadalomhoz való viszonyban helyezi el, erkölcsiközösségi értelemben az autentikusságot, az elkötelezettség és a elidegenedés segítségével. (Elemzésre érdemes kérdés, hogy a tulajdonképpeniséget *A lét és a semmi* mennyire értelmezi morális-egzisztens módon. A másiknak az önmagáért-valót eltárgyasító-elidegenítő tekintetében a két szemlélet keveredik: a fundamentálonológiai alap még megvan, de már benne rejlik a későbbi etikai szemlélet csírája, viszont már nem heideggeri értelemben.)⁴⁹³

4.3. Metafizika és kontingencia

Kanyarodjunk vissza a kommunistákkal folytatott vitához! A *Materializmus és forradalom* az ellentámadás dokumentuma: a sztálinizmus bírálataival kívánja igazolni, hogy a valódi forradalmi filozófia csakis az egzisztencializmus lehet. Ahogyan előadásában a materializmust a mechanikus materializmussal azonosította, úgy most a marxizmust a sztálini tanokkal. A tanulmány első fele a materializmust mint dogmát leplezi le, amely egyszerre metafizika és pozitívizmus. A determinizmus következménye, hogy „a világot és benne az embert tárgyak olyan rendszerére redukálja, amelyben a tárgyakat egyetemes viszonyok kapcsolják össze egymással.”⁴⁹⁴ Vagyis az ember eltárgyasításával jár, ami erkölcsileg elfogadhatatlan. A sztálini dialektikus materializmus filozófiailag is tarthatatlan: mint a metafizika köntösébe bújtatott pozitívizmus önmagát rombolja le.⁴⁹⁵ A materializmus önnön objektivitását az észre alapozza, ám ez dogmatikus racionalizmus: egy világot átható felsőbbrendű értelemre hivatkozik, amely csupán visszatükröződik a tudatunkban. Csakhogy a materializmus visszatükrözés-elmélete idealista szkepticizmusba fordul át, hiszen ugyanúgy nincsen semmilyen külső kritériuma a tudat visszatükröződései igazságának megállapítására.⁴⁹⁶ „A pozitívizmust a dogmatikus racionalizmussal rombolja le, majd mindkettőt porrá zúzza azzal a metafizikai állítással, hogy az ember anyagi tárgy; végül ezt az állítást is romba dönti azáltal, hogy radikálisan tagad bárminemű metafizikát. A tudományt állítja csatasorba a metafizika ellen, és tudtán kívül *egyfajta* metafizikát szegez szembe a tudománnyal. Mindenütt roncsok maradnak.”⁴⁹⁷ A materializmus ízekre szedése után a dialektikus materializmus másik összetevője kerül sorra. Ennek eszmék helyett anyagra való alkalmazása fából vaskarika: a tehetetlen anyagban nincsen totalitás, sem

⁴⁹³ Vö. Heidegger i. m. 308.

⁴⁹⁴ Sartre, Jean-Paul: *Materializmus és forradalom*. Ford. Albert Sándor. In: *Uő: A szabadságról*. Kossuth, Budapest, 1992. 45-133. 49.

⁴⁹⁵ I. m. 51.

⁴⁹⁶ I. m. 54.

⁴⁹⁷ I. m. 54-55.

fejlődés, bármit is mond Engels. Ez a mennyiségi-analitikus elven működő tudomány tárgyterülete, és a mennyiség itt nem csap át minőségbe, nincsen szintézis.⁴⁹⁸ A materialisták szcientizmusa és dialektikája éppúgy összeegyeztethetetlen és egymást leromboló, mint pozitivizmusuk és metafizikájuk.⁴⁹⁹ A kauzalitást a tudománnyal nem lehet igazolni, ezért van szükségük a dialektikára; okságfogalmuk ellentmondásosságát a „felépítmény” kettős értékelése mutatja a legtisztábban. Egyrészt csupán a társadalom anyagi életfeltételeinek visszatükröződése, másrészt „a marxista propaganda igényeinek megfelelően az szükséges, hogy az ideológiák elegendő lét- és cselekvési lehetőséggel bírjanak az őket meghatározó társadalmi helyzettel szemben, tehát végső soron az alaphoz képest bizonyosfajta autonómiával rendelkezzenek.”⁵⁰⁰ A dialektika csupán arra szolgál a materialisták számára, hogy annak az eszmék világában meglevő szükségszerűségét és bizonyosságát – teljességgel alaptalanul – rávetítsék a tapasztalati világra.⁵⁰¹ A materializmus tehát hitkérdés, vélemény, mítosz. Igaznak, filozófiának elfogadni az ész megcsúfolása lenne.⁵⁰² Csakhogy: annak ellenére, hogy ezt elutasítja, leszögezi, hogy a munkásosztály harcával azonosul, márpedig ennek a „zord és hazug doktrínának” a mozgósító ereje a gyakorlatban igazolódott. „A materializmus minden kétséget kizáróan az *egyedüli mítosz*, amely a forradalmi követelményeknek megfelel. A politikus nem is megy tovább ennél: a mítosz hasznára válik, magáévá teszi. De ha azt akarja, hogy vállalkozása hosszú életű legyen, akkor nem mítoszra van szüksége, hanem az *Igazságra*.”⁵⁰³ Ezt természetesen ő kívánja szolgáltatni. Sartre későbbi útja fényében némileg ellentmondásos értékelés ez, éppen mert nagyon is meggyőző; és fölveti a filozófiai jóhiszeműség kérdését a materializmussal kötött későbbi kompromisszum kapcsán. Óhatatlanul adódik a párhuzam Lukács György filozófiájának ideológiai-politikai megalkuvásaival. Persze a természet dialektikáját Sartre soha nem fogadta el, de helyzetéhez képest legalább akkora pálfordulás volt a materializmus és a dialektika (ha nem is a sztálini „dialmat”) elfogadása. Nem állítom, hogy az ezután keletkezett írásait egyfajta szűrőn keresztül kellene olvasnunk, de bizonyos, hogy a filozófiailag vizsgálatra érdemes tartalom kívül esik ezen *a priori* elvek és *a posteriori* igazolások körén. Miben is áll akkor ez? Abban az emancipatorikus elméletben, amelybe megpróbál létjogosultságot adni a szubjektivitásnak, az egyediségnek, és amelyet a tanulmány második részében vázol föl először.

A második részben Sartre társadalmi-gazdasági és pszichológiai szempontokat egyszerre érvényesítve elemzi, hogyan válhatott a materializmus a munkásosztály mítoszává. Az embert eltárgyasító determinizmus a munkás eltárgyasított létének kifejeződése. Az uralkodó osztály szemében a munkás a természet része, felcserélhető dolog; ennek következtében saját munkája is elidegenedik tőle, mivel nem érez szolidaritást a társadalommal, amelyet fenntart.⁵⁰⁴ Ezek után érthető, hogy magáénak érez egy olyan elméletet, amely az ember-

498 I. m. 56-62.

499 I. m. 64.

500 I. m. 67.

501 I. m. 73.

502 I. m. 79.

503 I. m. 81.

504 I. m. 91-92.

ember viszonyt a dolog-dolog viszonytal cseréli föl, és önmagát is determinált dolognak tekinti. Úgy szabadul fel ezúton, hogy a sajátjával együtt urának a szabadságát is eltörli.⁵⁰⁵ Emellett a materializmust az az igény vitte sikerre, hogy a forradalmárnak a cselekvéshez szüksége volt arra, hogy megkülönböztesse az igazat a hamistól.⁵⁰⁶ Csakhogy a forradalmárnak nem arra van szüksége, hogy (továbbra is) dolgot csináljanak belőle, hanem, hogy ő irányíthassa a dolgokat, emberként.

A forradalom meghatározásakor többnyire a fiatal Marx szelleme vezeti tollát: csak a munkásosztályt tekinti forradalmi társadalmi csoportnak, mert más elnyomott rétegekkel szemben ők csak az elnyomó osztály megsemmisítésével, a társadalmi rend átalakításával érhetik el követeléseiket.⁵⁰⁷ Ehhez helyzetét történelmileg, a jövő felől kell szemlélnie, hogy meghaladhassa; ehhez azonban magát a történelem cselekvő részesének kell tekintenie (mert a determinizmus kizárja az ágenciát). A célja, hogy „az emberi viszonyok alaptípusává az a szolidaritásviszony váljék, amely közte és a többi dolgozó közt áll fönn”, tehát, hogy tagjai is, és ennek révén minden ember embernek érezhesse magát, megszüntetve az elidegenedést.⁵⁰⁸

Meghökkenítő módon Sartre elfogadja a tételt, miszerint a szubjektumból kiinduló filozófiai rendszerek hamis tudatként a polgári rend fenntartását szolgálják;⁵⁰⁹ ugyanakkor jelzi az elhatárolódást, még ha ez nem is győzött meg szinte senkit. A materializmust, mint láttuk, elvetette. Milyen tehát a helyes forradalmi filozófia? Mindenekelőtt négy belátást kell felmutatnia: „1. az ember semmivel sem igazolható; létezése kontingens, mert sem ő, sem semmiféle isteni Gondviselés nem alkotta meg; 2. következőképpen emberek által kialakított bármiféle kollektív rend meghaladható másféle rendek felé; 3. egy társadalomban az éppen érvényben lévő értékrend e társadalom struktúráját tükrözi vissza, s e struktúra konzerválására törekszik; 4. mindig meghaladható tehát másféle értékrendek felé (...) ki is lehet találni őket”.⁵¹⁰ Láthatjuk, hogy ez megfelel az *Exisztencializmusban* mondottaknak, kiegészítve az osztályharc ideológiai mozzanatával. Ez utóbbiban az értékrend mint terv megfeleltethető a pozitív értelemben vett ideológiának, amelyet ugyan visszatükrözésként fog fel, de nem az anyagi-gazdasági alap, hanem a társadalmi struktúra, az emberi viszonyok visszatükrözéseként. Az idealizmussal és materializmussal szemben a harmadik út tehát: a saját marxizált praxisfilozófiája, amely megfelel a Feuerbach-tézisekben megfogalmazott követelményeknek: a világ megértése és megváltoztatása egységet alkot a cselekvésben.⁵¹¹ Ez a filozófia a meghaladást, a túllépést állítja a középpontba: a szabadság a tervben és a cselekvésben rejlik.⁵¹² Ennek hiányában nincs forradalmi osztálytudat sem. Ez a szabadság, ez a cselekvés már egyértelműen a társadalmi kontextustól függ, a szituáció fogalma egyre meghatározóbb. A forradalmi humanizmus célja az emberi

505 I. m. 105.

506 I. m. 89.

507 I. m. 84.

508 I. m. 86.

509 I. m. 88., 90.

510 I. m. 99.

511 I. m. 90.

512 I. m. 99., 109.

szabadság, az elidegenedés megszüntetése: terve, hogy „a társadalmat egy olyan állapotból, amelyben a szabadságok el vannak idegenítve, erőszakkal eljuttasson egy másik állapotba, amely kölcsönös elismerésükön alapszik”.⁵¹³ Ez nem elvont szabadság, nem idealizmus: a sztoikus-karteziánus belső szabadságot elveti, mert elszakít a cselekvéstől, és a következő meghatározást adja: az ember „szabadsága annak a helyzetnek valamiféle megvilágítása, amelybe bele van vetve.”⁵¹⁴ De csak akkor lehetséges a meghaladás, ha az ember is, a történelem is kontingens. Ez volna az alapja a nem determinista-materialista marxizmusnak.

4.4. Elutasítás

Az *Exisztencializmusra*, majd a *Materializmus és forradalomra* a Párt részéről a Sartre által nem sokra tartott szcientista-materialista Roger Garaudy több ízben is reagált. Először az Emmanuel Mounier-vel 1946-ban folytatott sajtóvitájában. Aztán a *Cahiers du Communisme*-ben megjelent cikkei (*Impuissance et malfaisance du spiritualisme politique; Le Communisme et la liberté*)⁵¹⁵ sorát folytatta 1947-ben az *Une littérature de fossoyeurs* [A sírásók irodalma] Sartre-ról szóló írása (*Jean-Paul Sartre, a hamis próféta* címmel), és a *Communisme et la morale*. Ezekben közös, hogy Sartre-t reakciós burzsoának minősíti, mivel egyéni-idealista szabadságfogalmára nem lehet cselekvést alapozni. Garaudy később is a francia kommunisták „megmondóembere” maradt, a CRD-ről alkotott véleményét a mű recepciójánál tárgyaljuk.

Garaudy érvkészletének reprezentatív megnyilvánulása az *Un faux prophète: Jean-Paul Sartre* című írás. Ebben Sartre regényei, drámái, *A lét és a semmi*, az *Exisztencializmus* és a *Materializmus és forradalom* alapján alkotja meg képét Sartre-ról. A cikk jól mutatja, mennyire nem voltak egyértelműek a kor filozófiai-ideológiai vitáiban használt fogalmak, ezért a felek gyakran jóhiszeműen is félreértették egymást, elbeszéltek egymás mellett. (Nehéz persze utólag megkülönböztetni a félreértést a csúsztatástól, ami szintén nem volt ritka.) Garaudy például a determinizmus szót a materializmus szinonimájaként használva a mechanikus materializmus mintájára „mechanikus determinizmusról” beszél, amivel szemben büszkén vállalja a nem mechanikus „tudományos determinizmust”, ami alatt valójában „determinizmusokat”, meghatározottságokat ér. Ez a tan is lehetővé teszi az emberi cselekvést, de a történelmi szituáció által meghatározottan. Erre utal a mottószerű bevezetés, amely Mirandolára és Marxra hivatkozva az ember szabadságát saját elveinek és céljainak, történelmének megalkotásában rögzíti. Ez már nincs is messze a marxista Sartre tényleges felfogásától, amit azonban egyik fél sem vesz észre, mivel nem egy nyelven beszélnek.

Isten nemlétéből szerinte Sartre és a marxizmus eltérő következtetéseket von le, kezdi egy csúsztatással az *Exisztencializmus* kapcsán érvelését Garaudy.

⁵¹³ I. m. 121.

⁵¹⁴ I. m. 112.

⁵¹⁵ Poster, Mark: *Existentialist Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 130.

A kontextusból kiragadott Dosztojevszkij-idézetből, miszerint ha nincs isten, minden megengedett, azt a következtetést vonja le, hogy Sartre szabadságának alapja a nihilizmus. Azután a szubjektív kiindulópont (mint ismeretelméletileg egyedül értelmezhető) hangsúlyozását idézi, megfosztva a szituáció és az interszubsztantivitás fontosságát taglaló szövegkörnyezettől.⁵¹⁶ Erre alapozza az egzisztencializmussal való egyet nem értését –ezek szerint tévesen. Ezután *Az Undorból* indul ki következő érvével, a valóságtól elszakadt örületként, metafizikaként értelmezve a regény briliáns fenomenológiai leírásait. Filozófiai képzetlenségének nyugalmával minősíti aztán *A lét és a semmit* is beteges metafizikának. Az örületre alapozott megosztó-kizáró stratégia után következhet az osztályalapú ideológiakritika: a metafizika és az elvontság a burzsoá hamis tudat része, funkciója, hogy elterelje a figyelmet a valós problémákról.⁵¹⁷ Sartre ellenállásbeli, kétségtelenül aktív társadalmi szerepét azzal intézi el, hogy ez pusztá elutasítása volt valaminek. Ennek alátámasztására a semmités szabadságát hozza fel, elfelejtve megemlíteni, hogy ez csak az alapja a tervnek, a választásnak, a cselekvésnek. Vagyis a jövőt, annak megkonstruálását kéri számon Sartre szabadságfogalmán, csakhogy ezzel nyitott kapukat dönget (és ezzel nyilvánvalóan tisztában volt, ha végigolvasta az *Exisztencializmust*, vagyis jóhiszemű félreértésről nemigen lehet itt szó). Sartre szabadságfogalmának elszigetelt, negatív, passzív jellegét a néptömegektől és a történelemtől való elkülönülésben látja. Emiatt ez a szabadság elszakad a dialektikus szükségszerűségtől.⁵¹⁸ Mint látjuk, Garaudy a Sartre által a *Materializmus és forradalomban* elemzett dogmatikus érvrendszer *par excellence* képviselője. A múlt hatásaival is számot vető történelmi szemlélet igénye Sartre-ral szemben még védhető lenne, ám ezt a történelem „merek röppályaként” való történelmi materialista meghatározása követi. Az egyén társadalmi beágyazottságának számon kérése okafogyott, de a Sartre-kritika kommunista ceremóniarendje szerint nyilván el kellett hangoznia, hogy aztán szabadságfogalmát individualistának lehessen minősíteni.⁵¹⁹ A választás fogalmát is ebben a keretben értelmezi, szembeállítva Sartre-ral a történelem közös műhelyéhez való csatlakozás követelményét.⁵²⁰ (Sartre ekkor már évek óta a társadalom forradalmi átalakítását, a proletariátus és az emberiség felszabadítását hirdeti a fiatal Marx szellemében.)

Ezután következik Garaudy saját szcientista elveinek „a” marxizmusként való bemutatása. Eszerint a szabadság hordozója a választásainkat meghatározó szükségszerűségek tudományos megismerése. Ezen belül kiemelten fontos a történelem tudományos megismerése, mert enélkül a politikai cselekvés elbizonytalanodna.⁵²¹ Ez tökéletes alátámasztása Sartre elemzésének (a *Materializmus és forradalomban*) arról, hogy miért is sikeres a történelmi szükségszerűség mítosza. A történelmi metafizikát elvető egzisztencializmus tudománytalan, szubjektivistá, irracionalista; szabadsága pedig csak önkényes választás. Sartre idézett művével kapcsolatban helyesen állapítja ugyan meg, hogy Sartre a

⁵¹⁶ Garaudy, Roger: Un faux prophète: Jean-Paul Sartre. In: Uő: Une littérature de fossoyeurs. Éditions Sociales, Paris, 1947. 11-24. (itt: 11.)

⁵¹⁷ I. m. 12.

⁵¹⁸ I. m. 13.

⁵¹⁹ I. m. 14.

⁵²⁰ I. m. 15.

⁵²¹ I. m. 16.

mechanikus materializmus általánosításával operál, ám az ő szcientizmusa éppenséggel beleillik ebbe a „materializmus-karikatúrába”. A szcientista determinizmus célja az ember anyagi környezetének, a természeti törvényeknek az alaposabb megismerése, hogy az emberi cselekvés azokhoz hozzáigazítható legyen.⁵²² Ez a szcientizmus azonban nem pusztán determinációkról beszél, hanem szükségszerűségről, kijelölt útról: „Annál szabadabb vagyok, minél tájékozottabb, minél több biztonsággal állíthatom: nem választhatok másként.”⁵²³ A cselekedeteink szükségszerűek, legfeljebb nem vagyunk evvel tisztában, ám egyszer majd tökéletesen ismerni fogjuk a természet és a társadalom működését és a szükségszerűségben világosan látjuk majd az értelmet: ez lesz a szabadság legmagasabb foka.⁵²⁴ A pozitivista megismeréscsényben Garaudy pontosan úgy keveri a szubjektum és az objektum nézőpontját, ahogyan azt Sartre a *Materializmus és forradalomban* Engelsről mutatta ki (akire hivatkozik is itt Garaudy). Az eredmény is ugyanaz: idealista metafizika materialista köntösben. Az ok is megegyezik: ha elvetjük a természet dialektikáját, akkor „mi lesz az objektivitásból egy ilyen szabályok nélküli világban?”⁵²⁵

Márpedig mivel Sartre Garaudy szcientista marxizmusát bizony elveti, kész a verdikt: az egzisztencializmus nem egészítheti ki a marxizmust, mert ellentmond neki. Elmélete tehát idealista, szabadsága önkényes, így „férfiatlanítja” az embert, „megfosztva őt felszabadulásának fegyvereitől: a világ és az ember tudományától”, vagyis reakciós.⁵²⁶

Látható, hogy Sartre irodalmi, filozófiai és politikai elveit az egyértelmű elkötelezettségét igazoló *Temps Modernes* és a *Mi az irodalom?* sem tudta elfogadtatni a marxistákkal. Sartre tevékenysége és érvei tehát befolyásolták a vele szembeni pozíciókat, ez is valószínűsíti, hogy nem elsősorban intellektuális, hanem politikai vitáról volt szó. Az ítélet készen volt a kommunisták részéről. Henri Mougín indulatoktól és retorikától mentesen elemzi ugyan Sartre művét, de konklúziója ugyanaz lesz, mint Lefebvre-é: ontológiája polgári szubjektív idealista termék, mert tudatfilozófiája elzárja a materializmustól. 1947-ben Jean Kanapa, Sartre korábbi tanítványa, *Az egzisztencializmus humanizmus*-előadás (magyarul *Az egzisztencializmus* címen olvasható) címbeli tételét vonja kétségbe (*L'existentialisme n'est pas un humanisme*), Lefebvre érvei nyomán. Ebben gúnyosan kávéházi forradalmárnak nevezi Sartre-ot, aki valójában velejéig polgári, tehát reakciós, dekadens, irracionalista. Filozófiája a lemondás, a kudarc, az árulás pesszimista filozófiája. Heidegger nemzetiszocialista rektori múltjával is Sartre-t próbálja kompromittálni. Fogalmait megkísérli egyenként ízekre szedni, teszi ezt kizárólag ideológiai és retorikai eszközökkel. Az Önmagáértvaló például a magába roskadt, a többiektől elszigetelődött polgári tudat szimbóluma, amely azon aggódik, hogy már nincs is, mint ahogyan történelmi sorsa valóba ez. A szabadság csak mítosz, a választás az értelmiségi habozását fejezi ki a tett előtt, az elkötelezettség pedig csak képmutatás. Kanapa szerint Sartre

⁵²² I. m. 18.

⁵²³ I. m. 20.

⁵²⁴ Uo.

⁵²⁵ I. m. 21.

⁵²⁶ I. m. 22.

számára az autentikus a közös történelem és a felelősség visszautasítását jelenti. A humanizmus így csak reakció álca.⁵²⁷

Mi itt bővebben azonban egy tekintélyesebb ideológus-filozófus megnyilvánulásaival foglalkozunk, már csak azért is, mert ez egyúttal a magyar recepciónak is az alapja.

4.5. Lukács György harca az egzisztencializmus ellen

Lukácsnak 1948-ban jelenik meg könyve *Existentialisme ou marxisme?* címmel, nagy hatást gyakorolva a francia vitákra. Ez *A polgári filozófia válsága* első, 1947-es kiadásának rövidített változata (néhány írás kimaradt). A könyv alapvétele, hogy a polgári filozófia és tudomány irracionális, nem jut el az átfogó értelemhez (vagy nem is akar), mivel nem a dialektikus történelmi materializmus talaján áll. Ismeretelméletük szubjektív idealisztikus, intuitív úton mitikus, fetiszizált szimbólumokat hoz létre, amelyeket valóságosnak állít be.⁵²⁸ Most ő használja a mítosz szót minősítésként, ahogyan a dialektikus materializmussal kapcsolatban Sartre tette ezt. Tegyük hozzá, hogy Lukács is önkényesen általánosít, modellje a szellemtudományi paradigma. Érzelmi-ideológia ütőkártyája pedig a fasizmussal való folyamatosság hangoztatása és nem kizárólag Nietzsche vonatkozásában.

A kiindulópont mindent eldönt: az egzisztencializmus a polgári társadalom és gondolkodás válságának kifejeződése. Mint ilyen a kapitalizmus problémáit általános emberi dilemmákként találja, tehát hamis tudat. Ezen a ponton Lukács *A német ideológia* ideológiakritikáját visszhangozza, ortodox szellemben. Szerinte minden kísérlet az idealizmus és a materializmus közvetítésére lehetetlen, választani kell, és Sartre rosszul választott, mert nem materialista. Ezért nála a szabadság is csak szubjektív, karteziánus lehet. Sartre szubjektivitását Lukács szolipszizmusnak titulálja, ami erős túlzás, de kifejezi az egyén és a társadalom közötti kapcsolat tényleges kifejtetlenségét *A lét és a semmiben*. A szubjektív nézőpont beemelése a marxizmusba azonban Lukácsnak is állandó törekvése volt, és ez mégiscsak közös platformra helyezi őt Sartre-ral – írja Mark Poster.⁵²⁹ A fő különbség a marxista történelemkép megléte illetve hiánya: ez az, ami az egyéni választásoknak is irányt kell, szabjon Lukács szerint. Sartre aztán ezt a több oldalról érkező kritikát elfogadta és igyekezett is ilyen tekintetben korrigálni elméletét.

Lukács 1946-ban részt vett Genfben a Rencontres Internationales elnevezésű konferencián, ahol már feladatának érezte az egzisztencializmus elleni harcot. Itt elsősorban Karl Jasperszel, másodsorban Maurice Merleau-Pontyval

⁵²⁷ Chebel d' Apollonia, Ariane: *Histoire politiques des intellectuels en France (1944-54)* I. Éditions Complexe, Bruxelles, 1991. 126-127.

⁵²⁸ Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. In: *Uő: A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1947. 71-90. 88.

⁵²⁹ Poster, Mark: *Existentialist Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 123.

vitázott.⁵³⁰ Lukács genfi előadásának véglegesített változata jelent meg *Arisztokratikus és demokratikus világnézet* címen *A polgári filozófia válságában*. Ez ugyan a francia kiadásban nem szerepel, viszont a francia nyelvű előadás vázlata olvasható a *La Nef* 1946 novemberi számában *L' esprit européen devant le marxisme* címen. A konferencia után írta még 1946-ban, a Jaspers-vita folytatásaként *Az egzisztencializmus* című tanulmányt, amely talán a legnagyobb hatást gyakorolta vonatkozó szövegei közül; ez a francia kötetben *De la phénoménologie à l' existentialisme*-ként található meg. Harmadik szorososan idekapcsolódó írása, a francia kötetben is szereplő *Az egzisztencialista etika zsákutcája* 1947-ben keletkezett, ebben Sartre, Beauvoir és Merleau-Ponty etikáját igyekezik cáfolni. Ebbéli igyekezetében az *Humanisme et terreur* kapcsán a koncepciók pereket is igazolni próbálja – ezért Sztálin halála után ezt nem is engedte többé kiadni. A dicstelen vállalkozás Sartre kommunista fogadtatása vonatkozásában is azt jelzi, hogy ekkoriban gyakran „kuszán egybemosódott taktika, stratégia és elmélet”.⁵³¹

Az, ami számunkra itt az *Arisztokratikus és demokratikus világnézet*ből fontos, röviden összefoglalható, nem ismertjük a cikk egész gondolatmenetét. Történelmi elemzése szerint Európa társadalmi és eszmei válságban van. Ennek alapja, hogy a szabadság és az egyenlőség követelménye jelen van, de éles ellentétben a társadalmi valósággal, ennek következménye az ész és a haladás tagadása, ezen állapot igazolása érdekében.⁵³² Ebből ered az arisztokratikus pesszimizmus, szemben a plebejus optimizmussal, amelyet a haladásba, az emancipációba vetett hit éltet.⁵³³ Citoyen és bourgeois megkülönböztetésével hangsúlyozza, hogy a formális demokrácia előbbit megszüntetve magánemberre tette az embert, ezt tükrözi az individualizmus.⁵³⁴ „Az elszigetelt egyén, akinek életaxiómái ebből az elszigeteltségből erednek, azt hiszi magáról, hogy magánszemélyként áll szemben egy elidegenedett, halott és embertelenné vált társadalommal.”⁵³⁵ Ebből vezeti le az eltömegesedést. A felvilágosodásban a haladás az ész kiteljesítéseként jelent meg, ezért a reakciós világnézet mindig irracionalista.⁵³⁶ Ezek a folyamatok szerinte a fasizmusban tetőztek, ami az emberi méltóság, a humanizmus tagadása. A polgári humanizmus is csupán „ideológiailag merő absztrakciókban ragad meg és egyre erősebb passzivitáshoz, a tényleges társadalmi valóságtól való elidegenedéshez, vérszegény utópizmusához vezet.”⁵³⁷ A citoyenlétet és így az igazi egyenlőséget és szabadságot csak a kommunizmus biztosíthatja, a polgári demokrácia nem, tehát minden nem kommunista, irracionalista, individualista „világnézet” veszélyes ideológia.

Az egzisztencializmus bírálatának inkább ideológiai, mint („szak”)filozófiai jellegének felvállalásával kezdődik az idealizmussal és a materializmussal szembeni „harmadik út” vizsgálata. Lukács a filozófiai nagyságnak (hallgatólagosan

⁵³⁰ Ld. erről Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról*. Kossuth, Budapest, 1945. 151-160.

⁵³¹ I. m. 160.

⁵³² Lukács György: *Arisztokratikus és demokratikus világnézet*. In: *Uő: A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1947. 107-127. 115.

⁵³³ I. m. 117.

⁵³⁴ I. m. 111.

⁵³⁵ I. m. 122-123.

⁵³⁶ I. m. 119.

⁵³⁷ I. m. 122.

tehát a helyességnek) két kritériumát állítja fel: a módszer eredetiségét és azt, hogy az emberi lét teljességét fejezze ki az adott filozófia. Ez utóbbinak a megítélése pedig szubjektív. A nem ebből kiinduló szakfilozófiai kritikát pedig „puszta bogarászásnak” minősíti a szerző. Az egzisztencializmus egyik kritériumnak sem felel meg. A harmadik út lehetetlenségét Lukács a fenomenológiai módszer idealizmus voltának a kimutatásával kívánja bizonyítani. Ezt azonban egy csúsztatásra építi, vagy egyszerűen csak képtelen kiemelkedni saját materialista szemléletmódjából: a lét és a tudat kölcsönös feltételezettségét jelentő intencionalitást idealizmusnak nevezi, mivel az magában foglalja a „nincsen lét tudat nélkül” állítást is, a „nincsen tudat lét nélkül” mellé állítva. Valójában a fenomenológia ontológiai értelemben nem állítja a lét tudati eredetét: ismeretelméleti értelemben beszél arról, hogy az ember számára nincsen megismerhető világ a tudat híján.⁵³⁸ „A fenomenológia és a belőle nőtt ontológia csak látszólag haladja túl a szubjektív idealizmus ismeretelméleti szolipszizmusát. Helyébe a kérdés formailag új megfogalmazása segítségével ontológiai szolipszizmust tesz.”⁵³⁹ Lukács vagy összekeveri a jelentés és a jelöllet szintjét, vagy szándékosan csúsztat. Mert Sartre pusztításról szóló példája (csak az ember szintjén jelent pusztítást, a természetben ez csupán egyfajta változás) az értelemtulajdonításról, a jelentésadásról szól, arról hogy nincsenek előzetesen kész jelentések. Lukács azonban ezt ontológiailag értelmezi, hogy aztán berkeley-ánusnak minősíthesse Sartre-ot.⁵⁴⁰

Filozófiailag az a kifogása lenne legfeljebb elfogadható, hogy a fenomenológiai lényeglátás objektivitása nem tekinthető megalapozottnak a logika szféráján kívül.⁵⁴¹ Lukács ennek azonban csak mellékes szerepet szán, talán mert tisztában van vele, hogy ez visszaüthetne az ő módszerére, a dialektikus materializmusra is. Inkább azt hangsúlyozza, hogy a fenomenológia a valóság folyamatának totalitásából kiszakított tárgyakból konstruálja meg a valóságot. A társadalmi tények vizsgálatának szintjén a marxizmusnak valóban van egy előnye az eidetikus látásmóddal szemben: a társadalmi-történelmi kontextusba való beágyazás. Nem véletlenül alakítja ebben az irányban a szituáció fogalmát Sartre. Az egyoldalú kontextualizmus azonban messzebb megy ennél, ráadásul szintén túlterjeszkedik eredeti hatókörén.

Lukács *A lét és a semmi* és az *Exisztencializmus* alapján alkotja meg véleményét: Két fő kifogása, hogy Sartre az emberi kapcsolatokat vizsgálva figyelmen kívül hagyja a kollektív munkát és harcot, illetve hogy a szabad akarat és a kontingencia miatt nem tartja bizonyosnak a nagy történelmi haladás-narratívák megvalósulását (például az osztályharc győzelme). Ezért aztán Lukács az osztályszempontú kritika vulgármarxista fegyveréhez nyúl: a közélettől visszahúzódo kispolgár gondolkodásának nevezi ezt.⁵⁴² Ennek hátterében a politikai-propagandisztikus igény rejlik: hinni a szent ügyben, sikerét objektív történelmi szükségszerűségnek tartani, száműzni minden kételyt, mint „hamis öntudati formát”.

⁵³⁸ Lukács György: Az egzisztencializmus. In: Uő: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1947. 129-148. 130.

⁵³⁹ I. m. 134.

⁵⁴⁰ I. m. 135.

⁵⁴¹ I. m. 131.

⁵⁴² I. m. 135.

A hamis öntudat gyökere a polgári társadalomban rejlik, amelyben a fetiszizmus, az eltárgyasodás, az eldologiasodás (a *Történelem és osztálytudathoz* hasonlóan itt sem disztingvál ezek között) az élet ellényegtelenedéséhez, értelemvesztéséhez vezet. A társadalomtól elszigetelődő ember megteremti a „Nincsen Mítoszát”: a nihilizmus, a pesszimizmus korhangulatát.⁵⁴³ Ennek fetiszizálódása a negativitás mint ontológiai alapfogalom az egzisztencializmusban: a tagadás, a Semmi. Az így felvázolt eredet révén a semmi ontológiai fogalma összemoshatóvá válik a radikális nihilizmussal. „Az olyan emberek, akik nem látnak életperspektívát maguk előtt, vigasztalóként üdvözlnek azt a tanítást, hogy nincsen egyáltalában életperspektíva, hogy az élet perspektívája elvileg (és nem csak az ő számukra) megismerhetetlen.”⁵⁴⁴ Az idézet rávilágít Lukács ideológiai előfeltevésire és célkitűzésire: az egységes, egyetlen perspektíva, értékrend fontos tényezője az osztályharcnak, és ő ennek részeként bírálja éppen az egzisztencializmust. A háttérben ott rejlik az a jelenség is, hogy a háború utáni „egzisztencialista” divatra érvényes volt a nihilizmus diagnózisa, még ha Sartre filozófiájára az *Exisztencializmus* óta semmiképpen sem. Csupán az előre rögzített perspektíva elvetéséről van szó.

A következő vádpont az irracionalitás. Ennek háttere a kontingencia és a szükségszerűség körüli vita, ami a szubjektivitás eltérő megítéléséhez vezet vissza. Lukács számára a szükségszerűség tagadása elfogadhatatlan, reakciós álláspont. Ezt itt nem fejti ki bővebben, ez a következő szövegben került explikálásra. Ehelyett itt Heidegger emberfelfogását kritizálja, ami számunkra most csak azért érdekes, mert az elidegenedéssel kapcsolatban teszi ezt. Ez pedig olyannyira érintkezési pont az egzisztencializmus és a marxizmus között, hogy Lucien Goldmann például emiatt tekinti a *Lét és időt* a *Történelem és osztálytudatra* adott válasznak. Heideggernél erre utal az akárki fogalma, amelyet itt Lukács az együtt-lét és a világba-benne-lét „fetiszizált, mitifikált” alakjának tekint, a leíró koncepciót normatívvá torzítva. „Heidegger most már ezt a szócskát ontológiai létre mitizálja, hogy benne filozófiailag testet öltson mindaz, ami szerinte a társadalom, a társadalmi együttélés funkciója: az embert elterelni önmagától, ellényegteleníteni, eltávolítani saját egzisztenciájától.”⁵⁴⁵ Pedig Heidegger kritikai megállapításai leíró jellegűek, nem normatívak, leginkább Lukácsnak a polgári élet és kultúra válságáról nyújtott diagnózisához hasonlíthatóak formailag. Az elidegenedés kétféle tárgyalásának ütközőpontja a szubjektív, illetve a társadalmi kiindulópont. Ez Sartre-ra is vonatkozik, függetlenül az ő később többoldalú megközelítésétől.

A Sartre-bírálat fő tárgya a fentiek alapján: az abszolút szabadság. Ennek a konkrét totalitástól való absztrahálását Lukács megint csak szocio-historikus módszerrel vezeti le, a francia Ellenállás tapasztalatából. A szabadságban a fasizmus tagadása öltött testet: az absztrakt nem szülte meg az absztrakt szabadságot. A szabadság mint az ember lényege valóban nem társadalmilag-történelmileg konkrét meghatározás, ám ennek a tervben való megnyilvánulása már az. Ezt leplezi el Lukács, amikor Sartre metaforikus megfogalmazását idézi arról, hogy a végső ám lehetetlen terv az ember számára olyanná válni, mint Isten. Ez már önmagában alkalmas arra, hogy metafizikus reakcióként

⁵⁴³ I. m. 136-137.

⁵⁴⁴ I. m. 140.

⁵⁴⁵ I. m. 141.

hiteltelenítse Sartre egzisztencializmusát a marxizmushoz képest. Ez azonban csak retorikai fogás. A kontextusból kiragadott idézet valódi mondanivalója azonban az eltárgyasulástól való mentesség igényét fejezi ki. A szabadság és a terv Sartre-nál teljességgel evilági. A filozófiai ellenérv szerint a sartre-i szabadság „teljesen irracionálissá, ellenőrizhetetlenné, önkényessé válik”.⁵⁴⁶ Ennek egyik oka, hogy a választás pillanatnyi, nem függ össze a múlttal. Ennek azonban elvileg ellentmond Sartre retencionális-protencionális időfelfogása (a husserli dallam-példa már *Az Undorban* is megjelent). Helyesebb megfogalmazás lett volna, hogy *A lét és a semmiben* a szituáció alulexponáltságát felismerve Sartre igyekezett a választást és a döntést a mindenkori kontextusba ágyazni. Lukács konstatálja ezt, az *Exisztencializmus* kanti etikai mozzanatával kapcsolatban, ám ezt eklektikus megoldásnak, logikai *salto mortalenak* tartja, ami nem változtat a kiindulóponton, mert nincs összhangban vele.

Következő ellenvetése szerint Sartre azt állítja, hogy minden szabad, és evvel felszámolja a szabadságot, a determinizmus módján hoz egy szintre minden emberi cselekedetet és ugyanez vonatkozik felelősségfogalmára is. A tény azonban az, hogy csak a szabadságra való képesség abszolút, a semmités és a tervezés, nem maguk a cselekedetek. Érdemes megfigyelni azonban, hogy Lukács pozitív kiindulásként értékeli azt, hogy Sartre a determinizmussal (ezen belül a vulgáris marxizmussal) szemben az egyéni döntések fontosságát próbálja hangsúlyozni, ha nem is a helyes dialektikus módszerrel teszi ezt. „Minden társadalmi tevékenység egyének cselekedeteiből tevődik össze, s bármilyen döntő is a gazdasági alap szerepe ezek elhatározásaiban, az, mint Engels többször kiemeli, csak végső fokon érvényesül. Ami azt jelenti, hogy az egyes emberek elhatározási lehetősége részére mindig egy bizonyos konkrét mozgási tér létezik, amelyen belül aztán a fejlődés szükségszerűsége az egyéni elhatározások többségében előbb-utóbb érvényesülni is fog. (...) A fejlődés szükségszerűsége mindig külső és belső véletlenül keresztül érvényesül”⁵⁴⁷ Lukács itt egyfajta mérsékelt determinizmusban illeszti össze a teleologikus haladáshitét és a szubjektivitás korlátozott szabadságát. A holista nézőpontba azonban a szingularitás legalább annyira szervesen illeszkedik, mint a sartre-i fenomenológiába a Kant-remineszcenciák. Mindkettejükönél egy normatív felvilágosodásbeli séma (a haladáshit és a kategorikus imperatívusz) ütközik a valóságos praxis leírásával.

Végül egy újabb retorikai vágás következik, amely megint az elmélet helyett annak lehetséges nemkívánatos hatásaira hivatkozik, a korabeli magyar politikai viszonyok közepette. „Már eddig is akadtak bizonyos, magukat demokratáknak valló közírók, akik a feketézők, a szabotálók és a síbóló tőkészek jogait védtek az egyéni szabadság nevében, sőt ezt az elvet arra is felhasználták, hogy a reakció, a fasizmus szabadságának elvét védelmezzék; már eddig is a felelősség volt a jelszó, amelynek nevében az új birtokosok földjének telekkönyvezését, a B-listázást előbb megakadályozni, majd visszacsinálni igyekeztek. Ezeknek nagyon kapóra jön a Sartre elvont és túlfeszített szabadság- és felelősség-koncepciója.”⁵⁴⁸ Megvalósult elmélet és gyakorlat egységbe forrasztása.

⁵⁴⁶ I. m. 144.

⁵⁴⁷ I. m. 146.

⁵⁴⁸ I. m. 148.

Az *exisztencialista etika zsákutcája* számos ponton megismétli a fenti cikkben mondottakat, a szövegszerű egyezések sem ritkák. Áttekintésünk az ezen túlmenő, Sartre-ra közvetlenül vagy közvetetten (merthogy nem csak vele, hanem Beauvoirral és Merleau-Pontyval is foglalkozik Lukács) vonatkozó érveket veszi sorra. A keretet itt is a filozófia társadalmi szerepe és eredete, a polgári filozófia válsága adja. Az egzisztencializmust nyíltan a marxizmus világnézeti vetélytársaként határozza meg, a prefasiszta világnézetek továbbéléséért. A problémafelvetés már filozófiailag relevánsabb: az erkölcsi és történetfilozófiai kérdések tárgyalása az egzisztencializmussal való vitában.

Mivel Lukács szerint az egzisztencializmus alapja a privát, szolipszisztikus, passzív egyén, ezért társadalmi aktivitással csak ellentmondások, eklekticizmus árán lehet. Ez nyilvánul meg szándéketika és következmény etika ellentmondásában. A *lét és a semmiben* Sartre az egyéni cselekvésből kiinduló szándéketika híve, nem kapcsolja össze a cselekvést a következményeivel. Az *Exisztencializmus*ban már igen; evvel szemben más ellenvetése nincs Lukácsnak, mint hogy ez a szabadság megítélésében ellentmond a korábbi műnek; a fogalom társadalmi értelmet nyer.⁵⁴⁹ Valójában nem mond ellent, amint azt a fentiekben kimutattuk. Azonban ha így is volna, a filozófusi életmű inkonzisztenciája akkor is legfeljebb *ad hominem* érv lehetne, a későbbi koncepciót evvel érdemben nem lehet cáfolni. Más a helyzet, ha szinkrón ellentmondást sikerül kimutatni Sartre szabadságában. Lukács állítja ezt, érve azonban inog: az általános morál tagadásával példálózik, ami nem jelent szolipszisztikus individualizmust.⁵⁵⁰

Ezután a *Materializmus és forradalommal* polemizál Lukács, demagógiának nevezve azt, ahogyan Sartre a mechanikus és a dialektikus materializmust összemossa. Itt már komoly terminológiai összeférhetlenség is nehezíti a korrekt vitát: Lukács szótárában a metafizika és a dialektika egészen mást jelentenek, mint Sartre-éban. Ennek ellenére Lukács nyilván érti, mire céloz Sartre a „metafizikus doktrína” minősítéssel. Lukács ragaszkodik a történelem objektivitáshoz, de tagadja, hogy ez a marxizmusban együtt jár az ember szabadságának elfojtásával. Igazolásképpen a fiatal Marx ama tételére hivatkozik, amely szerint az ember maga csinálja a történelmet.⁵⁵¹ Ez azonban nem ellenérv, mivel a kritika a természettudományos objektivitásnak a történelemre alkalmazását és ez alapján a történelmi szükségszerűség tanát illetve. Erre Lukács nem tud válaszolni (a hit nem szorul bizonyításra), de megismétli, hogy az objektív történelmi törvényszerűségek alapján csak bizonyos irányba mutató tendenciák vázolhatók fel, és ez „nem tagadja a szubjektivitás szerepét a történelemben: csak megállapítja igazi helyét a természet és a társadalom fejlődési folyamatának objektív összefüggésének egészében”.⁵⁵²

Azt azonban jól látja Lukács, hogy a munka szerepének csökkentésével, az emberi viszonyok előtérbe állításával Sartre az elidegenedést és a forradalmi filozófiát a munkásosztálynál szélesebb alapra kívánja helyezni, minden elnyomott-elidegenített embert kíván emancipálni. Ez természetesen Lukácsnak nem felel meg, szerinte ez az objektív gazdasági-társadalmi viszonyok figyelmen

⁵⁴⁹ Lukács György: *Az egzisztencialista etika zsákutcája*. In: *Uő: A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1947. 149-202. 156.

⁵⁵⁰ I. m. 158.

⁵⁵¹ I. m. 160-161., 168.

⁵⁵² I. m. 162.

kívül hagyása, a visszatükrözés elméletének tagadása folytán. Ez szerinte a forradalmi cselekvés önállóvá fetiszizálása: mítosz – fordítja Sartre ellen saját érvkészletét.⁵⁵³

Lukács írásainak fő pozitív törekvése, hogy egy olyan interpretációját nyújtsa a dialektikus materializmusnak, amely a mechanikus materializmussal szemben a szubjektivitás és a szabadság szerepével is számot vet, miközben fenntartja az objektív történelmi szükségszerűség tételét és annak legalább hozzávetőleges megismerhetőségét. Ez a lukácsi törekvés hivatott kifogni a szelet a fiatal Marxra alapozott sartré-i marxizmus vitorlájából. Tegyük hozzá, hogy Sartre, tágabban a francia ateista egzisztencializmus hatása fontosabb Lukácsnak, mint filozófiája, amely így mint világnézeti konkurencia jelenik meg elsősorban. Az ez ellen folytatott küzdelem eszköze csupán Sartre filozófiájának elemzése. Érthető, ha ez leegyszerűsítésekben, csúsztatásokban jelentkezik azon fölül, hogy Lukács valóban helytelennek tekintette Sartre filozófiai kiindulópontját. Lukács Sartre képe így prekonceptiózussá és egyoldalúvá válik. Sartre-ot kevésbé a művei alapján (említés csak *A lét és a semmőről*, az *Exisztencializmusról* és a *Materializmus és forradalomról* esik), sokkal inkább a heideggeri egzisztencializmus mint előzmény és a potenciális társadalmi-világnézeti hatás alapján ítéli meg, a marxizmussal való összeegyeztethetlenség jegyében. Sartre hivatalos marxista recepciójában ez a gyakorlat élt tovább évtizedeken át.

A fent elemzett írást idézi Szabó Tibor is, a Sartre és Lukács közötti ellentétet vizsgáló írásában. Az olvasót ezután nem lepi meg annak leszögezése, hogy „Sartre és Lukács igen erőteljesen szembenálltak egymással elméleti téren. (...) Lukács például *A polgári filozófia válsága* című 1949-ben megjelent könyvének két tanulmányában (...) is kifejezi szembenállását Sartre felfogásával, s ezt a negatív állásfoglalást tulajdonképpen élete végéig fenntartotta. Sartre pedig valahányszor csak alkalom nyílt rá, mindannyiszor bírálta Lukács »pánobjektivizmusát«. Ezt különösen a *Történelem és osztálytudat* című könyvében véli felfedezni.”⁵⁵⁴ Szabó ennek analóg előképét látja Hegel és Kierkegaard vitájában. Eszerint Hegel és Marx nyomán Lukács az általánosból indult ki, miközben Kierkegaard-hoz és Heideggerhez hasonlóan Sartre a szingularitást tartotta meghatározónak. Ez a fajta szembeállítás – mint ahogyan minden mereven bináris oppozíció (ahogy Derrida nevezi) – vitatható, már csak azért is, mert Sartre Kojève-en keresztül legalább annyit merített Hegel bölcséletéből, mint amennyit Lukács. Ehhez járult a két baloldali filozófusnak a sztálinizmushoz fűződő ellentétes viszonyukból eredő politikai szembenállása – fűzi hozzá Szabó.

Ez a szembenállás érthető is munkásságuk első felének ismeretében, azonban a kései főműveik, a *Critique de la raison dialectique* és *A társadalmi lét ontológiája*, nézőpontjai jelentősen közeledtek egymáshoz. Szabó szerint „Sartre erőteljes lépést tesz a marxizmus irányába, Lukács pedig – s ez mindmáig nem kapott elegendő hangsúlyt – az egzisztencializmus irányába.”⁵⁵⁵ Ez a – szintén nem vitán felül álló – tény azonban nem változtatott kettejük viszonyán, mivel „nem ismerik egymás késői munkásságát. Teljesen világos, hogy egy-egy kiragadott

⁵⁵³ I. m. 166.

⁵⁵⁴ Szabó Tibor: Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről. In: *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében*. Szerk. Szabó Tibor. Szegedi Lukács Kör, Szeged, 1996. 107-121. 108.

⁵⁵⁵ I. m. 109.

mű alapján mondanak véleményt a másik *egész* munkásságáról, Sartre a *Történelem és osztálytudat*, Lukács pedig a *Lét és semmi* [sic!] alapján.” Tegyük hozzá: és az *Exisztencializmus* alapján. „Lukács tehát téved, amikor Sartre-ot szubjektivistának tartja, Sartre pedig akkor téved, amikor Lukácsot pánobjektivistának nevezi.” – vonja le végkövetkeztetését Szabó.

Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy a fiatal Lukács még éppen „Kierkegaard példáján okuló esszéisztikus életet akart kiépíteni a maga számára”⁵⁵⁶, egyenesen „rajongott Kierkegaard-ért”⁵⁵⁷, akinek Hegellel való szembenállása miatt „Lukácsban konfliktus jött létre”.⁵⁵⁸ Hermann hangsúlyozza, hogy Lukács „gondolatköre nem szabadult meg a kierkegaardianus kérdésfeltevésektől (...), éppen úgy Marxot és Kierkegaard-t akarta egyeztetni, mint ahogyan Sartre vagy Merleau-Ponty, illetve Jaspers gondolatvilágában szintén az ilyen kierkegaardianus tendenciák, valamint néhány Hegelből és Marxból származó gondolat egyeztetése adta az ideológiai alapot.”⁵⁵⁹

Hermann is kitér az általam elemzett, az egzisztencializmust támadó Lukács-tanulmányokra, és megállapítja: „Az egzisztencializmus már heideggeri formájában is sokat merített a fiatal Lukácsból, a fiatal Lukács hatása Merleau-Ponty és Lucien Goldmann közvetítésével nem csekély mértékű volt a francia egzisztencialistákra sem. Lukács azonban az egzisztencializmus esetében is abból a koncepcióból indul ki, mely szerint minden irracionalista polgári irányzat szükségképpen a faizmus kitermelője volt, illetve a reakciós eszmék szükségképpen továbbhordozója.”⁵⁶⁰ Ezt Hermann sem fogadhatja el, igazságtalannak érzi a bírálatot: „Itt nyilvánvalóan az ideológia győzedelmeskedett a realitáson.”⁵⁶¹ Vitamódszerét hamisnak ítéli.⁵⁶²

Sartre és a kommunisták vitája a marxizmus helyes filozófiájáról a dialektikus materializmus értelmezéséről és megítéléséről, végső soron a történelmi szükségszerűségről szól, amint ez a Sartre-Garaudy pengeváltásokon és Lukács megnyilvánulásaiából is látszik. Ezen viták fényében ráadásul megdöbbentő páfordulatnak tűnhet majd a dialektika és a materializmus átvétele Sartre részéről. Hogyan volt ez lehetséges? Ezt világíthatja meg Lukács *Adalékok a modern dialektika történetéhez* című írásának a dialektikus materializmus fogalmát árnyaló fejezete. Ebben azt, amit ő materializmuson ért, megkülönbözteti a mechanikus materializmustól és finomítja a visszatükrözés-elméletet. A dialektikus materializmus nem fényképszerű visszatükrözésre épül, hanem a megismerő szubjektum tudata és az objektív világ egyfajta strukturális analógiájára. Ez feltételezi (a *Történelem és osztálytudat* álláspontját revideálva) a dialektika érvényességét a természetre. „Mert a tárgyiasságnak ez a világa – a közvetlenül adott érzéki tárgytól egészen az elvont törvényszerűségig – mint folyton változó, folyton mozgó kölcsönhatások ellentmondásaiban változó folyamata létezik, s mint ilyen tükröződik tudatunkban is. A visszatükrözés tehát csak annyiban lehet a valóságnak megfelelő, azt mindjobban megközelítő, amennyiben a mozgásnak

⁵⁵⁶ Hermann István: *Lukács György élete*. Corvina, Budapest, 1985. 29.

⁵⁵⁷ I. m. 62.

⁵⁵⁸ Vö. i. m. 81.

⁵⁵⁹ I. m. 97.

⁵⁶⁰ I. m. 168.

⁵⁶¹ I. m. 169.

⁵⁶² I. m. 181.

ezt a dialektikáját, a folyamatnak ezt az ellentmondásokban működő lényegét mindjobban megközelíteni igyekeznek, amennyiben fogalomalkotásában is folyamatszerű és ellentmondásokban mozgó, amennyiben dialektikus.”⁵⁶³ A folytonos változás hangsúlyozása némileg háttérbe szorítja a teleologikusság tételezését, ez lesz az egyik tényező, ami szalonképessé teszi Sartre szemében a doktrínát. A másik a szubjektum valamelyes egyenrangúsítása a kölcsönhatás révén és a szükségszerűség mellett a véletlen megemlézése. „A dialektikus visszatükrözés tehát nem azt jelenti, hogy a gondolati reprodukció mechanikusan és szolgálisan követi a valóság mozgásának minden egyes, esetleg véletlenszerű lépését, hanem azt, hogy a valóság lényegére vesz irányt és az objektív valósággal való szakadatlan elméleti és gyakorlati kölcsönhatásban törekszik arra, hogy annak konkrét voltát, mely megismeretlenül bár a gondolkodás kiindulási pontját jelentette, éppen konkrétságában, éppen mozgásában, folyamatszerűségében, ellentmondásos voltában minél tökéletesebben megközelítse.”⁵⁶⁴ Mindeközben a történelmi materializmus „egységes és objektív történelmi folyamata”, amelyet Sartre mítosznak minősített, érintetlen marad, ám a tények történelmi szemlélete és a totalitás fogalma kerül hangsúlyozásra,⁵⁶⁵ amelyek Sartre számára is elfogadhatóak voltak. Ezután a szellemi területeknek a gazdasági alap általi mechanikus, egyoldalú meghatározottsága helyett a viszonylagos autonómia, az egyenetlen fejlődés elve és a kölcsönhatásos viszony kerül előtérbe: „a történelmi materializmus nem állít többet, mint hogy ezeknek a kölcsönhatásoknak bonyolult szövevényében végső fokon a gazdasági alapnak jut a döntő szerep”.⁵⁶⁶ Lukács tovább tompítja így a probléma élet, miszerint úgy tűnik, a történelmi totalitás egységébe vetett hit bármennyire is igazolhatatlan filozófiailag, nem küszöbölhető ki a marxizmusból.⁵⁶⁷ A szabadság felismert szükségszerűség voltának bizonyítása így szükségszerűen *a posteriori*: az osztályharc leendő sikere. Sartre marxizmusában ezen elemek mindegyike készen áll ekkoriban, beleértve az utópikus forradalmiságot, így a *Materializmus és forradalomban* kifogásolt dogmatikus alapok olyan színben tűnnek fel számára, hogy a szubjektivitás, a szingularitás, a kontingencia és a saját szabadságfogalom segítségével korrigálhatóak. Így köt a feloldhatatlan filozófiai ellentmondás dacára gyakorlati-ideológiai kompromisszumot, számot vetve társadalmi-történelmi szituációjával.

Az elutasítások után 1948-49-ben Sartre előbb ugyan újra a harmadik úttal, a nem kommunista baloldallal kísérletezett, a Rassemblement Démocratique Révolutionnaire formájában. A humanista marxizmus jegyében a kapitalizmus bírálatának középpontjában már az elidegenedés áll, a cél az egyéni választási és cselekvési szabadság megmentése a szubszidiaritás elve segítségével.⁵⁶⁸ Csakhogy a politikai siker megint elkerülte Sartre terveit, be kellett hát látnia, hogy a korabeli francia viszonyok között egyedül a Francia Kommunista Párttal szövetségben képviselhet forradalmi politikát.

⁵⁶³ Lukács György: Adalékok a modern dialektika történetéhez. In: *Uő: A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1947. 9-70. 40.

⁵⁶⁴ I. m. 42.

⁵⁶⁵ I. m. 43-45.

⁵⁶⁶ I. m. 46.

⁵⁶⁷ I. m. 45.

⁵⁶⁸ I. m. 139-142.

Annak ellenére azonban, hogy ezek után 1952 és 1956 között kritikátlanul a kommunisták mellé állt, írásainak, filozófiájának értékelése érdemben nem változott meg, legfeljebb az ellenséges hangnem szűnt meg, amíg elfogadták útitársnak. Ezt fejezi ki Lukács 1955-ös értékelése, amely mint polgári gondolkodót ugyan, de méltatja, és ha a marxizmusból kirekeszti is, marxizáló attitűdjét immáron pozitívan ítéli meg. A szóban forgó előadás, *A haladás és a reakció harca a mai kultúrában* a desztalinizáció időszakát fémjelzi, az SzKP XX. kongresszusa után. Itt a különböző társadalmi rendszerek békés koegzisztencia jegyében, az ideológiai harcot is a filozófiai meggyőzés váltja fel Lukács elképzeléseiben. Lukács egyetért (!) a „kiváló polgári gondolkodónak” nevezett Sartre-ral abban, hogy a polgári tudományos gondolkodást a marxizmusnak kell megtermékenyítenie, sőt abban is, hogy jelenleg „a marxizmus nem produkál olyan tudományos műveket, amelyek ezt a várakozást valamiképpen is ki tudnák elégíteni”.⁵⁶⁹

Az írás érdekessége emellett az, hogy önkritikusan rámutat a kommunista diskurzus azon sajátos – most már dogmatikusnak minősített – eszközére, hogy „csak a bírálat olyan módszerét ismerte el amely valamely nézet osztálygyökereit fedi fel (...) kizárólag megbélyegző értelemben”.⁵⁷⁰ Elismeri, hogy ez érvényes *Az egzisztencialista etika zsákutcájára* is. „Minden elemzés ki van kapcsolva és helyét az üres frázisok, az indoklás nélküli szidalmazás veszi át.”⁵⁷¹ Ennél találóbban nehéz lenne jellemezni ezt a „pártos” diskurzust.

Ezek az évek azonban szembefordították számos baráttal, munkatárssal, akik a sztálinizmust elvetették. Így szakadt meg barátsága Camus-vel, így hidegült el olyan munkatársaitól, mint Merleau-Ponty vagy Claude Lefort. Erről szólt pengeváltása a sztálinista párthűség és a szellemi függetlenség összeegyeztethetlenségét felmutató Pierre Naville-lel. Számunkra itt Sartre elméleti marxizálódása szempontjából a *Communistes et la paix* vitája az érdekes.

4.6. A „Sartre-hamisító” és az „Ultrabolshevik”: egy szakítás története

Sartre recepciójának egyik legérdekesebb fejezete a Merleau-Ponty és közte lezajlott vita, amely egy hosszú, baráti munkakapcsolatnak vetett véget. Kettejük filozófiájának viszonyáról itt nincs mód átfogóan értekezni – megtették ezt már többen⁵⁷² – ehelyett azokat a témákat emeljük ki, amelyek az egyén és a közösség viszonya szempontjából fontosak (és a vitában is megjelennek). Ilyen a Párt (a Francia Kommunista Párt, háttérben a Szovjet Kommunista Párttal, vagyis valójában bármely kommunista párt) és a munkásosztály viszonya, ehhez kapcsolódik Sartre-nál a tömeg és az osztály megkülönböztetése. (Az osztálylét a társadalmiság egyfajta próbaköveként a nyugati marxizmus diskurzusának egyik fő vitatémája a társadalomelmélet terén.) Mélyebb filozófiai

⁵⁶⁹ Lukács György: *A haladás és a reakció harca a mai kultúrában*. Szikra, Budapest, 1955. 12-13.

⁵⁷⁰ I. m. 22.

⁵⁷¹ Uo.

⁵⁷² Ld. pl. Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, 1998.

síkon az idő és a történelem felfogása, valamint az ipszeitás és az interszubsztitívitas, tudat és cselekvés kérdései körül forog a vita. Az alapmotívum pedig természetesen a szabadság és korlátainak viszonya. A vita kapcsán megfigyelhetjük a későbbi Sartre-recepció szakítópontjait: *A lét és a semmi* értelmezését és Sartre gondolatvilágának diakrón egységének kérdését, (amelynek feltételezése sokak számára arra volt jó, hogy a CRD-t a korábbi főmű felfogásában olvasva marasztalhassák el individualizmusban, karteziánizmusban.)

A kapcsolat

A francia fenomenológiai egzisztencializmus két későbbi „nagy neve” 1927-ben találkozott, iskolatársként. A háború előtti években alakult ki mindkettjük érdeklődése Husserl és Heidegger iránt, emellett egy ideig politikai vonzalmaik is hasonlóak voltak (személyes kapcsolatuk kevésbé volt szívélyes).⁵⁷³ Az Ellenállás idején Merleau-Ponty már meggyőződéses marxista, míg ekkoriban Sartre egy rövid életű harmadikutas csoportot hoz létre (Szocializmus és Szabadság, 1941-42), amely inkább – ha nem is jelentős – konkurencia a baloldalon a kommunisták számára, ám „Merleau” csatlakozik hozzájuk. Azután Sartre színházi munkássága mellett befejezi a *Lét és a semmit*, Merleau-Ponty pedig, részben ennek (a tudat áttetszőségének és a radikális szabadságnak) kritikai olvasataként *Az észlelés fenomenológiáját*. 1945 októberében együtt indítják meg *Les Temps Modernes* címmel folyóiratukat, amelyben Merleau-Ponty több ízben is az akkor már viták keresztjében álló Sartre mellett foglal állást. 1948-ban mindketten alapítói a Rassemblement Démocratique Révolutionnaire elnevezésű alternatív szocialista pártnak. Ez már Merleau-Ponty szovjetbarát munkásmozgalmi korszaka, amelyet fokozatos kiábrándulás követ, amikor tudomást szerez a gulágok létezéséről, majd pedig a Szovjetunió kirobbantja a koreai háborút (1950). Sartre viszont 1952-ben „tér meg”, amikor a kommunisták által szervezett Amerika-ellenes tüntetést Párizsban szétverik és Jacques Duclos-t mint állítólagos titkos ügynököt letartóztatják. Az Olaszországban tartózkodó Sartre kiáll Duclos és pártja mellett, elkezd *A kommunisták és a béke* címmel cikksorozatot (amely 1954-ben zárul). Miután ezt szerkesztőtársa megkerülésével teszi közzé a *Temps Modernes*-ben, és a Merleau-Ponty-tanítvány Claude Lefort felszólítására sem vonja vissza, a két értelmiségi útjai szétválnak.⁵⁷⁴ Merleau-Ponty *A dialektika kalandjaiban* (1955) fejt ki kritikáját, amelyre Sartre élettársa, Simone de Beauvoir reagál vádlón, végül a vita személyeskedéssé fajul (Camus és Sartre szakítása is hasonlóképpen ment végbe). Viszonyuk majd csak azután kezd normalizálódni, hogy az 1956-os magyar forradalom eltiprása miatt Sartre csalódik a Szovjetunióban, amelynek szinte feltétlen híve volt Sztálin halála után. Merleau-Ponty 1961-ben hunyt el infarktuszban, amikor *A látható és a láthatatlanon* dolgozott, amelynek második részét *A lét és a semmi* kritikájának szentelte. Sartre utólag úgy tekintett rá, mint aki elfogadtatta vele a politika és a metafizika összeegyeztetését, vagyis a marxi

⁵⁷³ A közös életrajzi háttérrel lásd Jon Stewart bevezetőjét, In: Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, 1998, xiii-xxx., valamint Sartre visszaemlékezését: *Merleau-Ponty vivant*. In: i. m. 565-626.

⁵⁷⁴ Erről lásd még: Zuh Deodáth: Sartre és Merleau-Ponty szakítása. www.c3.hu/~prophil/profi062/zuh.html. 2009. szeptember 16.

történetfilozófiát (persze mindketten próbálták nem determinista keretek közé helyezni azt). Emellett valószínű, hogy Sartre-nál a szituáció erősebb hangsúlyozásához többek között Merleau-Ponty írásai is hozzájárultak.

Humanizmus és terror

Merleau-Ponty 1947-ben, Arthur Koestler *Sötétség délben* című – Buharin koncepciók perét ábrázoló – kulcsregénye apropóján megírta *Humanisme et terreur*⁵⁷⁵ című könyvét a liberalizmus elvont humanizmusa ellen, a politikai realizmus jegyében ítélve meg a forradalmi erőszakot. Mint látni fogjuk, a szovjet politikából való kiábrándulása után a hasonló nézeteket Sartre írásában keményen bírálja később. A tettek történelmi igazsága és a Párt csalhatatlanságába vetett vakhit között azonban már ekkor különbséget tett, és ez lesz majd Sartre-kritikájának leginkább meggyőző része. Tekintsük tehát át, mit gondolt Merleau-Ponty a történelem logikájáról és kontingenciájáról, az osztályharc és a Párt kapcsolatáról!

A kommunista cselszövést, erőszakot elítélő liberalizmus elleni érvelését avval kezdi, hogy a kapitalista demokráciákban a liberális elvek álcája mögött ugyanúgy erőszakos elnyomás van (a szociálpolitikában, a gyarmatosításban). Ráadásul ez a kizsákmányolást szolgálja, míg a forradalmi erőszakot jogosnak elismerő kommunizmus legalább az emberi kapcsolatok emberivé tételét tűzi ki célul.⁵⁷⁶ Okfejtésében jellegzetes nyugati marxista vonás, hogy a gazdasági kiindulópontot a munka és a kizsákmányolás világánál tágabb horizontra, a mindennapi emberi viszonylatokra cseréli. Ezt Sartre-nál is megfigyelhetjük.

Megállapítja ugyan, hogy a sztálini rendszer terrorja már nem illeszkedik a marxizmus forradalmi perspektívájába, amely utóbbi a kölcsönös elismerésen nyugvó proletárhatalom felé mutat, ám a nemzetközi osztályharc szempontjából így is károsnak tartja a szovjetellenességet.⁵⁷⁷ Vagyis az elvszerűség csorbul, a politikai realitás kerül előtérbe: ami a jövő, a (nem is feltétlenül meglevő) célok felőli igazolást jelenti, logikai helyett utópikus-eszkatologikus módon. Így van ez akkor is, ha a Párt csalhatatlanságának dogmájától, a szcientista materializmustól elhatárolódik. Kétségtelenül nehéz feloldani az ellentmondást a marxizmus meghaladhatatlanságába vetett meggyőződés és a fennálló szocializmus tapasztalata között.

A megoldást a dialektikus történelemfilozófia terepén keresi, amelynek szükségességét vitájuk után Sartre is belátta, megbirkózni a feladattal azonban nem tudott, ezt jelzi a CRD második, a történelem értelméről szóló kötetének töredékként, kéziratban maradása. A történelmi ember, a történelmi objektívítás fogalmai Merleau-Pontynál is gyenge lábakon állnak (legalábbis mint valamely politikai tett igazolói), hiszen referenciájuk a történelmi totalitás, „a szituáció logikája”⁵⁷⁸ amely csak részlegesen fogható fel (ha marxista módon feltételezzük is a létét egy ilyen folyamatosan alakuló, mégis előzetesen determinált iránynak), hiszen benne vagyunk, tudatunk történelmileg szituált, és az

⁵⁷⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Gallimard, Paris, 1980.

⁵⁷⁶ I. m. 39-41.

⁵⁷⁷ I. m. 47-49.

⁵⁷⁸ I. m. 83.

ezt kiteljesítő jövő ismeretlen, kontingens. Ahhoz, hogy a történelem értelme jelen időben tételezhető legyen, *a priori* történeti igazságot kell tulajdonítanunk létezésünknek: ez Merleau-Ponty marxizmusa szerint a munkás munkás általi elismerésére épülő forradalmi hit és közös gyakorlat mint abszolútum.⁵⁷⁹ Ez a történelmi szituációban elkötelezett szubjektivitás és cselekvés elmélete, amelyet legkésőbb *A módszer kérdésében* már Sartre is oszt. Különbözik ugyan a determinista szcientista materializmustól, ám mégiscsak egy értelmezési keret, amely ugyan teret biztosít az ember cselekvési szabadságának, de azt ugyanúgy orientálni kívánja, és ez a politikában a különbséget gyakorlatilag elmosza. Ezt figyelembe véve a Sartre ultrabolsevizmusma címszó alatt kifejtett 1955-ös bírálata saját korábbi nézeteire is érvényes, sőt minden marxista meggyőződésre – amennyiben elfogadjuk az általa megfogalmazott marxista történelem-filozófiát. Az elnyomott munkásosztály nézőpontjához kapcsolni a történelem, a forradalom (univerzális) igazságát,⁵⁸⁰ ahogyan azt Lukács György is tette a *Történelem és osztálytudatban*: ez inkább szubjektív céltételezés, mint filozófiai érvényű analízis. Ezen nem változtat Merleau-Ponty azon kitétele, hogy a marxizmus nem nyújt utópiát, előre ismert jövőt, „történefilozófiát”, csupán segít a tények közös értelmezésében.

Ez az álláspont mint normatív, elkötelezett filozófia vállalható, de akkor ebben a hibában (vagy nem hibában) nem illik mást elmarasztalni. Merthogy ezen a ponton van a két (ekkor még igen és már majdnem marxista) egzisztencialista filozófus a leginkább összhangban. Sartre első korszakának is egyik gondolati vezérfonala, hogy az ember képtelen felmérni tetteinek objektív értelmét a kontingencia miatt, mégis ki kell alakítania egy képet a jövőről és ezt a lehetőségek határaihoz igazítva cselekedni.⁵⁸¹ Ez utóbbi lett a Sartre-recepció legnagyobb hatású félreértése, amiben Merleau-Ponty is osztozik. Pedig világos (és ennek felmutatására törekedett a nem marxista korszak fenti ismertetése), hogy Sartre-nál mindössze a szituáció, az objektív meghatározottság kevésbé alapos tárgyalásáról van szó a pálya első felében, nem pedig ennek figyelmen kívül hagyásáról, hiszen a világban-benne-lét fakticitásával ez összeegyeztethetetlen lett volna. Mindenesetre ez tette lehetővé, hogy Sartre-t karteziánus idealizmussal, voluntarizmussal, szubjektivizmussal vádolják, noha a társadalmiság és a történelem problémájának vannak előzményei írásaiban, ezért sem jelentett radikális törést számára a marxizálódás. Mert mint fentebb láthattuk, Merleau-Pontyhoz hasonlóan számára is evidens volt, hogy az emberi cselekvés nem is teljességgel meghatározott, de nem is korlátlanul szabad, lévén (közös, interszubjektív) szituációba ágyazott.⁵⁸²

579 I. m. 102.

580 Ld. i. m. 124.

581 Ld. i. m. 158.

582 Vö. i. m. 283.

A kommunisták és a béke

Sartre az 1952-es párizsi tüntetések után a *Les communistes et la paix*-ben (A kommunisták és a béke) politikailag közeledik a Francia Kommunista Párthoz és egyúttal módosítani kezdi korábbi egzisztencializmusát, történelmi és társadalmi kategóriákat vezetve be. Az előzmény, hogy május 28-án a rendőrség az amerikaellenes tüntetés szervezőjeként nem egyszerűen őrizetbe veszi a kommunista Jacques Duclos-t, hanem kémkedéssel, hazaárulással gyanúsítják meg. Ezek után június 4-én a kommunisták tiltakozó sztrájkot szerveznek, de ehhez csak kevés munkás csatlakozik, ami különböző diagnózisokra adott alkalmat a kommunisták politikai kilátásairól. Sartre állásfoglalásával nem csak a kormányt készítette a súlyos vádak visszavonására, hanem nagy lépést tett a CRD felé az egyénnek a csoporthoz és a történelemhez való viszonyát vizsgálva.

Az írás nagy része tehát politikai esszének tekinthető, és mint ilyen, csak korlátozottan vethető alá filozófiai szempontú kritikának, inkább politológiai, esetleg morális szempontok alapján közelíthető meg a mondanivalója. A kommunista akciópolitika igazolásaként leszögezi, hogy mivel gazdaság és politika nem választható el,⁵⁸³ ezért nem lehet szó egyszerű béralkuról. Ennek háttérében a Lukácstól is ismert tétel húzódik meg, miszerint „a gazdasági harc lényegében rejlik, hogy politikai harcba csap át (és fordítva)”⁵⁸⁴; ezek elválasztása megengedhetetlen, eltévelyedés, mert nem vezet el a proletárforradalomhoz. Márpedig a társadalom egészét (a polgári tulajdon rendszerét)⁵⁸⁵ kell megváltoztatni, mivel a „bérkérdés egyben lélektani kérdés, problémaként jelentkezik az emberi kapcsolatokban és az erőviszonyokban: egyszóval politikai probléma, amelyet meghatároz az ideológia, az igazságról, az egyenlőségről, a társadalmi hierarchiáról vallott hitek.”⁵⁸⁶ A munkás számára ez gazdasági és ideológiai adottságként jelentkezik a társadalomban, ezt a szituáltságot fejezi ki úgy Sartre, hogy „már elkötelezett” ilyen módon a munkás.⁵⁸⁷ A munkások nézőpontját osztja tehát, de nem a korai Lukács vagy Merleau-Ponty módján indokolja a kommunista politika jogosságát. Nem egyedinek és egyetemesnek a munkásosztályban való egybeesése, vagy a munkások egymás általi kölcsönös elismerése a kiindulópontja, hanem az eldologiasodás, mint a kizsákmányolás következménye a proletár identitására. A tüntetők, sztrájkolók legitimációját a harag adja, mert ember helyett tárgyként kezelik őket, miközben – mint minden ember – ennek ellenkezőjét igényelnék.⁵⁸⁸ Ez az interiorizált tárgylét-perspektíva, az elnyomás tapasztalata az eredeti erőszak, amiből erőszakkal kitörni is igazságos.⁵⁸⁹ Az erőszak humanista célokkal való igazolása Merleau-Ponty fent tárgyalt könyvéből már ismerős. Ez a magyarázat ontológiailag illeszkedik a másik eltárgyasító tekintetéről *A lét és a semmiben* kifejtett koncepciójába, annak marxizált, társadalmi osztályokra vonatkoztatott változata. (Éppen ezért

⁵⁸³ Sartre, Jean-Paul: *Les communistes et la paix*. In: Uő: *Situations VI*. Gallimard, Paris, 1964. (a továbbiakban : CP) 80-384.

⁵⁸⁴ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 305.

⁵⁸⁵ CP 129.

⁵⁸⁶ CP 126.

⁵⁸⁷ CP 146.

⁵⁸⁸ CP 128.

⁵⁸⁹ CP 148-149.

ez nem jelent sem szubjektívizmust, sem individualizmust, hanem a társadalmi folyamatoknak a szubjektív, megélt oldalának a hangsúlyozása – az evidenciának tekintett marxi gazdasági elemzés kiegészítéseként.) A május 28-i tüntetés kapcsán írt első cikknek az lehet az aktualitáson túlmutató mondanivalója.

A második cikk az egyén, a tömeg és az osztály és a Párt viszonyát próbálja tisztázni. Egyrészt populista módon a tömegmegmozdulásokból származtatja a pártlegitimítást, szemben a csupán szavazójogukkal élő tömegek támogatásával.⁵⁹⁰ Másrészt abból a tényből, hogy a tömeg nem feltétlenül aktív az osztályharcban, azt a következtetést vonja le, hogy a Párt megfelelő nevelő-irányító tevékenysége nélkül nincs meg a szükséges osztályöntudat. Tehát a közös körülmények, társadalmi helyzet legfeljebb szolidaritást szül, de osztályt nem. Csak az hiheti ennek az ellenkezőjét, aki a gazdasági tényezők mechanikus termékeiként tekint az emberekre (azonos okok, azonos okozatok), figyelmen kívül hagyva az emberek egyediségét.⁵⁹¹

A történelem és a cselekvés viszonyáról a Merleau-Ponty filozófiáját idéző módon ír (az utolsó félmondattól eltekintve): „a történelmi alakulat minden pillanatban meghatározza lehetőségeinket, kijelöli cselekvéseink és *valóságos* jövőnk korlátait; alakítja magatartásunkat a lehetőséggel és a lehetetlennel, a valósággal és a képzeletivel [l'imaginaire], a vannal és a legyennel [devoir-être], az idővel és a térrel kapcsolatban; innentől pedig magunk határozunk másokhoz való viszonyainkról, vagyis az életünk értelméről.”⁵⁹² A munkásosztály, a történelem kollektív szubjektuma számára ez az értelem a harc, a közös cselekvés gyakorlata.⁵⁹³ Tiszta, önkényes cselekvésről azonban – előreutalva Merleau-Ponty egyik fő vádpontjára – szó sincs, mint látjuk.

Az egész cikksorozat társadalomelméletileg leginkább érdekes vonása, hogy már *A dialektikus ész kritikáját* megelőlegezve vizsgálja az egyén és a csoport viszonyát, a közösségi cselekvés lehetőségfeltételeit. A kizsákmányolt, tárgyként kezelt munkás számára csak ez kínálja, az osztályharc formájában, az emberi lét lehetőségét.⁵⁹⁴ A polgári társadalom individualizmusa (az egyéni szabadságra és autonómiára épülő liberalizmus⁵⁹⁵) azért leküzdendő akadály, mert a munkások egyénként csupán tárgyai lehetnek a történelemnek, csak közösen cselekedve mint munkásosztály alakíthatják maguk a történelmet.⁵⁹⁶

Az autentikus szabadság kiteljesítésének társadalmi akadályai vannak a munkás számára: elszigetelten él a tömegben, mechanikus kapcsolatban a többi munkással. (Ez az alapja a szerializáció koncepciójának *A dialektikus ész kritikájában*.) A munkásságnak tehát először az atomizáció leküzdése a feladata. Mechanikus egység helyett szerves egységre van szüksége, hogy munkások tömegéből munkásosztállyá váljon, és megvalósíthassa az elidegenedés megszüntetésének közös tervét.

Mivel a tömeg magától nem alakítja a történelmet, ezért szükség van a Pártra, hogy a munkás felülemelkedhessen az izolált tömegemberlétén. Mert a

⁵⁹⁰ CP 165.

⁵⁹¹ CP 188-200.

⁵⁹² CP 184.

⁵⁹³ CP 188. és 192.

⁵⁹⁴ CP 128., 146.

⁵⁹⁵ Ld. CP 240.

⁵⁹⁶ CP 186.

közös osztályhelyzet még nem teszi közösséggé az egyéneket: az osztályegység magától nem jön létre („l' unité de classe ne peut être ni passivement reçue ni spontanément produite”).⁵⁹⁷ Vagyis azonos helyzetben lévő magányos egyedek összessége még nem totalitás, nem közösség [collectivité], legfeljebb tömeg, kollektívó.⁵⁹⁸ Ehhez szolidaritás és közös cselekvés szükséges, ehhez pedig a szervezettséget, a perspektívát csak a Párt adhatja meg.⁵⁹⁹ És ha a mozgalmi aktivitás, vagyis a munkáslét folyamatos elutasítása megszűnik, az egyének visszahullanak a tehetetlenségbe és a magányba.⁶⁰⁰ Látható, hogy Sartre ekkoriban már annak leszögezésével, hogy a párt testesíti meg a munkásosztály cselekvőképességét, egyben azt is állítja, hogy az egyéni terv, az egyéni szabadság elszigetelten tehetetlen. A praxis közös. Ez a belátás meghatározó vonása marad Sartre gondolkodásmódjának, ha a kommunista párt politikájától el is távolodik az 1956-os magyar forradalom után. Abban a kérdésben, hogy mitől válnak a cselekvő egyének cselekvőközösséggé, Sartre már itt kialakítja a CRD-ben képviselt álláspontját. A válasz: az utánzás, illetve a háttérben már meglevő előzetes egység, amennyiben a Másikban, a szituációiban és a szükségleteimben a saját szituációmra és szükségleteimre ismerem.⁶⁰¹

A *dialektikus ész kritikájában* Sartre az osztály helyett inkább a csoport fogalmát használja, mivel a munkásosztály is sorozatok, fúziós csoportok és intézmények keveréke, amelyben az elidegenedés továbbra is kísért. Kidolgozza a gyakorlati-tehetetlen koncepcióját, a gazdasági meghatározottság helyett a mindennapi élet emberi kapcsolatait, az elidegenedést helyezve a középpontba. Ez alapján cselekvésemélete a közvetítés lehetőségét kutatja szabadság és inercia, egyén és társadalom között. Mint már utaltunk rá, az inercia, a tehetetlenségi erő fogalmának alkalmazása a társadalmi folyamatokra, már a *Communistes et la paix* oldalain megjelenik, amikor Sartre leszögezi, hogy a proletariátus a cselekvés folyamatában teremti meg magát, lényege a közös cselekvés, és amint ez megszűnik, felbomlik az osztály mint totalitás.⁶⁰² A munkásosztályban „a mozgás tartja egyben a különböző elemeket; az osztály mozgásban lévő rendszer: ha leállna, az egyének visszahullanának tehetetlenségükbe és magányukba.”⁶⁰³ A gyakorlat és a cselekvés kérdésköre, amely Sartre filozófiájában korábban is fontos volt, most tehát ontológiailag árnyaltabb és társadalmilag alkalmazható formát kezd öltetni. Az abszolút cselekvési szabadság sokat hangoztatott vádjá megbukik az inercia fogalmán.

Sartre cselekvéseméletének egyébként is az a lényege, hogy a gyakorlat a tervre épül: az ember valamilyen szituációban találja magát, amelyet valahogyan értelmez és ez alapján cselekszik, amellyel új szituációt teremt. Vagyis az objektívtól az objektívhoz vezető út az internalizáción keresztül vezet. Így a terv révén válik megragadhatóvá a marxizmus számára a társadalmi gyakorlat szubjektív oldala. Az emberi cselekvést totalizációs folyamatként (ezt a folyamatot vizsgálja a dialektikus ész) kell felfogni Sartre szerint: a cselekvések

⁵⁹⁷ CP 197.

⁵⁹⁸ CP 202.

⁵⁹⁹ CP 195.

⁶⁰⁰ CP 208.

⁶⁰¹ CP 352.

⁶⁰² CP 207.

⁶⁰³ CP 208.

jelentéseket jelölnek ki. A totalizáció a sartre-i szituáció fogalmának finomítása, ahol az ember választása már a társadalmi mezőbe ágyazott, arra irányul, és csak mint ilyen érthető meg.

A sztálinizmussal azonosított kommunizmussal szemben kritikusabb marxista értelmiségi, Claude Lefort 1953-ban közreadja a Sartre állásfoglalásával kapcsolatos kifogásait *Le marxisme et Sartre* címen a Temps Modernes 89. számában; ugyanitt megjelenik Sartre válasza is. A nem kommunista marxisták felhördülése érthető: Sartre a politikai cselekvés szükségszerűségeire hivatkozva eljut a kételyektől és kritikától mentes osztályegység és pártfegyelem követelményének elfogadásáig, sőt a vezérben testet öltő szuverenitás doktrínájáig. Ez politikailag és politikaifilozófiailag valóban a sztálini dogmatizmust idézi. Mindezt, akár a diktatórikus eszközöket is, természetesen a forradalmi céllal igazolja, ahogyan ez Merleau-Ponty *Humanisme et terreur*-jében is megfigyelhető volt, ha ott a dogmatizmustól való elhatárolódás kísérte is.

Lefort kifogásolja, hogy Sartre fenntartások nélkül elfogadja a Pártot olyannak, amilyen: sztálinista módon centralizált, szigorúan hierarchikus, bürokratikus. Ez a párt nem ad teret az embernek, az egyénnek, így nem is vezethet forradalomhoz. Lefort mintha csak a *Materializmus és forradalmat* olvasná írójá fejére. Kritikája alkalmas ad Sartre-nak, hogy tisztázzon néhány félreértést, illetve árnyalja néhány egyoldalú megfogalmazását. Először is cáfolja, hogy a társadalmi beágyazottságukból kiszakítva tekintene a munkásokra mint egyénekre akiket csak külsődlegesen lehet egyesíteni. A „magány” és az „egység” számára egymást kiegészítő fogalmak, amelyekkel a társadalmi integráció mértéke jellemezhető.⁶⁰⁴ Megismétli azonban, hogy minden csoportot az aktivitás és az inercia változó aránya jellemez; előbbi egységesít, utóbbi a bomlást segíti elő. Fenntartja, hogy a Párt közvetítő szerepére létfontosságú szüksége van az osztálynak, mert segít áthidalni a munkások közti különbségeket; ezért a közös cselekvés feltétele az engedelmesség.⁶⁰⁵ Nem tartja cselekvőképtelennek a munkásokat, de a közös cselekvésre a Párt nélkül igen. Ami a legfontosabb, hogy Sartre itt teszi egyértelművé, hogy vég nélküli, körkörös folyamatról beszél az osztállyal kapcsolatban: létrejön, bomlik, újra létrejön, ezért természetes, hogy a csoport egy része (a Párt) beavatkozzon a fennmaradás vagy az újbóli létrejövés érdekében.⁶⁰⁶ Ami általánosabb szinten fontos a számunkra, hogy az egyén-közösség viszony szüntelen dinamikaként jelenik meg, a társadalom dialektikus leírásának egyik fő mozzanataként. Aki pedig azt hiszi, hogy a munkásosztály önmagától is fejlődik, az szerinte az engelsi determinizmus csapdájába esik. A munkásegységet pedig pusztán a közös tapasztalatra építeni kevés (a felcserélhetőség nem jelent kölcsönösséget, amely utóbbi alapozhatja csak meg „az igazi emberi kapcsolatokat”), ráadásul már eleve feltételezi a cél (az egység) meglétét, így körben forgó érvelésről van szó. Látható, hogy Sartre nem tekinti adottnak az egységes munkásosztályt, ahogyan semmilyen közösség sem tekinthető végérvényesnek; ezért őt a létrehozás és fenntartás érdekében a folyamat törvényszerűségei érdeklik.

⁶⁰⁴ Sartre, Jean-Paul: Réponse à Claude Lefort. In: *Uő: Situations VII.* Gallimard, Paris, 1965. 7-93., 7.

⁶⁰⁵ I. m. 9.

⁶⁰⁶ I. m. 10.

Ennek történetiségével kapcsolatban félreértésre ad okot (ami Merleau-Ponty egyik fő kifogását alapozza meg vele szemben), amikor a jelenbe helyezi. Ezt a változási folyamatot azonban Sartre nem annyira történetietlenül fogja fel, egyfajta folyamatos jelenként, inkább arról van szó, hogy tagadja az előrehaladó, kumulatív fejlődést, azt hogy a munkásosztály magától okulna a múltból, és ez elég lenne céljai eléréséhez.⁶⁰⁷ Az inercia ennél erősebb.

A közös tapasztalat is élő, változó, tevőleges viszonyokat foglal magába, és folyamatos értelmezést igényel (amelyben a Párt újracsak közvetítő szerepet játszik), mert a valóságban vagyunk szituálva, ezért az átlátszatlan számunkra.⁶⁰⁸ Az elidegenedés tapasztalata viszont mintha ennél mégiscsak egyértelműbb lenne: ebben az egyéni és az osztálytapasztalat egybeesik az eltárgyiasító másiknak köszönhetően. (Az egyéni öntudat és az osztályöntudat, egyedi és egyetemes egybeesése a proletárban az *Humanisme et terreurban* szintén alapítétel, ld. 220-221. o.) Ennek tudata egyszerre vonja maga után a másik objektíváló tudatának és a munkás saját tárgylétének tagadását, az Önmagáért-való, az emberi lényeg visszakövetelését.⁶⁰⁹

Az egyén és a társadalom viszonyának dialektikus felfogása jegyében Sartre elveti mind a durkheimi holizmust, mind az individualizmust: a társadalmi és az egyéni jelentés kölcsönösen magukba foglalják egymást.⁶¹⁰

A dialektika kalandjai

Merleau-Ponty a fentieket némileg szemellenzősen olvassa: a politikai esszéverébre ontológiai ágyúval tüzel. Nagyobb hiba ennél, hogy kiragadott szövegrészekre alapozza filozófiai ellenérveit, miközben Sartre nézeteinek egyik legjobb ismerője volt. Legjobb esetben is félreértésekről beszélhetünk, amelyek *A lét és a semmi* fentiekben tárgyalt kritikáját visszahangozzák.

Emlékeztetőképpen: a szóban forgó kommunizmus céljáról Marx a következő meghatározást adta. „A kommunizmus mint a magántulajdonnak – mint emberi önelidegenülésnek – pozitív megszüntetése és ezért mint az emberi lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása: ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejövő visszatérése.”⁶¹¹ Az ezt szolgáló forradalmi cselekvés és a diktatórikus eszközök erkölcsi megalapozottságáról Lukács a *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című cikkében leírja, hogy a tőkés elnyomásból a szabadság birodalmába vezető út a proletárdiktatúrán keresztül vezet. Amennyiben tehát elfogadjuk az osztályharc marxi történelemfilozófiáját, akkor a forradalmi akarattal és erőszakkal szemben semminemű kifogásnak nincs helye, főként mivel itt hitkérdésről van szó.⁶¹² (Tegyük hozzá, ő maga a demokratikus értékek nevében elhatárolódik ettől a politikai pragmatizmustól.)

⁶⁰⁷ I. m. 18-19.

⁶⁰⁸ I. m. 32-33.

⁶⁰⁹ I. m. 46-47.

⁶¹⁰ I. m. 50.

⁶¹¹ Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977. 132.

⁶¹² Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Uő: Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 11-17. 13.

A Lukács által problematizált elv, miszerint a cél szentesíti az eszközt, erkölcsi szempontból természetesen sebezhető. Azt azonban, hogy a kommunizták ezt a megálmodott jövő felől, utópisztikusan igazolják, nem az *Humanisme et terreur* írójának a feladata kárhóztatni. (Ha pontos is a megfogalmazása, miszerint ezáltal a dialektika az ideológia szerepét játssza, és így valami mássá teszi a kommunizmust, mint amit magáról gondol.)⁶¹³ Szerinte ráadásul Sartre úgy adja fel szellemi függetlenségét, hogy ellentétben Lukáccsal, lemond a dialektikus történelemszemléletről, sőt, magáról a történetiségről. Ezáltal a kommunizmus az igazság, a történetfilozófia és a dialektika helyett ezek tagadása útján, voluntarista módon igazolja magát: ezt nevezi Merleau-Ponty ultrabolszevizmusnak, amelyben a kommunizmust csak önmaga igazolhatja, tettei sem ítélnélhetőek meg erkölcsileg.⁶¹⁴ A Sartre-ral szembeni három ellenvetés ez alapján: Sartre a dialektikát és a történetfilozófiát felszámolja és az ismeretlenben való abszolút teremtésre cseréli; így a kommunizmusról csak annyi tudható, hogy valami másra irányul, mint a fennálló, vitathatatlaná válik, kikerül az ész kontrollja alól; a tettek helyességének nincs többé fokmérője, ezért meggyőző ereje sem. A második jogosnak tűnik; a harmadik valójában minden eszkatologikus történetfilozófiára igaz, vagyis a marxi osztályharc elméletére mindenképpen; az első viszont nem megalapozott, márpedig filozófiailag ez a lényeges kérdés. Állításom alátámasztására vizsgáljuk meg közelebbről a gondolatmenetet, hogy rábukkanjunk a – Simone de Beauvoir szerint szándékos – félreértelmezésekre.

Merleau-Ponty szerint Sartre kifogásolható elmélete az osztály és a Párt viszonyáról idő- és tudatfilozófiáján nyugszik. Szerinte a sartre-i választás és elkötelezettség a jelen pillanatban, szingulárisan van felfogva, és az egész jövő felelőssége rá van helyezve, anélkül hogy a múlttal kapcsolatban lenne. Így a semmiből való önteremtésről, a politikában pedig önkényes döntésekről van szó.⁶¹⁵ Ennek alapja az lenne, hogy Sartre filozófiájában a tudati aktusoknak nincsenek okai, mert csak a jövőre irányulnak – csak hogy ez így nem igaz. Az első pályaszakasz fenti ismertetése ennek bemutatását is szolgálta. Sartre-nál szó sincs voluntarizmusról, az akarat ugyan szabad, de a cselekvésnek számot kell vetnie az adott korlátokkal, és a szituáció fogalma a háború utáni – Merleau-Ponty által nagyon jól ismert – írásokban tárgyalásra is került már. Sartre ugyan *A lét és a semmiig* foglya volt a tudat önmaga számára való áttetszőségének (de csak ennyiben karteziánus), ez alapján azonban tiszta cselekvésről és szubjektivizmusról nem beszélhetünk nála, a munkásosztály-Párt viszony sartre-i felfogása ehhez nem elégséges indok.⁶¹⁶ Jellemző, ahogyan szerzőnk félreértelmezi a sartre-i tételt, miszerint a munkásosztály csak a cselekvésben létezik, úgy magyarázva, hogy történelmi konkrétságtól mentesen, a semmiből jönne létre. Pedig Sartre nyilvánvalóan arról ír, hogy az osztály mint sajátos szociálpszichológiai és szociológiai minőség hogyan jön létre a történelmileg-társadalmilag konkrét egyének által alkotott tömegeből.

⁶¹³ Merleau-Ponty, Maurice: Sartre and Ultrabolshevism. Transl. Joseph Bien. In: Uó: *The Adventures of Dialectic*. Northwestern University Press, Evanston, 1973. 95-201. 96.

⁶¹⁴ I. m. 100.

⁶¹⁵ I. m. 105.

⁶¹⁶ I. m. 107.

A következő vád az idealizmus: Sartre eszerint a tényeket és az eszméket nem különbözteti meg, előbbieket utóbbiaknak rendeli alá. A csúsztatás abban rejlik, hogy ezt a kommunista politikáról írottakkal indokolja, de Sartre filozófiájára vonatkozó általános érvénnyel.⁶¹⁷ A tények ambiguitásáról, arról hogy többféle értelmet nyerhetnek, felesleges kioktatni Sartre-ot, ez a Lefort-nak adott válaszából is kitűnik (32-33. o.), amit Merleau-Ponty megint csak szemellenzősen olvasott, a jelek szerint.⁶¹⁸ Ezért nem vette észre azt sem, hogy Sartre a *Communistes et la paix* fentebb idézett 184. oldalán távolról sem minősíti le a leghetségesebbt a bizonyossághoz képest, „tiszta racionalista” módján. (Ez a *Levél a „humanizmusról”* Sartre-kritikáját visszhangozza.) Merleau-Ponty újfent a politikai pluralizmus hiányából vezet le általános következtetéseket Sartre filozófiájára vonatkozóan, hogy azután ezekkel magyarázza annak politikai kijelentéseit. Ez így van az igazsággal, a tényekkel és a jelentésekkel kapcsolatos észrevételei esetében is, amelyeket Sartre spontaneitás fogalmával hoz kapcsolatba, kritikusan. A legnyilvánvalóbb fordítás a kiragadott idézetből („Vannak emberek, állatok és dolgok.”) levezetni a lét és a jelentés abszolút szembeállítását Sartre-nál, és ebből következtetni a történelem hiányára a gondolkodásában, vagyis a marxizmussal való összeegyeztethetetlenségre.⁶¹⁹ Merleau-Ponty szerint Sartre idealizmusát az bizonyítja a legfényesebben, ahogyan a kommunizmust, a Párt kezdeményező szerepét a társadalmi és történelmi tényektől elszakítva vizsgálja, amikor az elidegenedés, a másik tekintete keretében (vagyis a társadalmi jelenség megélt aspektusát megvilágítva) beszél az osztályharcról.⁶²⁰

Ezek szerint tehát a teremtés radikális szabadsága a gyakorlatot tiszta cselekvéssé változtatja Sartre-nál, amelynek pillanatnyisága kizárja a történelmet. Csakhogy Sartre radikális szabadsága a képzelet szintjén, a semmitésben nyilvánul meg, amely lehetőségeket tár fel a tervezés előtt, ami aztán alapja a cselekvésnek, de ez nem jelenti az adott körülményekről mint esetleges korlátokról való elfeledkezést. Az univerzális történelemben persze Merleau-Ponty sem hisz, az legfeljebb retrospektív illúzióként képzelhető el, az ember viszont mindig benne áll a történelmi szituációjában, ez adja számára az értelmezési keretet, a lehetséges jelentéseket. A marxizmus történetfilozófiája éppen emiatt sebezhető, ám ha Sartre valóban szemben áll a marxi tanokkal a történelem megítélése kapcsán, akkor az éppen azért van, mert ő sem állít ilyesmit igazságról és történelemről. Tény azonban, hogy „a történelem értelme” olyan probléma volt Sartre számára, amelynek megoldása még sokáig foglalkoztatta, a CRD befejezetlen második kötete tanúsítja ezt. Egzisztencializmusának egyik alapja az, hogy nincsen végzet és nincsenek előzetesen kijelölt utak, megfejtendő útjelzők. Ez a marxista történetfilozófiával nehezen fér össze. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Sartre az interszubbektivitás hiánya miatt, az ember és a világ elhatárolása miatt nem jut objektív jelentésekhez.⁶²¹ A jelentésadó szubbektivitás elfogadása nem jelenti a változó közös horizont tagadását vagy figyelmen kívül hagyását, mindössze arra mutat rá, hogy az egyéni

⁶¹⁷ I. m. 114.

⁶¹⁸ I. m. 115-116.

⁶¹⁹ I. m. 124.

⁶²⁰ I. m. 168-169.

⁶²¹ I. m. 146.

értelmezések éppúgy hatnak a közös jelentésvilágra, mint fordítva: a viszony dialektikus. Ezt a CRD-ben egyértelművé is teszi Sartre, és Merleau-Ponty írásának haszna leginkább abban lelhető fel, hogy ennek a tisztázásnak a szükségességét felvetette.

Az individualizmus, karteizianizmus, szubjektivizmus vádak alapja, hogy Sartre ugyan számot vetett a világban-benne-lét mint együtt-lét szituációjával, de nem tekinti a társiasságot-társadalmiságot elsődlegesnek, ellentétben a hagyományos marxizmus holizmusával. Ez azonban nem jelenti ez egyfajta botrány lenne a gondolkodó egyén számára.⁶²² A recepció fő problémája, ahogyan máris látható, hogy amit Sartre dialektikusan, kölcsönösen, folyamatosan változó viszonyként ír le, azt egyoldalúan, mereven értelmezik: így van ez a lét és a semmi, az ember és a világ, az Önmagában-való és az Önmagáért-való, az egyén és a közösség (csoport, osztály, társadalom), az inercia és az aktivitás tekintetében egyaránt. Sartre irodalmi és politikai elkötelezettség-konceptióját (az író, illetve a Párt tudatformáló és aktivizáló funkcióját) bírálva Merleau-Ponty a tiszta tudat-tiszta cselekvés vádjait próbálja igazolni, és mintha elfeledkezne a tág értelemben vett ideológia működésmódjáról, amivel Sartre nagyon is tisztában van.⁶²³ Ilyenkor úgy tűnik, hogy ha nem is a gazdasági szerkezet tükröződéseként, de valamiféle puszta felépítményként jelenik meg Merleau-Ponty érvelésének háttérében az ideológiai, mentesen mindennemű hatóerőtől. „Egy marxista nem tekinti az irodalmat forradalmi tudatnak, ezért nem is fogadhatja el a cselekvés eszközeként. (...) A történelemnek van középpontja: a politikai cselekvés; és van perifériája: a kultúra. Vannak alapok és vannak felépítmények.”⁶²⁴ A kölcsönhatás, a kölcsönös meghatározottság történeti dialektikájának nyoma sincs. Merleau-Ponty elméleti felkészültségét tekintve ez legalábbis meglepő; érthető, hogy Simone de Beauvoir előítéletességre gyanakodott az ilyen érvek olvastán.

A leginkább meghökkentő pedig talán az, ahogyan folyamatosan Sartre korábbi filozófiai értekezései alapján értelmezi Sartre esszéjét (illetve ez alapján visszamenőlegesen azokat), tehát feltételezi, hogy egy gondolkodó minden megnyilatkozása egységben tekintendő, keletkezési és műfaji-tematikus különbségektől függetlenül. Eközben ő olyan nézetekért marasztalja el Sartre-ot, amelyeket az *Humanisme et terreurban* ő maga hangoztatott. Gondolunk itt elsősorban az erőszak kérdésére⁶²⁵, amelyet akkoriban (1947-ben) nem egyszerűen felvállalt, politikai realizmusból, hanem azokkal a történetfilozófiai érvekkel támasztott alá, amelyeket most mítoszként helytelenít. Mindenkinek joga változtatni a meggyőződésén, ám aki a pillanatnyi meggyőződését és annak ellenkezőjét filozófiai síkon, az igazság igényével támasztja alá, mint Merleau-Ponty, az hiteltelenné válik, amikor a mások meggyőződéseiből filozófiai következtetéseket próbál levonni. Lehetséges, hogy egyszerűen Lukács Sartre-kritikáját próbálná követni, amikor az erőszakot az abszolút választáson keresztül a voluntarizmushoz kapcsolja (ahogyan ezt Lukács a fasizmus emlegetésével tette általában)?

⁶²² I. m. 155.

⁶²³ I. m. 156-157.

⁶²⁴ I. m. 157.

⁶²⁵ I. m. 164.

Simone de Beauvoir, aki amellet, hogy a vitapartnerekhez méltó kvalitású filozófus, egyben Sartre élettársa volt, *Merleau-Ponty et pseudo-sartrisme* című írásában reagált, a *Temps Modernes* 1955. június-júliusi számában. Ebben azt állítja, hogy Merleau-Ponty nem egyszerűen félreérti Sartre-ot, hanem szándékosan meghamisítja a filozófiáját, egy elméletileg korlátozott érvényű cikk alapján.⁶²⁶ Mert például Merleau-Pontynak tisztában kellett lennie avval, hogy Sartre már az 1930-as években leszögezte, az Ego odakint van, a világban, a többi ember között. Ezt nehéz szubjektivizmusként érteni. Sartre mindig is kölcsönös feltételezettségként gondolta el a világ és a szubjektum viszonyát: „A világ nélkül nincsen ipszeitás, nincsen személy; és az ipszeitás, a személy nélkül nincsen világ.”⁶²⁷ (Mármint az ember számára.) A sartré-i intencionalitás magában foglalja, hogy a tagadás sincs anélkül, aminek a tagadása. Ha nem is feltétlenül igaz, hogy Merleau-Ponty azért hamisította meg (magának is) Sartre filozófiáját, hogy meg tudja különböztetni tőle a sajátját, annyiban meggyőzőek Beauvoir érvei, hogy az alapkoncepciójukat tekintve több a közös pont, mint az olyan, ami elválaszt.

Egyet kell értenünk Mark Poster értékelésével, miszerint Merleau-Ponty kritikája nem volt objektív: abbéli törekvésében, hogy a „sztálinista” Sartre-ot filozófiailag cáfolja, nem vette figyelembe, hogy Sartre igenis elkezdte a közös tervek kölcsönösségét hangsúlyozni, éppen az ő korábbi írásainak a szellemében.⁶²⁸ Ezt 1952-ben, a *Communistes et la paix* első két cikkének elkészültekor két másik dokumentum is igazolja. Az egyik a Genet-ről írott könyve (*Saint Genet – comédien et martyr*), amelyben már a világ közösségén van a hangsúly, az emberek kölcsönös viszonyban levésén.⁶²⁹ A másik a Camus-vel való vitája a történelemről, annak céljáról. Sartre *Réponse à Albert Camus* című írásában elveti a történelem elvont fogalmát, de nem tagadja értelmét: mert azt mi adjuk cselekvéseinkkel, folyamatosan.⁶³⁰ Tegyük hozzá, a „történelem értelme” továbbra is ellentmondásoktól terhes, hiszen a teleologikusságnak a cselekvésbe helyezése (az idős Lukács módján) még nem jelenti a marxi történelemtudomány filozófiájának, metafizikusságának a tagadását.

⁶²⁶ Ld. erről James F. Sheridan: *On Ontology and Politics: A Polemic*. In: Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, 1998, 36-47.

⁶²⁷ Idézi Sheridan, i. m. 38.

⁶²⁸ Poster, Mark: *Existentialist Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 177.

⁶²⁹ I. m. 198.

⁶³⁰ I. m. 189-190.

5. DIALEKTIKA ÉS STRUKTÚRA

5.1. Sztálin fantomja

Sartre az 1956-os magyar forradalom Szovjetunió általi leverése után szakít a Párt politikájával, bár fenntartja, hogy a kommunizmus a jövő útja, ezért baloldali egységfrontot szorgalmaz. Megírja előszavát Fejtő Ferenc *A magyar tragédia* című könyvéhez, és a *Sztálin fantomját* [*Le Fantôme de Staline*]. A *Fantôme de Staline*-ban a történelmi materializmus alapján vizsgálja az egyéni szabadságnak a társadalmi-történelmi szituációban adott korlátait. Ebben a külső tényezők kényszerét és az egyéni döntéseket összefüggésben láttatja, a magyar történelmi és társadalmi viszonyoknak a forradalom előzményeként való elemzésével. Tegyük hozzá, hogy ennek során merít Fejtő említett könyvéből, az egyik jegyzet tanúsága szerint.⁶³¹ A magyar viszonyok megismerése mellett átveszi Fejtőtől a Párt és a tömegek divergenciájára, a nehézipar és a termelőszövetkezetek erőltetésének kudarcára, a Szovjetunió és a szocialista országok közötti viszony „testvériségének” leleplezésére, végül pedig az elnyomás káros voltára vonatkozó konklúziókat is. (Annak vizsgálatára, hogy mennyire van szó kreatív átvételről, itt nincsen módunk.) Ami tehát revelatív erejűvé teszi az írást, az a politikai-gazdasági-társadalmi háttértényezők komplex elemzése, a kölcsönhatások felmutatása. Ebben már szerepet kap a csoport működésének, az egyén és a csoport összefüggéseinek a vizsgálata.

Továbbra is a proletariátus pártján áll ugyan (ahogyan az említett előszó egy félmondatából is kicsendül, illeszkedve egyébként Fejtő könyvének szocialista perspektívájához), de a magyar népfelkelést forradalomnak tekinti, szemben az ellenforradalomról beszélő kommunistákkal. A munkástanácsok (mint afféle szovjetek) működése számára a bizonyíték, hogy itt a munkásosztály cselekvőereje nyilvánult meg.⁶³² Ráadásul úgy, hogy a magyar proletariátus az elnyomó, őket nem képviselő, szükségleteit ki nem elégítő kommunista párttal szemben egységesül, ébred öntudatra és cselekszik.⁶³³ „A rendszer ellentmondásai

⁶³¹ Sartre, Jean-Paul: *Le Fantôme de Staline*. In: *Uó: Situations VII*. Gallimard, Paris, 1965. 144-306. 249.

⁶³² I. m. 161.

⁶³³ I. m. 181.

megerősítették bátorságát és osztályérzetét.”⁶³⁴ Talán leginkább ez a fajta osztályöntudat és cselekvés a leginkább fontos Sartre számára a magyar forradalomban: a népi kezdeményezés, a lenini spontaneitás, ami azt bizonyítja, hogy alulról szerveződő törekvések is képviselhetnek forradalmi politikát. Magyarországon ez történt, amikor a szükségletek ellentmondásba kerültek a felülről meghirdetett tervvel. Ezt a fiatal Marx szellemében az elidegenedéssel kapcsolja össze.⁶³⁵ Itt jelenik meg Sartre-nál a szükséglet, ami az ember és a természet kölcsönhatásának a lényege, erre épül majd a CRD-ben a szűkösség konfliktusokat magyarázó elve. Világos, hogy Sartre szemében a munkásosztály harca a szocializmusért (mert ezt tekinti a történelem értelmének, így minden politikai cselekvés igazolójának) nem a Párt függvénye többé. Tehát *ők* nem hivatkozhatnak a szent célra, úgymint „a szocializmus vívmányainak megvédése”.⁶³⁶ A munkástanácsok Kádár általi megszüntetése is ezt igazolja: „Milyen szocializmus ez, amely le akarja rombolni a proletariátus által választott ellenőrző szerveket?”⁶³⁷ Milyen belső ellentmondások vezettek idáig? – teszi fel a kérdést.

A fő ok, hogy az elidegenedés, amely a kapitalizmusban osztályrésze a proletariátusnak, a sztálini kommunizmusban is megjelenik. Nem csak azért, mert a bürokratizálódás felcserélhető tárgyként kezeli az embereket, hanem mert a tervirányítás eltávolítja tőlük a döntéseket: alanyból eszközzé válnak, elidegenednek. A sztálinista Rákosi rendszere mint 1956 előzménye alkalmat ad az általánosításra. Mert nem a „reakciós erők”, nem diverzánsok, nem felfegyverzett emigránsok, hanem nagyrészt maguk a munkások söpörték el az önkényuralmat és szálltak szembe a szovjet hadsereggel. Ennek belső okai voltak: a kommunisták helytelen politikája, amely a rendőrállamban, az iparosításban, a téveszesítésben, a nyomorban öltött testet.⁶³⁸ Az egyik oldalon tehát a forradalmi munkásosztály áll, vele szemben pedig az azt már nem képviselő pártbürokrácia.

Kontextusba helyezve az eseményeket, a nemzetközi politikai helyzet lényegét a hidegháborús bizalmatlanságban látja. Ez pedig önbeteljesítő jóslatként működik. Az analízis ezek után egyén és csoport kapcsolatáról szervezett-szociológiai aspektust kap, számos ponton a CRD témáit vetve fel. A hierarchizált sztálini Szovjetunió bürokráciájának, a személyi kultusz kapcsán az egyéniség és a csoportegység problémájának a tárgyalása mindenképpen figyelemre méltó. Más kérdés, hogy az egybevágóságok láttán felmerül, hogy az amit a CRD-ben a társadalmi lét sartre-i ontológiájaként kapunk, nem a sztálini Szovjetunióhoz hasonló társadalmakra érvényes-e csupán? Az emberi természet (értsd: a nembeliség) szükségletei a kapitalista kizsákmányolásnak és a sztálini tervgazdálkodásnak egyként áldozatul esnek.⁶³⁹ A tömegeknek bábként való irányítása (amely csak a forradalom kezdeti szakaszában fogadható el) kapcsán a Max Weber-i racionalitáskritikát idézi meg: „Így a tömeg passzív tárgyként nem lesz tudatában a történelmi ellentmondásoknak, miközben a

⁶³⁴ I. m. 190.

⁶³⁵ I. m. 188.

⁶³⁶ I. m. 149.

⁶³⁷ I. m. 191.

⁶³⁸ I. m. 158-159.

⁶³⁹ I. m. 220-221.

vezetők a »racionális kalkulus« alapján határoznak a fejlesztésekről, a munkanormákról és az életszínvonalról.⁶⁴⁰ Ez összecseng a proletariátus eldologiasodásáról értekező Lukács soraival „a kalkulálhatóságra beállított racionalizálás elvéről”.⁶⁴¹ A proletariátus így nem alanya a történelemnek, a szocializmus építésének, csupán eszköze. A bürokráción nyugvó rendszer tehát az elidegenedés forrása a munkás számára. Mert az nem kizárólag a munkából származhat, ahogyan azt Sartre korábban is kifejtette. A tervgazdálkodás során az elvont terv megteremti a bürokráciát, amelynek tagjai szintén elidegenednek, mivel legitimitásukat a Terv adja, annak eszközeiként tekintenek magukra, a tömeg igényeire viszont csak mint akadályra. A kettő közti közvetítés – az egység megteremtése érdekében – a Párt funkciója, ennek eszközei pedig a mítoszteremtés, a propaganda.⁶⁴² Ennek fontos eleme a személyi kultusz, mert az egység megtestesítője. Az egységről szólva Sartre megint a CRD-t előlegező módon fejt ki, hogy mindenki gyanúsítható azzal, hogy nem olvad bele teljesen az egységbe, és így az egyéni különbségek szétzilálják a csoportot. (Itt már nem tömegről, osztályról, hanem általánosabban csoportról van szó, ahogyan a CRD-ben.) Ezért kell egy személy, akiben a csoport önnön egységét ünneplheti.⁶⁴³ A CRD-ben kerül majd bővebb kifejtésre, hogy azért olyan fontos tényező ez, mert minden csoport gyakorlata folyamatos küzdelem a szétesés elkerüléséért, az egyben maradásért, aminek a feltétele a tagok minél tökéletesebb integrálása, amely az egyéniség felszámolását jelenti.⁶⁴⁴ Az egyéniség és a csoport a hierarchia keretében értelmeződik: „A hierarchia minden szintjén ugyanazzal az ellentmondással találkozunk: a biológiai és mentális autonómia egyszerre jelenik meg a sokféleség elemeként és az integráció szimbólumaként; ugyanaz az egyén alantasaival szemben szintetizáló erőként, míg feletteseihez való viszonyában ennek eleven valóságát tagadva tételeződik.”⁶⁴⁵ Ennek ideológiai tükröződése (tehát nem a gazdasági alapé, hanem az emberi viszonyoké) az ember ellentmondásos felfogása a szocializmusban. A propaganda és szocialista realizmus a művészetben optimista képet fest a szocialista emberről, a diktatúra viszont eredendően önzőként, a rendszer potenciális ellenségeként, az egység megbontójaként tekint a társadalom tagjaira. A bizalmatlanság erőszakot szül: emancipáció és az állam elsorvadása (ahogyan azt a fiatal Marx képzelte) helyett az állami kényszerítés interiorizálása, a kondicionálás, az öndomesztikáció elérése a cél. Sartre itt jár a legközelebb a később kibontakozó materialis-intézményi ideológiafelfogáshoz (gondoljunk akár Althusser ideológiai államapparátusára) és Foucault-hoz, ám ez végül kifejtetlen marad nála. De hogy kompatibilis az elméletével, már ekkor is, az kétségbevonhatatlan. Bizonyítékul idézzük az ideológia – tehát az egyén-társadalom kapcsolat – szempontjából perdöntő szöveghelyet. „Az Állam, ahelyett, hogy elsorvadna, kénytelen megerősödni: elsorvadása akkor valósul meg, amikor az autoriter oktatás lévén minden kényszere interiorizálva lesz; ez nem feleslegessé válása az emberek emancipációja által, hanem azok öndomesztikációja, belső kondicionálása: nem

⁶⁴⁰ I. m. 224.

⁶⁴¹ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 326-327.

⁶⁴² Sartre i. m. 225-226.

⁶⁴³ I. m. 229., 231.

⁶⁴⁴ I. m. 232.

⁶⁴⁵ I. m. 233.

tűnik tehát el, csak a szívekbe költözik.”⁶⁴⁶ (Ráadásul a sztálini bizalmatlanság és paranoia a külpolitikában éppígy megnyilvánul.) Tehát Sartre szerint a társadalom alapját a kölcsönös bizalomnak kellene adnia, ám ezt „az abszolút Egység barbár bálványa”⁶⁴⁷ lehetetlenné teszi. Ez elvezet oda, hogy az emberek többé nem is hisznek benne, a közösség nem ismer magára és nem bízik többé a vezérben. A hiba a felülről való egységesítés leegyszerűsítő vágya: „a társadalom testének elemeit [corps social] több vertikális és horizontális integráció forrasztja egybe, az egységet a hierarchiák és a kölcsönösségek komplex sokfélesége által”.⁶⁴⁸ A dialektikus sartre-i társadalomfilozófia elemei készen állnak.

5.2. Struktúra és szubjektum

Mielőtt továbbszólnánk a CRD tárgyalására, szót kell ejtenünk Sartre másik nagy ellenfeléről, az ágencia ügyében: a strukturalizmusról. Mint láttuk, a marxizmus a dialektikus materializmussal teljesen, később erősen korlátozta a szabad cselekvés lehetőségét, emellett az egyéni gyakorlatot a társadalom, az osztály felől határozta meg. A strukturalizmus egy más jellegű holizmussal áll elő, de az egyéni ágenciával szemben szintén a determináló tényezőket hangsúlyozza a társadalomban. A nagy különbség a kettő között, hogy a strukturalizmus elveti a teleologikus történelemkép metafizikáját, hangsúlyozza az eseményt, az egyediséget. Ez a szemléletmód a marxizmussal könnyebben összeegyeztethető volt (lásd Louis Althusser és tanítványai), mint Sartre humanista szubjektumfelfogásával. (Ugyanakkor a humanizmus-vitában a hivatalos marxizmus részéről Garaudy támadta a humanizmusáért Althussert.) A háború után felnövő nemzedék számára Sartre filozófiája és eszményei egyre inkább a múltat jelentik. Racionalizmusa, mely szerint az emberi gyakorlat teljes egészében megismerhető, átadja a helyét a tudattalan átlátszatlanságát felmutató freudizmusnak. A nyelvészet mintájára a humántudományok az alany és tudata helyett a szabályt, a kódot, a struktúrát vizsgálják, amelyek meghatározzák az előbbinek a gyakorlatát. Végül a sartre-i elkötelezett univerzális értelmiségi is egyre inkább hitelt veszti a szemükben. Ez összefügg azzal, hogy a Szovjetunió háború utáni politikája a kommunizmust mint emancipatorikus programot, az ember felszabadítását diszkreditálta. A strukturalizmus az ideológiától mentes tudományos leíró módszert kínálja a kiábrándultaknak.⁶⁴⁹

Sartre és a strukturalisták vitájának lényege a jelen írás témájába vág: egyén, társadalom és történelem viszonyának eltérő megítélése képezi a fő törésvonalakat. Ezt mutatja a humanizmus-vita, és a marxizmus-vita, a Lévi-Strauss-szal, Althusserrel és Foucault-val folytatott Sartre-polémiák. Sartre a történetietlenséget és a cselekvő alany, az értelemadó ember tagadását vetette a strukturalisták szemére, és hogy evvel végső soron csak újabb polgári ideológiát szállítanak a marxizmus ellen. A strukturalisták pedig idejét múltnak tartották Sartre racionalista szubjektum- és tudatfelfogását, valamint a teleologikus

⁶⁴⁶ I. m. 235.

⁶⁴⁷ I. m. 257.

⁶⁴⁸ I. m. 259.

⁶⁴⁹ Dosse, François: *Histoire du structuralisme I-II*. Éd. de la Découverte, Paris, 1992. I. 19-25.

történelemképét. A CRD 1960-as megjelenése után Claude Lévi-Strauss 1962-ben *La Pensée Sauvage* című könyvének utolsó fejezetét Sartre műve bírálatának szentelte. Erre Sartre nem reagált, de 1966-ban a *Temps Modernes* novemberi száma *Problèmes du structuralisme* címen jelent meg, referálva Lévi-Straussról is. Miután Foucault 19. századi filozófusnak nevezte Sartre-ot, a panoptikum-ban jelölve ki a helyét, Sartre az *Arc* 1966-os Sartre-különszámában *A szavak és a dolgokat* bírálja, amiért az a történelmi reflexió lehetetlenségét igyekszik kimutatni. Egyúttal kifejezi egyet nem értését a szubjektivitás tagadásával és Althusser történelmietlenségével.⁶⁵⁰ A két fél nyilatkozatait közelebbről szemügyre véve, az látszik, hogy Sartre a strukturalizmust csak mint szélsőséges determinizmust veti el a történelem és a szubjektum vonatkozásában, amelytől később maga Foucault is elhatárolódott *A szubjektum és a hatalomban*.

Sartre a diszkontinuitást nem fogadja el a történelem működési elveként, szerinte igenis magyarázhatóak az átmenetek, és a marxizmus képes erre.⁶⁵¹ De ha jobban megnézzük történelemfelfogását, akkor rájöhethetünk, hogy nem annyira az egységes teleológia jellemzi ezt, mint inkább a folyamatos célkijelölések és értelemadások egymásra rétegződése. A Lévi-Strauss által (*Pensée sauvage*) kifejtett és aztán Derrida által (*A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*) általánosított „barkácsolástól” nem is áll olyan messze a felfogás, amely szerint „a történelem mozgása örökös totalizáció, minden ember minden pillanatban totalizáló és totalizált”.⁶⁵² Sartre kijelenti, hogy nem a strukturalizmust ellenzi, hanem a módszer túlzott kiterjesztését. A nyelvészet szintjén ő nem a szubjektum nyelvi megelőzőségével nem ért egyet, hanem a beszélő alany teljes nyelv általi elbeszéltségével. Mert a nyelv az első szinten valóban a gyakorlati-tehetetlen része, és alkalmazható rá a strukturalista leírás, ám a beszédaktusok pragmatikája ebből nem vezethető le teljesen.⁶⁵³ „Az ember szerintem is a struktúra terméke, de csak annyiban, amennyiben meghaladja azt.”⁶⁵⁴ Ezért szerinte a viszonyukat dialektikus módon kell megérteni. Az alany elfogadható a struktúra termékének a neurózisban; a szubsztanciális ént Sartre már az 1930-as években is elvetette; „az” emberben sem hisz, ahogyan már Marx is csak történelmileg-társadalmilag konkrét helyzetű emberekről beszélt – de ez nem jelentheti a szubjektivitás megtagadását. „Van alany vagy szubjektivitás, attól a perctől kezdve, amikor megjelenik az erőfeszítés arra, hogy az adott szituációt megőrizve meghaladjuk. (...) Az igazi probléma éppen a meghaladás problémája. Azért kellene tudnunk, miképpen alakul ki az alany vagy a szubjektivitás egy őt megelőző alapon a bensősítés és újrakivetítés szakadatlan folyamatában.”⁶⁵⁵ Ez a törekvés analóg Foucault uralmi eszközökre vonatkozó kutatásaival; aki maga is kijelentette később, hogy „hatalmat csak szabad

⁶⁵⁰ I. m I. 379-380.

⁶⁵¹ Sartre, Jean-Paul – Pingaud, Bernard: Jean-Paul Sartre válaszol. Ford. Miklós Pál. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus I*. Európa, Budapest, [sine anno]. 257-267. (itt: 257-258.)

⁶⁵² I. m. 265.

⁶⁵³ I. m. 259-260.

⁶⁵⁴ I. m. 262.

⁶⁵⁵ I. m. 264.

szubjektumok felett lehet gyakorolni, és csak annyiban, amennyiben szabadok”.⁶⁵⁶

A Sartre-Foucault-vita folytatásaként 1967-ben megjelennek a *Temps Modernes*-ben Michel Auriot és Sylvie LeBon cikkei Foucault ellen, akit Georges Canguilhem véd meg a *Critique* 1967. júliusi számában.⁶⁵⁷ Ezután az 1968-as francia tömegmozgalmak az ágencia tekintetében Sartre-ot igazolták: az egyének fúziós csoportokat alkotva igenis kitörhetnek a szerializációból. A nyelvi-kulturális megelőzöttség paradigmáját a tudományokban ez azonban nem hitelteleníti el. A sajtóvita elemzése kevésbé vinne előre, mint a kommunistákkal folytatott vitái, ezért nézzük a bennünket érdeklő kérdésekben a strukturalisták álláspontját.

Az antropológus és az Ember

Claude Lévi-Strauss a nyelvészeti paradigma egyik első alkalmazója volt a kulturális antropológiában. Ez maga után vonta, hogy a rokonsági, fogalmi stb. rendszerek szinkron leírását helyezte előtérbe és a szubjektumot, az egyéni gondolkodást és tevékenységet ebben a keretben értelmezte. Antropológusként Sartre művével szemben, amely egy antropológia alapjának készült, számos módszertani kifogással él; az orientalizmus előfutáraként bírálja a „primitív” társadalmak nyugati szemmel való előítéletes leírását; végül a történelem és az ember mint annak szubjektuma kerül megkérdőjelezésre. Elsőként a sartre-i dialektikus ész ellentmondásait veszi szemügyre. Sartre ingadozik a dialektikus ész két koncepciója között: egyszer szembeállítja a dialektikus és az analitikus ész mint igazat és hamisat, másszor egymást kiegészítőként ugyanúgy helyesnek állítja be mindkettőt. Az első megoldás egyrészt diszkreditálná a tudományos gondolkodást, másrészt önellentmondást takar, hiszen Sartre műve is definiál, megkülönböztet, osztályoz és szembeállít annak módszere szerint. Hiányossága a sartre-i dialektikus észnek az is, hogy nem képes megragadni a tiszta sorozatiságot. A vad gondolkodás is totalizál, számára viszont semmi, ami emberi nem marad idegen, ezért ez az alapja az igazi dialektikus észnek.⁶⁵⁸ Lévi-Strauss szerint valójában minden gondolkodás, a „primitív” is dialektikus, annál is inkább, mert szerinte ez valójában a működésben lévő analitikus észsel egyezik meg.⁶⁵⁹

Lévi-Strauss elveti azt is, ahogyan Sartre a társadalmi gyakorlatban az anyagot tehetetlenségként állítja szembe az emberrel. Eleve nem abban látja a tudomány feladatát, hogy az összetettet egyszerűbb elemekre bontsa, hanem hogy a kevésbé érthető komplexitást egy érthetőbbel helyettesítse. Ugyanígy hibás az én szembeállítása a másikkal a kényszer és az ellenállás formájában. A következő hibás szembeállítás a történelmi és a „primitív” társadalmak és megértésük dialektikájának elkülönítése. Itt már felbukkan a történelem problémája,

⁶⁵⁶ Foucault, Michel: A szubjektum és a hatalom. Ford. Kiss Attila Atilla. In: Kiss Attila Atilla et al. (szerk.): *Testes könyv II*. Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1997. 267-292. 285.

⁶⁵⁷ Dosse, François: *Histoire du structuralisme I-II*. Éd. de la Découverte, Paris, 1992. II. 106.

⁶⁵⁸ Lévi-Strauss, Claude: *Savage Mind*. Transl. John & Doreen Weightman. University of Chicago Press, Chicago, 1966. 245.

⁶⁵⁹ I. m. 251.

hiszen az „igazi” dialektika a történelmi társadalmaké, szemben az önismétlő, rövid távúval, a biológiai jellegű társadalmakéval. Lévi-Strauss ráadásul rámutat, hogy utóbbiak ilyen megközelítése újraépíti a hidat ember és természet között, amelyet Sartre oly nagy erőfeszítéssel rombolt le. Arról nem beszélve, hogy az etnográfia mégiscsak tudományosan vizsgálja ezeket a társadalmakat.⁶⁶⁰ Az eddigi érvekből látszik, hogy Lévi-Strauss azt veti el főként, ami a korai Hegel és Marx hatása a műben.

Sartre önkényes és előítéletes megkülönböztetésének okát keresve Lévi-Strauss arra jut, hogy a fenomenológiai módszer karteziánus introspekciója okozza azt a bezáródást, ami megakadályozza az adekvát antropológiai megismerést. A Cogito mindig az egyéni pszichikum része marad, akárhogy is próbálja Sartre szociologizálni azt, így csak mindent egy időtlen tudat megnyilvánulásának fog tekinteni („börtönt börtönre cserél”). Abban is, ahogyan megkülönböztet civilizált és primitív társadalmakat, az én és a mások megkülönböztetése vetül ki homályos formában. Pedig a gyakorlati-tehetetlen fogalma megfeleltethető a melanéziai animizmus nyelvének – honnan hát az ítélkező fölény? Sartre filozófiájának fő érdekességét ezért abban látja az antropológus, hogy első osztályú etnográfiai dokumentumként szolgál saját korunk, társadalmunk mitológiájának tanulmányozásához.⁶⁶¹ Kemény szavak; és ha az orientalista kritika jogosult is lehetett, az antikarteziánus indoklás túlzottan emlékeztet a hivatalos marxizmus ideológiai érveire. És valóban, itt már elvek vitájáról van szó (akár a dialektikus materializmusról, akár a strukturalizmusról, akár a fenomenológiáról van szó), és ezek tudományos érveléssel éppoly alátámaszthatatlanok, mint az ideológia vagy a hit. Ennyiben minden módszer mítosz. Nem meglepő hát, hogy a kor vitáiban a filozófiai módszertan illetve a tudományfilozófia előszeretettel keveredik az ideológia-politikai követelményekkel, amelyek aztán erkölcsi és retorikai szempontokat is beszivároztatnak a vitába, akár a személyeskedésig menően. (Lévi-Strauss írása még a pozitív példája annak, hogy lehet érvekkel is vitázni, de a fojtott indulat azért itt is érezhető.)

Lévi-Strauss elveti a dialektikus és az analitikus ész megkülönböztetését, ez szerinte anyag és élet bergsoni szétválasztására épül. Tehát Sartre elmélete rossz, annak ellenére, hogy a jelenbeli vagy a múltbeli társadalmi gyakorlatban zseniálisan képes megragadni a dialektikus mozgást. Ennek oka az is, hogy a „totalizációt” a bölcsek kövének tekinti. Ám a számára, és nyilván sok történésznek, szociológusnak, pszichológusnak újdonságot jelentő fogalom Malinowski óta az antropológiában mindennapos, ám korántsem old meg mindent. – írja Lévi-Strauss, némileg kioktató hangnemben.⁶⁶² Hozzáteszi: a progresszív-regresszív módszert az antropológusok régóta használják, csak éppen nem rekednek meg az első fázisnál, merthogy itt megismételt mozgásról van szó, a másodikban az elért jelentésteli totalitást be kell illeszteni a többi közé és így pillantani meg új horizontokat.⁶⁶³ Sartre (és Lukács) késői munkásságával kapcsolatban a társadalomelmélet terén valóban felvethető a kompetencia kérdése. A társadalomtudományok fejlődése ellehetetlenítette a filozófia szintetizáló, a szaktudományoknak is irányt mutató szerepét. Lukáccsal ellentétben Sartre erre

⁶⁶⁰ I. m. 248.

⁶⁶¹ I. m. 249.

⁶⁶² I. m. 250.

⁶⁶³ I. m. 252.

ráébredhetett, ezt jelzik a be nem fejezett vállalkozások, majd az írással való felhagyás.

A történelem problémáját felvetve Lévi-Strauss tisztázandónak tartja, hogy mit is ért Sartre a fogalom alatt. Az emberek által tudattalanul alkotott történelmet? Az embernek a történészek által tudatosan megalkotott történelmét? Az emberi történelem filozófiai értelmezését? A történészek történelmének interpretációját? Mindig nézőpont kérdése, hogyan látjuk és írjuk a történelmet. Mivel végtelen számú ilyen részleges totalizáció lehetséges, ezért választanunk kell. Vagy lemondunk ezek totalizálásáról, vagy mindegyiket egyenrangúnak ismerjük el, de objektív, egyetlen értelme nincs a történelemnek. Ettől még tudomány, mert van kódja: a kronológia. De csak ennyiben objektív tudomány.⁶⁶⁴ Aki mégis egyetlen történelemről beszél, az mítoszként használja ezt, mint Sartre is. Ennek értelmében az Ember mint a történelem központi szubjektuma sem létezik. A történetírás narratív szemléletét Sartre természetesen nem fogadhatta el, bármennyire mítosznak nevezte annak idején ő maga is a dialektikus materializmust. Az egyéni szabadság fenntartása mellett azonban neki is szüksége van erre a mítoszra, hiszen ebben a meggyőződésben látja a társadalmi progresszió, az emancipáció zálogát. Világos, hogy filozófiai művébe belekeveredett a normatív hang, a mindenkori elnyomottak és elidegenítettek szent ügye. Merthogy különben a CRD mint társadalomelmélet a folyamatos változást, a jelentésadás és interiorizálás folyamatát hangsúlyozza a csoportdinamikán belül is, a történelem értelme idegen test, ideológiai mozzanat.

A marxista strukturalizmus

Louis Althusser a CRD megjelenésével egy időben kezdi írni első jelentős könyvét (*Pour Marx*, 1965), amelyben ő is a dialektikus módszert, tehát a marxizmust próbálta megújítani. Megközelítése viszont ellentéte a sartre-inak: az etikai-antropológiai helyett ő tudományelméleti alapon az anti-humanizmust hirdeti. Ennek megfelelően egyetért Lévi-Strauss-szal abban, hogy a történelem olyan folyamat, amelynek nincsen sem alanya, sem célja. 1964-es *Freud et Lacan* című írása a marxizmust a lacani pszichoanalízis irányában nyitja meg, vagyis támadást indít a tudatos-egységes szubjektum ellen; átveszi a túlmeghatározottság, a sűrités és az eltolás fogalmát is. Az ember nem alany, individualitását az adja, hogy része a struktúrának. Így a történelemnek sem lehet alanya, az egy alany és cél nélküli folyamat. Ez váltja ki az 1965-66-os marxizmus/humanizmus vitát: Roger Garaudy, Lucien Sève és más humanista marxisták támadásait.⁶⁶⁵ Althusser később, 1974-ben önkritikát gyakorolt korábbi strukturalizmusa túlzott szcientista formalizmusa fölött. Azt a tételt, miszerint a történelemnek nincs alanya, már az alábbiakban tárgyalásra kerülő *Válasz John Lewisnak* című szövegben árnyalta.

Szcientista marxizmusa *A tőke* újraolvasásakor (*Lire le Capital*, 1965) a fiatal Marx hegeliánus-humanista felfogásától (az ideológiától) próbálja megtisztítani a marxizmus módszerét (a tudományt), Foucault-hoz hasonlóan Gaston Bachelard episztemológiai törés-fogalmát használva. Althusser szerint csak az

⁶⁶⁴ I. m. 258.

⁶⁶⁵ A vitáról ld. Farkas Géza: Louis Althusser ideológia- és történelemelmélete. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/3-4. 426-473. 442-451.

1845 utáni Marx az autentikus, mert már nem az emberi lényegre alapítja a politikát és a történelmet, elhagyja a humanizmust, a szubjektumot és az elidegenedést. A helyes útra eszerint akkor tért rá, amikor a társadalmi alakulat, a termelőerők és a termelési viszonyok fogalmi hálójában kidolgozza a történelem tudományos elméletét.⁶⁶⁶

Althusser ideológiával, ideológiai államapparátusokkal kapcsolatos kutatásairól szólunk a témát tárgyaló fejezetben. Itt most érdekesebb a szubjektum- és történelemkonceptiója, amely az egyik kiindulópontja lett Derrida poszt-strukturalizmusának is. Nézzük, milyen volt ez a felfogás a viták idején, és hogyan változott a későbbiekben.

Althusser az először 1963-ban megjelent *Marxizmus és humanizmus* című tanulmányában kifejti, hogy miért nem ért egyet a „szocialista humanizmus” fogalmával, és a humanista marxista irányzatokkal. Véleménye szerint a marxizmus és a szocializmus tudományos módszer illetve fogalom, a humanizmus viszont ideológiai, vagyis nem lehet a megismerés eszköze. (Az ideológia abban különbözik a tudománytól, hogy a gyakorlati-társadalmi funkció van benne túlsúlyban az elméletivel szemben.) A keveredés oka az, hogy Marx csak 1845 után jutott el a tudományos módszerhez, előtte ő maga is humanista volt. Ez a humanizmus nála először liberális-racionalista formában van jelen: eszerint a szabadság és az ész az ember lényege, tehát a történelem értelemalapja. 1842-45 között pedig Feuerbach közösségi humanizmusának hatása alatt állt.⁶⁶⁷ Az ember nembelisége már nem az ész és a szabadág, hanem a közösségiség felől kerül meghatározásra. A politikával és a történelemmel kapcsolatos fő probléma pedig az elidegenülés. 1845 után viszont Marx maga is ideológiának minősíti a humanizmust, szakít mindenfajta filozófiai antropológiával, történelemelméletét a társadalmi alakulat, a termelési viszonyok, a termelőerők fogalmaiból vezeti le. Ebben már nincs helye az emberi természetnek, az emberi lényeknek, sem a szubjektumnak és az empirizmusnak (az emberi lényeg idealizmusa együtt jár a szubjektum empirizmusával).⁶⁶⁸ „Röviden szólva, a feuerbachi »gyakorlat« »ideologikus« és egyetemes fogalmát Marx a differentia specificák konkrét felfogásával helyettesíti, ami lehetővé teszi, hogy minden sajátos gyakorlatot a társadalmi struktúra *differentia specificái*ban helyezzünk el.”⁶⁶⁹ A marxizmusnak tehát az elméleti antihumanizmus a helyes útja: csak ez vezethet Althusser szerint a világ tudományos megismeréséhez és megváltoztatásához. Ezután a történelemmel kapcsolatban levonja a következtetést: „a történelem »szubjektumai« adott emberi társadalmak”.⁶⁷⁰

A *Lire le Capital* rögzíti az antihumanizmus és az antihistoricizmus álláspontját: „a marxizmus éppoly kevésbé valamiféle historicizmus, mint holmi humanizmus.”⁶⁷¹ Majd feltárja ennek a Marx-értelmezésnek a történeti képződmény voltát, ami alkalmat ad neki az elhatárolódásra a mechanikus

⁶⁶⁶ Dosse, François: *Histoire du structuralisme I-II*. Éd. de la Découverte, Paris, 1992. I. 352-353.

⁶⁶⁷ Althusser, Louis: Marxizmus és humanizmus. Ford. Gerő Ernő. In: *Uő: Marx – az elmélet forradalma*. Kossuth, Budapest, 1968. 57-78. (itt: 59-61)

⁶⁶⁸ I. m. 63-65.

⁶⁶⁹ I. m. 66.

⁶⁷⁰ I. m. 68.

⁶⁷¹ Althusser, Louis: A tőke tárgya. Ford. Gerő Ernő. In: *Uő: Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 15-50. 15.

materializmus ökonomizmusától és az ennek ellenhatásaként keletkezett humanista marxizmus historicizmusától is. A nyugati marxizmust támadva tulajdonképpen a hivatalos marxizmus profilját szeretné strukturalistára szabni, amely ugyan szcientista, de még így is osztozik a nyugati verzió humanizmusában. Az abszolút historicistaként elmarasztalt Gramsci szerint ott hibázott, hogy „a történelmi materializmus kifejezésnek, amelyen csupán a történelem tudományos elmélete értendő, kettős értelmet tulajdonított: számára egyidejűleg jelenti a történelmi materializmust és a marxista filozófiát”.⁶⁷² Vagyis összeolvastja a történelemelméletet és a dialektikus materializmust, ahelyett, hogy külön diszciplínákként kezelné ezeket, ezzel a marxizmust megfosztja tudomány jellegétől. Ez a kritika ugyanúgy érvényes a hivatalos marxizmusra, mint Sartre-ra is, és valóban éles elméjűen mutatja ki ezek ideológiai mozzanatát. Más kérdés, hogy kiiktatható-e ez, az ő szándékának megfelelően. Althusser külön is kitér Sartre-ra és a CRD (illetve *A módszer kérdései*) kapcsán szól hegelianus historicizmusáról, amelyet a totalizáció és az egységes praxis fogalmi bizonyítanak.⁶⁷³ Különösen veszélyesnek tartja a termelési viszonyok emberi viszonyokként való kezelését, mert ezáltal a marxizmus visszacsúszik a Marx előtti felvilágosodás diskurzusába, amelyben a történelem az emberi természet átalakításának a folyamatoként jelenik meg.⁶⁷⁴ Az újítás csupán annyi, hogy az emberi lényeket a proletariátusba helyezik; márpedig az ilyen hegeli marxizmusnak lehettek politikai előnyei, de az elméletet voluntarizmussal fertőzik meg.⁶⁷⁵ Többek között, de legfőképpen Sartre-ra céloz, akivel szemben az osztályszempontú kritikát is beveti, tanúbizonyosságot téve arról, hogy csak „a” marxizmust kívánja szigorúan tudományossá tenni, saját marxista beszédmódját nem. Idézzük értékelését Sartre-ról és a CRD-ről. „Ez a historicista humanizmus például elméleti kezességül szolgálhat polgári vagy kispolgári származású értelmiségieknek, akik (...) felvetik a kérdést, vajon teljes jogú, aktív részesei-e ők a történelemnek, amely – ezt maguk is tudják, vagy tartanak tőle – rajtuk kívül valósul meg. Talán ez Sartre legmélyebb kérdése. (...) Sartre meg szeretné győzni önmagát, hogy a korunk embertelen történelmében valóban játszhat valami szerepet (...) a »dialektikus ész« révén, amely minden (elméleti) ésszerűséget és minden (forradalmi) dialektikát egyetlen transzcendentális forrásra, az emberi projektumra, az emberi tervre vezet vissza.”⁶⁷⁶

1972-ben Althusser *Válasz John Lewisnak* című írásában alaposabb strukturalista elméleti elvekkkel támasztja alá ítéletét, és a humanizmusnak a fenti szövegben kevésbé tárgyalt fogalmát is megvilágítja. Mindeközben mérsékelt hangot üt meg a történelem és a szubjektum kérdésében: nem tagadja a létüket, csak a szubsztanciális felfogásukat. „Az ember alakítja a történelmet” kijelentést több okból is hibásnak tartja, ebből indul ki. Ki az „az” ember, aki csinálja? Hogyan képes Istenként teremteni a történelmet, különösen úgy, hogy maga is benne van? Lewis sartre-iánus megoldása nem elégíti ki, vagyis hogy az ember szabadsága segítségével képes transzcendálni a helyzetét. „Kis sartre-i isten, aki mindig »helyzetben« van a történelemben, akiben megvan az a

⁶⁷² I. m. 30.

⁶⁷³ I. m. 38-39.

⁶⁷⁴ I. m. 42-44.

⁶⁷⁵ I. m. 46.

⁶⁷⁶ I. m. 48.

hallatlan erő, hogy minden helyzetet »meghaladjon« és minden »helyzetben«, minden kényszerűségen úrrá legyen, hogy legyőzze a történelem valamennyi akadályát, és biztos léptekkel haladjon az ember szocialista forradalmának napfényes jövője felé: az ember lényege szerint *forradalmár állat*, mert *szabad állat*.⁶⁷⁷ A gúnyos hang itt már egyértelműen Sartre-nak szól, akinek a transzcendálni-meghaladni kifejezését a platóni és a hegeli transzcendencia jelentésével hozza kapcsolatba. A gátlástalan csúsztatás szükséges is, hogy idealistának nevezhesse azt az elméletet, amely az adott helyzetből indul ki, és a szabadságot abból eredezteti, hogy az ember el tud képzelni mást, jobbat, sőt tervet is szokott szőni e célból. Persze lehetséges, hogy Sartre csupán magából indul ki, és általánosítását Althusser kikéri magának: ő nem rendelkezik képzelőerővel, nem törekszik helyzete jobbítására, stb. Ez bizonyítaná, hogy Sartre valóban a transzcendentalizmus hibájába esett. Komolyra fordítva a szót, visszatérve Althusser valódi érveire: Sartre-ral a kispolgári szabadság ideológiája fertőzte meg a marxista filozófiát.⁶⁷⁸ A vitairat hangneme eltakarja a szerző elméleti indokait, ezeket a cikkből ki is hagyta, de megjegyzésekként a kötetben való kiadáskor csatolta. Ebben már tisztázza, hogy azért minősíti polgári ideológiának az Alanyt, a Szubjektumot, mert az Eredet, a Lényeg, az Ok, a Központ idealista kategóriáit testesítik meg a szemében.⁶⁷⁹ A felvilágosodás Embere, az emberi nem a Szabadság elvont fogalmával társult, Husserl transzcendentális alanya pedig Sartre-nál szintén az Emberiség Szabadágával mosódik össze, csupán megsokszorozva a transzcendentális alanyokat. „Márpedig ennek az álláspontnak – amely a kanti kategóriákat leszállítja nem is valamely antropológiai filozófia (Feuerbach), hanem filozófiai pszichológia szintjére – nemcsak semmi köze nincs a marxizmushoz, de valóságos elméleti bűvészműtávként, amelyet a gyakorlatban sem végiggondolni, sem tartani nem lehet. Elég csupán elolvasni *A dialektikus ész kritikáját*, amely beígéri a soha el nem készült Etikát, hogy meggyőződjünk erről.”⁶⁸⁰ A szubjektivitás szerepének különböző megítélése mellett talán egy, az eltérő módszerekből eredő félreértés is meghúzódik a bírálat mögött. A Lényeg, a szubsztanciális felfogás ugyanis abban az értelemben, ahogyan Althusser érti, nem jellemző a szabadságban és a szituációban az egyediséget látó Sartre-ra. A fenomenológus lényegiségeket vizsgál: ha elvetjük is módszere objektivitását, akkor sem azonosíthatjuk azonban ezeket a lényegeket holmi transzcendens Lényegekkel. Más dolog a történelemmel és az ágenciával kapcsolatos vita: ott az ideológia és a filozófia keveredése jogos észrevétel, ahogyan az egész marxizmusra vonatkozóan az. A finomított althusseri történelemelmélet szerint „az ember” helyett a tömegek, vagyis a proletariátus „alakítja” (vagyis nem csinálja) a történelmet, aminek a valódi hajtóereje az osztályharc, amelynek háttere a termelőerőknek és a termelési viszonyoknak a konkrét egysége. „A történelem hatalmas, mozgásban lévő természeti-emberi folyamat, amelynek hajtóereje az osztályharc. A történelem folyamat – olyan

⁶⁷⁷ Althusser, Louis: Válasz John Lewisnak. Ford. Gerő Ernő. In: *Uő: Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 170-196. 175.

⁶⁷⁸ I. m. 176-177.

⁶⁷⁹ I. m. 193.

⁶⁸⁰ I. m. 195.

folyamat, amelynek nincs alanya.”⁶⁸¹ A munkásosztály alanya a történelemnek, de nem mint középpontja, csak mint egyik tényezője: „a konkrét emberek alanyok a történelemben, (...) de a történelemnek *nincs Alanya*”; „aktív szerepet játszanak (...) mint a társadalmi gyakorlat különféle formáinak hajtóerői (...) de nem »szabad« és »konstitutív« alanyok” – magyarázza Althusser a megjegyzésekben.⁶⁸² Ez a kompromisszumos determinizmus fog elvezetni az ideológiai államapparátusok elméletéhez, amely a frankfurtiak totális igazgatottságát idézi. Sartre és később Foucault viszont az ágencia, a szabadság mellett foglaltak állást, miközben legalább ilyen elmélyülten tanulmányozták más rendszerekben a kondicionáló tényezőket.

Panopticon és panoptikum

Michel Foucault történelem- és emberképét a nietzschei metafizikakritika határozta meg. *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című írásában az esemény-szerűség, az egyediség és a megszakítottság, testiség, a heterogenitás fogalmi keretében tárgyalja, az eredet/származás megkülönböztetés mentén, a történelem és az ember fogalmát. A genealógia a hagyományos történelemmel szemben, „az ideális jelentések és zűrzavaros teleológiák metatörténelmi kifejtésével szemben foglal állást”.⁶⁸³ A dolgok és az ember változatlan lényegének kutatásával szembehelyezkedve a genealógus abból indul ki, hogy „semmiféle lényegük nincs, vagy lényegüket lépésről lépésre tőlük idegen erők ülepítik rájuk”. Így az embernek sem érdemes a lényegét keresni, sem az észben, sem a szabadságban. Minden ilyen metafizikus törekvést értelmetlenné tesz az, hogy nincsen örök igazság, nincsen abszolútum.⁶⁸⁴ Nincs szubsztanciális Én, csak heterogén összetevők változtatható halmaza. „A test: az események lenyomatának felszíne (jóllehet a nyelv rögzíti és az eszmék oldják fel ezeket az eseményeket); a test a szubsztanciális egységként tételezett Én felbomlásának központi helye (...)”⁶⁸⁵ Ez a premarxista Sartre tudatfelfogásával akár konvergálhatna is, ami a leíró, fenomenológiai írásokat illeti, elég ha *Az Ego transzcendenciájára* gondolunk, vagy az irodalmi művek közül az *Egy vezér gyermekkorára*, és természetesen *Az Undorra*. Ezekben a tudatot nem lakja senki, illetve aki az éntudat és az énkép kívülről alakított, a kontingencia középponti szerepet tölt be. A testtel kapcsolatban ugyan már Merleau-Ponty is hiányosságokat észlelt, de véleményem szerint nem ez az összeegyeztethetlenség forrása. Talán még csak nem is az önmagának áttetsző tudat racionalista képzete. Ez ugyanis számot vethetne a heterogenitással is. Az egzisztencializmus akkor vált szubsztancialistává és metafizikus evolucionistává, amikor praxisfilozófiává vált, és normatív-erkölcsi szempontokat leíró köntösben prezentált. Ez a fenomenológiai leírással sem fér össze, és sem az ontológiának, sem a filozófiai antropológiának nem feladata. Valószínűleg ezért fordult Sartre a társadalomfilozófia felé: ebben könnyű egyesíteni a társadalomelméletet (a társadalom ontológiáját)

⁶⁸¹ I. m. 183.

⁶⁸² I. m. 191.

⁶⁸³ Foucault, Michel: *Nietzsche, a genealógia és a történelem*. Ford. Török Gábor. *Új Írás*, 1991/10. 61-72. 61.

⁶⁸⁴ I. m. 62.

⁶⁸⁵ I. m. 65.

és az ember emancipációjának a programját. Természetesen a marxizmus metafizikája adta ehhez a döntő lökést. Mindenesetre azt gondolom, az eddigiek nem állnának szöges ellentétben Sartre gondolkodásával, ha zárójelezzük a marxista hatást.

A szabadság mint ágencia tagadását azonban már nem csak ezért utasította el, hanem éppenséggel a kierkegaardi szingularitás jegyében, hiszen ezért vetette el a dialektika determinista felfogását. Ez azért érdekes, mert az egyediség a másik félnek is adu a kezében. A kettőt összevetve úgy tűnik, hogy a sartré-i egyediség úgy viszonyul a genealógiához, ahogyan dialektikafelfogása a hivatalos marxizmuséhoz. Vagyis a történelem mint egységes, célirányos folyamat könnyebben elhagyható belőle, mint az ágencia szabadsága. A „megjelenésnek” bizonyos erőviszonyok működéseként, harcaként való felfogása összeférne a sartré-i dialektikával, ha nem küszöbölné ki az egyén általi szándékos hatásgyakorlást és ezáltal az emberiség emancipációjának a lehetőségét.⁶⁸⁶ Sartre számára ezért elfogadhatatlan a szabadság és a haladás fogalmainak konstruktivista megközelítése. Filozófiájával nem ellentétes; eszményeivel igen, és az eszményeknek szilárd pontokra van szüksége, amelyek hiányáért kapott az ő egzisztencializmusa éppen elég kritikát. Mielőtt filozófiáját eszményeihez igazította, még a *Materializmus és forradalomban* is közel állt Nietzschéhez, aki „bírálta a történelem azon formáját, amely ismét bevezeti (és még mindig feltételezi) a történelem feletti szempontot; azt a történelmet, amelynek az a szerepe, hogy egy önmagába zárt totalitásba belefoglalja az idő végre redukált sokféleségét.”⁶⁸⁷ Ezért Sartre filozófiájával akkor bánunk méltón, ha elkülönítjük benne az egymást aláásó filozófiai és ideológiai mozzanatot, hogy láthatóvá váljanak mindkettő értékei. Sartre az első szempontból kielégíti a genealógussal szembeni követelményt, amely szerint „fölismeri, hogy mindennemű támasz és eredet nélkül élünk milliárdnyi véletlen esemény közepette”. Csakhogy az értelem hiányából az értelemadás szükségességére következtet, ezért kielégít egy másik követelményt is: „nem fél attól, hogy perspektivikus tudás lesz (...) egy bizonyos pontból szemléli az összefüggéseket, az értékelés bevallott szándékával.”⁶⁸⁸ Ez teremti meg filozófiája ellentmondását és egyben cáfolja vele kapcsolatban a társadalmatlan individualizmus vádját: azért válik nála metafizikussá a normatív szándék, mert befolyásolni akar, közösként akarja elfogadtatni a terv értelmét, célját. „A marxizmus nem megmerevedett rendszer, hanem feladat, terv, amelyet teljesíteni kell.” – mondja az emberről, a struktúrák meghaladójáról szólva.⁶⁸⁹ Azt azonban hogy nem volt igazi „történész”, azaz 19. századi filozófus, az mutatja, hogy a történelem értelméről szóló könyvét a metafizikával, a lezárt totalitással konfrontálódva nem fejezte be végül, ahogyan az igazság problémájáról szóló *Vérité et existence-t* is kéziratban hagyta.

Ha Foucault *Nietzsche, Freud, Marx* című szövegéből indulunk ki, azt mondhatjuk, hogy Sartre nagyon is modern hermeneuta volt, vagyis tisztában volt az interpretáció elsőbbségével a jelekhez képest, és azzal is, hogy mindig újra kell kezdődnie. A szabadságról, a választásról és a tervről alkotott

⁶⁸⁶ I. m. 65-66.

⁶⁸⁷ I. m. 67.

⁶⁸⁸ I. m. 68-69.

⁶⁸⁹ Sartre, Jean-Paul – Pingaud, Bernard: Jean-Paul Sartre válaszol. Ford. Miklós Pál. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus I.* Európa, Budapest, [sine anno]. 257-267. 266.

elképzelései mind ezt támasztják alá. Marxhoz is az vezette el, hogy mindkettejük számára egybeesett a világ interpretálása és megváltoztatása. Ennek azonban, ha hatékony közös cselekvésben akar megnyilvánulni, feltétele (de legalábbis kiváló eszköze), ha az interpretációt valóságnak állítják be. A metafizika tehát mint propagandaeszköz lopózik be az elméletbe – ha filozófiájuk kontemplatív volna, akkor valószínűleg mentes lenne ettől. Sartre nem rögzített jelentésekből indult ki, hanem folyamatos jelentésadásból; eredendően tehát evidensnek veszi, hogy „nem azt interpretáljuk, ami a jelentettben van, hanem alapjában véve azt, *kié* az interpretáció”.⁶⁹⁰ És éppen ez a panoptikumon kívüli szemlélet szüli meg az univerzális értelmiségi 19. századi alakját, mintegy az interpretációt hitelesítendő.

Korábban már utaltunk arra, hogy Mark Poster is a két gondolkodó érintkezési pontjait emeli ki, Foucault 1968 utáni korszakát vizsgálva. Először is a maga módján Sartre is feszegette fenomenológiájával a kartezianizmust mint ismeretelméleti és ontológiai keretet.⁶⁹¹ Azután, bármennyire is idealistának tartották a strukturalisták, valójában szubjektumfogalmát Foucault-hoz hasonlóan konkretizálni próbálta. Fenomenológiai tudatfelfogása maga után vonja, hogy elveti a racionális szubjektum mint metafizikus középpont eszméjét, ehelyett a világban-benne-lét módján, viszonyként gondolja el, egész pályafutása során. A szubjektum számára a jelentések középpontja, és ennek husserli megközelítését próbálja meghaladni a társadalmi és történeti kategóriákkal.⁶⁹² Mert az 1970-es években már Foucault is belátta, hogy szubjektumelméletre szükség van, csupán nem időtlen, változatlan, transzcendentális formában. Sartre késői munkássága a megélt vizsgálatával pontosan erre irányult.⁶⁹³ Nietzsche-érdeklődésük is közös pont, Sartre-nál hatása a fenomenológiai módszer megismerése előtt volt erős. Az elidegenedés problémája Foucault gondolkodásában is előtérbe kerül, sőt a hatalom, a nyelv és az ész kapcsolatát vizsgálva Poster szerint ugyanazt mondja az ész történetiségéről nietzschei módon, amit Sartre és Marcuse hegelimarki alapról.⁶⁹⁴ Ahogyan a nyugati marxizmusban a termelési módról a mindennapi életre és az emberi viszonyokra tevődött át a hangsúly az elidegenedést tárgyalva (Sartre CRD-je és Lefebvre *Critique de la vie quotidienne*-je a legnagyobb szabású vállalkozások e téren), úgy Foucault is a hatalom technikáit a különböző diskurzusokban és gyakorlatokban ragadja meg.⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Foucault, Michel: Nietzsche, Freud, Marx. Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum* 1992/3. 157-171. 164.

⁶⁹¹ Poster, Mark: *Foucault, Marxism & History. Mode of Production versus Mode of Information*. Polity Press, Cambridge, 1984. 3.

⁶⁹² I. m. 27.

⁶⁹³ I. m. 4.

⁶⁹⁴ I. m. 10.

⁶⁹⁵ I. m. 17-18., 26.

6. A CRD ÉS FOGADTATÁSA

6.1 A módszer kérdései

Sartre 1957-ben fejt ki saját dialektikáját és így viszonyát a marxizmushoz, a *Temps Modernes*-ben közölt cikkeiben. Ezeket egyesítette 1960-ban a CRD előszavaként. Nem tartjuk szükségesnek részletezni a gondolatmenetet, megelégszünk a főbb állítások áttekintésével. Sartre célja egy olyan egzisztencialista marxizmus, amely az egyén, a szubjektivitás nézőpontját nem rendeli alá egyoldalúan a társadalomról és a történelemtől alkotott hipotéziseinek. Az univerzalizáló és totalizáló sémák valóságidegen abszolút idealizmust hoznak létre, ezt példázza Lukács pánoobjektívizmusa.⁶⁹⁶ Ezt a megmerevedett, az élettől eltávolodott marxizmust vezetheti vissza az egzisztencializmus a konkrét emberi valósághoz, érvényesítve Kierkegaard törekvését, aki egyénként nem kívánt fogalom lenni a hegeli rendszerben. Sartre nem említi ugyan név szerint Max Weber, de az ő megértő (a módszerre utal Sartre) szociológiája is arra törekszik, hogy a kauzális magyarázat *mellett* a szubjektum belső mozgatórugói felől is érthetővé tegye a cselekvést. (A megértő szociológia hatását a *Théorie des ensembles pratiques* kapcsán tárgyaljuk bővebben.) Utal viszont Heisenbergre, aki kimutatta, hogy a kísérletező is része a kísérleti rendszernek. Sartre ugyan elfogadja, hogy a történelem motorját a gazdasági ellentmondások adják, de nagyobb hangsúlyt kíván fektetni arra, hogy az emberek maguk alkotják történelmüket. Vagyis olyan történelmi materializmusban gondolkodik, amely lemond a szükségszerűségről mint magyarázó elvről.

Ez úgy lehetséges, ha a történelmet mozgó és dialektikus totalizációnak fogjuk fel, nem tételezünk egy külső-objektív nézőpontot implikáló lezárt totalitást. Amikor Sartre az elidegenedést egy eszméből levezethetetlennek tartja, akkor Marx praxisalapú Hegel-kritikáját fordítja a marxizmus ellen. Ezzel ellentétes a természetnek tulajdonított dialektika és ennek visszatükrözés általi megismerése. A német szellemtudományi iskola nyomdokain haladva, Sartre megkülönbözteti a természettudományos módszert (az analitikus észet) az ember megértésére alkalmas dialektikus észetől: az egyik izolált tények sorozataival és

⁶⁹⁶ Sartre, Jean-Paul: A módszer kérdései. Ford. Nagy Géza. In: *Uő: Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 1976. 95-282. (itt: 116-119.)

a mechanikus kauzalitással foglalkozik, míg a másik az emberre jellemző totalitással, illetve totalizációval, annak kölcsönös-dialektikus viszonyaival.

Sartre leszögezi, hogy a történelmi események nem vezethetők vissza közvetlenül a termelési viszonyokra: „a konkrét emberek, közvetítő közegével, mediációjával kell számolnunk”, beleértve ebbe környezetükből, az ideológiából és a politikából őket érő hatásokat.⁶⁹⁷ Ezek tanulmányozása a szociológia és a pszichoanalízis eszközeinek bevonásával lehetséges csak. Az általános módszertani keretre pedig Henri Lefebvre regresszív-progresszív módszere szolgáltat példát. Ez alapján kidolgozható az egyén és a társadalom közötti közvetítések hierarchiája, kezdve a személyiség kialakulásától a családi környezetben. Ez után lehet az emberi viszonyokat vizsgálni, a különböző (munkahelyi, lakóhelyi) csoportokhoz tartozást. Ez a strukturalista-funkcionalista módszer genetikussá tétele. Így feltérképezhető az egyént körülvevő társadalmi mező, és csak ebből lehet eljutni az osztályhoz. (Sartre csak a metafizikusan felfogott osztályelméletet tagadja.)

A történelem Sartre számára tehát nem előre megírt történet, hanem folyamat: az értelmezéstől függő alakítás folyamata. Az egyéni értelemadások és az ezekre épített tervek jelentik a praxist, de a lehetőségek mezejét mindig meghatározza a társadalmi és történelmi szituáció valósága. (Nincs szó elvont szabadságról, absztrakt lehetőségről.) Ezek kölcsönhatásában próbálja mindenki meghaladni az adott szituációt, és ebből közös projektum talán kialakítható az emberek tudatosodásával, de előzetesen nem feltételezhetünk ilyet (ellentétben az osztályharc elméletével). A terv általi meghaladás, a praxis az interiorizációval kezdődik, ezt követi a reexteriorizáció. Ezt a kölcsönhatásos szemléletet sok értelmező egyoldalúvá (szubjektív idealistává) torzította, ezért lássuk, mit is mond erről Sartre. „A praxis az interiorizáció révén valójában átmenet az objektívbe; a projektum mint az objektivitásnak az objektivitás felé mutató szubjektív meghaladása és mint a környezet objektív feltételei, valamint a lehetőségek mezejének objektív struktúrái között feszülő híd, önmagában véve jelenti a szubjektivitásnak és az objektivitásnak, a tevékenység e sarkalatos meghatározottságainak mozgó egységét.”⁶⁹⁸ Sartre kiemeli, hogy csak ez a koncepció teszi lehetővé az ember alkotóképességét, a cselekvés által az adott meghaladását, vagyis a történelmet.

Sartre dialektikája tehát a hermeneutika alapállását fogalmazza meg közösségi szinten. A zárt totalitással a kész, örök jelentést veti el, amivel szembeállítja totalizáció folyamatos nyitottságát. A heideggeri koncepció létmegértési mozzanata úgy lesz közösségi, hogy a cselekvésen keresztül a totalizáció egyben társadalomelméleti síkon is alapfogalom: az egyéni és a közösségi praxis viszonyát jelöli. Ez alapján a csoportdinamika feltárása a történelem értelme vonatkozásában is a kész értelmet a folyamatosan közösségileg adandó értelemmel cseréli fel. De a közösség minden formában egyénekből tevődik össze, akik mindannyian óhatatlanul értelmeznek. Ezáltal Sartre nem csak az egyén szintjén találja meg a kontingencia „meghaladását”, mint *Az Undorban* (az önreflexív zárlat az alkotást a regénybeli létértelmezéssel kapcsolja össze), hanem társadalmi szinten is. Az egyéni nézőpontot megtartva nem csak az egyéni dimenziót haladja meg, hanem saját történelmi metanarratíváját is az

⁶⁹⁷ I. m. 137.

⁶⁹⁸ I. m. 194-195.

ember felszabadításáról. Pesszimizmus ez, fatalizmus? Nem feltétlenül: a szűkösség és az elidegenedés teljes és végleges megszüntethetlensége adottság, de a csoport közössége, ha átmenetileg is, orvosolja az egyén magányát. Az ember felszabadulásának kora nem jön el, de minden egyes ember része lehet fúziós csoportoknak. Emlékezzünk az *Exisztencializmusra*: annak állítása, hogy az ember magára van utalva, nem pesszimizmus. Szabadság, megvalósítandó feladat, annak minden bizonytalanságával és szorongásával. Ez az önmegvalósítás a fúziós csoporttal közösségi dimenziót kap. A történelem „értelme” pedig alakításában rejlik, ami csak akkor lehet meghaladás, ha egyéni értelemadásokra épül, és csak akkor lehet hatékony, ha ezek csoportértelemmé válnak. A meggyőzés, a konszenzus ehhez elengedhetetlen, bár ennek kifejtésével Sartre adós marad. A kultúra, az ideológia, és a demokratikus párbeszéd kérdésköre (Habermas, Rorty) az, amivel gondolatilag ki kell egészíteni a CRD-t: ez az a közvetítés, amit Sartre keresett.

A Frankfurter Iskolával összevetve azt is mondhatjuk, hogy Sartre a totálisan igazgatott világ alternatíváját, a szabadság lehetőségét keresi az egyéni praxisban, egyben előképül szolgál Adorno *Negative Dialektikájé*hez. A hatás nem bizonyított, de 1966-ban megjelent könyvén Adorno a CRD megjelenése után kezdett dolgozni. Mindkettőjük törekvése az egyéni értelmezői gyakorlatra alapozni a nem-azonosság dialektikáját, amely kiküszöböli az teleologikus jelleget és az előre adott abszolútumot a gondolkodásból. (Van egy látszólag mellékes párhuzam is: mindkét egyébként jó tollú szerző műve túlbonyolított, alig olvasható: ez jelzi, mennyire újszerű és nehezen letisztázható volt elméletük önmaguk számára is.) Megállapítható, hogy Adorno esztétikai megközelítése jóval nagyobb sikert aratott. Sartre esetében valószínűleg a megértő szociológia beépítése csak a kortárs marxizmus számára volt eretnecség, a történelem narrativitásával kapcsolatban viszont egyáltalán nem illeszkedett a korabeli elváráshorizonthoz; amikor ez elfogadott szemléletté vált, addigra pedig a dialektika módszere került ki az érintett tudományos diskurzusokból.

6.2. Théorie des ensembles pratiques

Az igen összetett mű azon pontjainak áttekintésére szorítkozunk, amelyek vitákat generáltak; ezek többnyire egybeesnek a jelen horizont felé kapcsolódást rejtő mozzanatokkal. Sartre *A módszer kérdéseiben* képviselt elméleti nézőpontból közelíti meg a szabadság és a történelem, illetve az ezeket összekötő közösség kérdését. Mindazonáltal számos ponton kimutathatók reflektálatlan módszertani előfeltevések, ahogyan azt látni fogjuk Raymond Aron elemzését tárgyalva. Sartre négy kérdésre keresi a választ: hogyan alapozható meg a szabadság az egyéni praxisban; hogyan lehetséges történelemről beszélni, miközben az egy olyan folyamat, amelyben benne vagyunk; lehetséges-e történelmi jövőkép; mi a praxis viszonya az anyaghoz? Ezután tisztázza az alapfogalmakat.

Módszertani individualizmus

Sok kritikus számára megtévesztő módon, Sartre az egyéni gyakorlatból mint totalizációból indul ki. Ez azonban nem jelenti az egyén eredendő társadalmiságának a tagadását. Inkább arról van szó, hogy az anyag és az élő szervezet viszonyától indul a dialektika megalapozása, igazolandó materializmusát. Sartre a dialektikát az egyéni praxisban az egyén és a környezet kölcsönhatásaként ragadja meg: „az ember éppen annyira közvetített a dolgok által, mint amennyire a dolgok az ember által”. Ám ezt összekapcsolja egy belső dialektikával: „De ha nem lennének eleve dialektikus lények, nem érthetnénk ezt meg.”⁶⁹⁹ Az emberi praxis két értelemben dialektikus: az egyén múltja és jövője fényében értelmezi és tagadva haladja meg jelenét a tervben; és anyagi környezetének sokaságát az interiorizáció által egyesíti, hatva evvel az őt körülvevő világra. Értelmezés és cselekvés összekapcsolása alapján azonban ezután az analógiát kiterjeszti az egyén és a közösség viszonyára is, ebből vezeti le a történelem dialektikáját. Az analógia alapja a totalitás, mert az egyén, a közösség, a történelem egyaránt több, mint részeinek összege. Ezek szerint Sartre számára a dialektika a nem annyira módszer, mint inkább vizsgálati tárgy: a hermeneutikai kör felmutatása, az ellentmondás és a tagadás fogalmaival ötvözve, amelyek a meghaladás folyamatának a mozzanatai. Az egyéni praxis dialektikáját az élő szervezet anyagi szükségleteiből vezeti le, amelyek ki nem elégítése a szervezet egységének megszűnésével fenyeget. A külső, tehetetlen anyag ezért képezi az első tagadást, az első ellentmondást a szervezet számára. Viszont többször is leszögezi, hogy az anyagi környezet csak annyiban passzív totalitás, amennyiben egy totalizációs folyamathoz való viszony azzá teszi: vagyis a természetben nincs megérthető totalitás, nincs tagadás, nincs dialektika, csak az ember által, az emberhez képest.⁷⁰⁰ Az élő szervezet ideje (múltjának és jövőjének viszonya a jelenben) is dialektikus, amennyiben folytonosan meg kell újítania magát. Ezen a ponton nem az ember megkülönböztetése az érdekes (Sartre végig felismert dialektikáról beszél), hanem az, hogy a primitív társadalmak ciklikus idejét hozza ellenpéldának, vagyis átlép a társadalmi szervezet síkjára, hogy bevezesse a történelmi mozgás alapjaként a kontingens ritkaságot (ez a kontingencia az ember számára az anyag és a saját testi léte).⁷⁰¹ A szervezet a vele a szükséglet formájában szemben álló, őt veszélyeztető anyagot magába foglalva tagadja azt (mint tagadást), második tagadásként pedig visszahat a környezetére, megváltoztatja azt, ami újra befolyással van saját magára. A munka mint meghaladás és megváltoztatás tehát az emberi gyakorlat szerves része Sartre marxizmusában. Mivel a munka célra irányul, érvényes rá az a dialektika, ami az emberi praxisra. A munka is a jövő felől határozza meg a jelent, a tagadás tagadása, vagyis totalizáció. Figyelmen kívül szokás hagyni Sartre egy ezzel kapcsolatos megjegyzését a munkamegosztásról, ami pedig az elidegenedés és az emberi (örök) viszonyok kapcsolatát más megvilágításba helyezi. A munkamegosztásban a gépesítés fokán a gép határozza meg környezetét, termeli meg a maga emberét, aki így gépe lesz, tiszta

⁶⁹⁹ Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard, Paris, 1960. 165.

⁷⁰⁰ I. m. 167-169.

⁷⁰¹ I. m. 168.

külsődlegesség.⁷⁰² Sartre a másik emberből szükségszerűen fakadó eltárgyasulást mint elidegenedést is felmutatja, de annak alapvetőbbnek vétele csak tágabb ontológiai keret, nem ellentét a hagyományos marxizmushoz képest.

Interszubjektív horizont

Mindeddig elszigetelt egyénről volt szó, ám Sartre nyilvánvalóvá teszi, hogy „az egyéni gyakorlat mindig elválaszthatatlan az általa megalapozott közegetől, amely megszabja a lehetőségeit [la conditionne] és elidegeníti”, majd a nyelv kapcsán kijelenti, hogy az ember valósága már feltételezi a másokkal való viszonyt.⁷⁰³ A nyelv egyidős a történelemmel, az emberi viszonyok tehát mindig is léteztek, a magányos ember is csak ehhez képest értelmezhető egyáltalán. Sartre egyébként ezt éppen *A módszer kérdéseit* ért bírálatokra reagálva fejt ki: Kijelenti, hogy elmélete nem apriorisztikus és formalista; nagyon is tisztában van az emberi kapcsolatok történelmi meghatározottságával, de fenntartja, hogy az emberi kapcsolatok felől kell értelmezni a történelmet és nem fordítva. Mert ha az emberi viszonyokat a termelési viszonyokból magyarázzuk, akkor az emberrel kapcsolatban az analitikus észnek és a liberalizmus atomizmusának adunk helyet. (Sartre az őt ért vádakat fordítja vissza.) A félreértések forrása nyilván ugyanaz, ami *A lét és a semmi* esetében: a fenomenológiai módszerben Sartre az EGO COGITO módszertani elvét összekapcsolja az eredendő interszubjektivitással és társadalmisággal, de ezt nem hangsúlyozza kellőképpen. A személyközi viszonyok egyik alapja továbbra is *A lét és a semmi* harmadikja (a tekintete) által létrehozott mi-tárgy, ám összekapcsolva a munkával.⁷⁰⁴ Ez a tekintet ugyan eltárgyasít, ám a munka révén mint egy szomszédos terv végrehajtója vagyok elismerve, és ez a viszony kölcsönös. Konfliktust, versengést, ahogyan szövetkezést, társadalmiasulást is a ritkaság okoz. (Bár a harmadik kizárása már az ellentét csírája.) Vagyis az emberi viszonyok önmagukban ugyan eltárgyasítóak, de csak a ritkaság következtében lesznek ezek eldologiasítóak, elidegenítőek. Ám azok mélyén is ott van a másik emberként, tehát mint praxis szabadságként való kölcsönös elismerése: a kölcsönös elismerés ellentétes ugyan az eldologiasodással és az elidegenedéssel, de ez nem jelenti azt, hogy kizárnák egymást. A másik feltétlen célnak tekintése csak az idealizmus világában lehetséges (a valóságban csak mint regulatív eszme), mert a közös világ anyagi meghatározottsága ezt lehetetlenné teszi.⁷⁰⁵ Hiszen saját magamat is a meghaladás, a tervem eszközeként tekintem, így a másikat sem vehetem tiszta célnak, és tőle sem várhatom ezt el – száll szembe Sartre a kanti erkölcstannal. A kölcsönösség negatív is lehet: a kölcsönös elutasítás, az uralomért folytatott harc állapota. A harmadik által létrehozott pár azonban nem egység (csak mi-objektum), ugyanakkor a közös munka biztosíthatja ezt, amelynek közös célja fölérendelődik az egyéni tervek különbségének. Itt már megjelenik a társadalmi csoport mint az a mi-szubjektum, amely *A lét és a semmi* horizontján még csak derengett.⁷⁰⁶

⁷⁰² I. m. 174.

⁷⁰³ I. m. 178-181.

⁷⁰⁴ I. m. 182-183.

⁷⁰⁵ I. m. 190-191.

⁷⁰⁶ I. m. 196.

Ezt követi az anyagi körülmények emberi viszonyokra gyakorolt hatásának terjengős (105 oldal) bemutatása, a ritkaságból kiindulva. Emeljük ki ebből a szükségszerűségre és a társadalmi létre vonatkozó két részt, ahol bevezetésre kerül a gyakorlati-tehetetlen fogalma. Az emberi cselekvések sokfélesége ugyanabban az anyagi mezőben (a ritkaság alapján) megy végbe és ez tudtukon kívül egyesíti őket, bár ez külsődleges, passzív egység, amelyben az emberek tehetetlenségként vannak jelen. Itt már megemlíti a buszra várók híres példáját, ami a sorozatiság állapotát reprezentálja.⁷⁰⁷ A szükségszerűség tapasztalata abból ered, hogy az ember megérti: megvalósult cselekvése mást (is) eredményez, mint amit megcélzott vele. Ez nem azonos a kontingencia kényszerével, és nem zárja ki a szabad praxist. Abban, ahogyan a megmunkált anyag szükségszerűen visszahat a gyakorlatra (ha ennek a cselekvő nincs is mindig tudatában), Sartre az azonos és a nem-azonos dialektikus egységét látja. Aki kiirtja a fákat, hogy művelésbe vonhassa a földet, annak a talaj eróziójával és pusztító árvizekkel kell számolnia. Így a cselekvőt tevékenységének eredménye elidegeníti cselekvésétől. Ez azonban olyan szükségszerűség, amelynek alapja a szabad praxis.⁷⁰⁸

Elidegenedés

Ez az elidegenedés tehát nem azonos a marxi fogalommal, nem a kizsákmányolásból ered. Sartre maga is reflektál erre, ám leszögezi, hogy csak részben tér vissza Hegelhez az objektiváció és az elidegenedés azonosításakor, mivel ő ezt materialista módon képzei el.⁷⁰⁹ (Ez persze nem csillapította a marxista kritikák heveségét.) Az emberi gyakorlat tehát, mivel materiális, szükségszerűen elidegenedett. Ennek oka az embernek a kívül-a-dologban, a gyakorlati-tehetetlen anyagban léte. Ez a társadalmi lét alapszövege: ez határozza meg az egyéni és a közösségi gyakorlat inerciastruktúráját. Ez azonban, ahogyan Sartre folyamatosan hangsúlyozza, ugyan hat a gyakorlatra, de nem szünteti meg annak szabadságát. Sartre a háttérhez való viszonyt alaklélektanilag fogja fel. Ez a korlátozott determinizmus abban különbözik a hivatalos marxizmusban az 1960-as években általánossá vált megoldástól, hogy az egyéni szabadság nincs alávetve a társadalmi-gazdasági, osztályhelyzet általi meghatározottságnak (noha elismeri azt), főként nem mechanikus kauzalitással. Sartre az osztály-léte is olyan inerciaként írja le, amely a szabadságba szűrődik bele.⁷¹⁰ Ez azt jelenti, hogy az egyéni és a kollektív gyakorlatot is meghatározza ilyen értelemben, de azok szabadságuk révén mégis meghaladhatják ezt a kollektívát a csoportlét irányába. Mert a társadalmi lét dialektikájának két mozzanata a szerves csoportosulásban megjelenő tehetetlenség és elidegenedés, valamint a csoport közösségében megvalósuló közös, szabad cselekvés egysége. Sokaság és egység, nem-azonosság és azonosság, passzivitás és aktivitás, meghatározottság és szabadság, elidegenedés és kölcsönös elismerés alkotják a két mozzanatot, amelynek dialektikájával leírható a társadalmi élet. A csoport mindig a kollektíva alapján jön létre és teljesen soha nem számolhatja fel azt. A

⁷⁰⁷ I. m. 280-281.

⁷⁰⁸ I. m. 284.

⁷⁰⁹ I. m. 285.

⁷¹⁰ I. m. 293.

különbség, hogy a csoportot a közös vállalkozás határozza meg, amely folyamatos integrációként a tiszta praxist próbálja megvalósítani, elnyomva magában az inerciát; míg a kollektívát a léte anyagiséga határozza meg, amely a gyakorlati-tehetetlen mezejéhez köti. Ebben az egyének sokasága csak külsődlegesen, passzívan egyesül, mindenki idegen marad a másik számára.⁷¹¹ Ennek a sorozatiságnak a példája a buszra várók csoportosulása, amely a csoportos magány állapota, a látszólagos egységet egy külső tárgyhoz való viszony, a közös érdek biztosítja. Mindenki mindenki számára egy másik, felcserélhető, ráadásul a ritkaság miatt vetélytárs (a példában az ülőhelyek megszerzésében): ez egyfajta rossz kölcsönösség. Az azonosság itt egy közös másság, ami elidegenítő: „Mindenki annyiban ugyanaz, mint a többiek (akik mások), amennyiben más, mint önmaga.”⁷¹² Sartre további példái a tömeg létmódjaként is ezt a sorozatiságot mutatják fel: a rádió hallgatói indirekt módon ugyanígy kapcsolódnak kollektívává, de itt még annyira sincs meg a közös praxis lehetősége, mint a sorban állók esetében. A tömegtájékoztatási eszközök által teremtett passzív sorozatiság példája és a kollektív (vagyis sorozati létet képviselő) milió említése egyben bekapcsolhatóvá teszi Sartre társadalomdialektikájába a materiális ideológiakoncepciót, jelezve (többek között) a kritikai kultúrakutatással és a Foucault-val való kompatibilitást.

A közösség

A csoport a sorozatiság, a tehetetlenség tagadásaként jön létre, annak megszüntetve megőrzéseként. Kérdés, hogy hogyan válik lehetővé a közös gyakorlat mint meghaladás: mi az alapja a történelmi ágenciának? Sartre az egyén és a közösség viszonyát a bináris paradigmából kilépve, a harmadik fogalma segítségével próbálja magyarázni: ez olyan mi-szobjektumot alapoz meg, amely tartósabb, mint egy dolog által konstituált munkacsoport. Sartre strukturálisan kiválóan elemzi a csoport működését, ám a genezisével kapcsolatban (és bennünket az ágenciával kapcsolatban ez érdekel elsősorban) magyarázata távolról sem kielégítő. A francia forradalomból vett példában a közös gyakorlati mező, a közös szükséglet és/vagy a külső fenyegetés a feltételei a sorozat csoporttá alakulásának. Lehetséges, hogy ez szükséges, de nem elégséges feltétel. Bizonyos csoportok létrejöttét részben megmagyarázza, de nem ad magyarázatot arra, hogy miért *nem* jön létre végveszélyben sem közös gyakorlat, például a Holokauszt idején a zsidók esetében (akiket Sartre korábban említett is a sorozat példajaként). A deklarált progresszív-regresszív módszer helyett egy leegyszerűsített, tévesen általánosított sémát kapunk tehát. Itt jelentkezik hibaként az, hogy saját módszertanától elkanyarodva szem elől téveszti az egyéni praxist: a rendszerépítés vágya legyőzi az egyediség iránti vonzalmat. Az öngerjesztő folyamat leírása még nem pótolja az öngyulladás szubjektív feltételeinek a feltárását. Az egyéni praxis szabadságának többszöri hangsúlyozása ellenére a közösségi cselekvés eredete részben homályos marad. Pedig a forradalmi gyakorlat szempontjából ez a döntő: a párt élcsapata vagy az összehangzó egyéni spontaneitások adják-e az osztályharc hajtóerejét? A paradoxont Sartre is érzékeli: ahhoz, hogy közös gyakorlat, közös cél álljon elő, ami

⁷¹¹ I. m. 307-308.

⁷¹² I. m. 311.

közösséggé teszi a csoportot, már meg kell lennie a közösség érzésének.⁷¹³ Ezért már a szerialitás állapotában jelen kell lennie egyfajta hamis egységnek mint „közös sorsnak”: az ezt jellemző alteritást és kvázi-reciprocitást testesíti meg az utánzás. Ez azonban mechanikus szolidaritás, külsőleges totalizáció: tömeg mint „közös személy”, amelyben a csoportcselekvés is a sorozati tehetetlenség struktúrájának fenntartását szolgálja. Az átmenet a fúzióban lévő csoport irányába a külső ellenség hatására következik be: „a külső tagadásokat reinteriorizálva önmagát tagadó sorozat” a fúziós csoport.⁷¹⁴ Ez azután arra törekszik, hogy egységes közös gyakorlata fennmaradjon, ezt szolgálják a funkciók, az eskü, a terror, az intézményesülés – amelyek végül a céllal ellentétes, elidegenítő hatásuknál fogva visszacsempészik a tagadott tehetetlenséget a csoportba. A folyamat körkörösége világos, ám az elidegenedés közösségi meghaladásának mozzanata nem tisztázott: Sartre szemmel láthatóan ingadozik, amikor kijelenti, hogy az esetek *többségében* a szabad szerveződés egy már meglévő külső vagy belső csoporttól ered. Ez végtelen regresszushoz vezet, és így nem derül ki, hogy az egyéni szabadság közösségi praxissá válva hogyan haladhatja meg az elidegenedést. Ebben a formában Sartre a kérdést metafizikainak minősíti.⁷¹⁵ A kérdést úgy fogalmazza át, hogy azt kell megvilágítani, milyen körülmények között képes a sorozat egységesülni. Ez azonban a probléma megkerülése, tekintve, hogy Sartre választott elméleti kerete nem pusztán Max Weber és Talcott Parsons szociológiája, hanem egy sajátos dialektikus fenomenológiai társadalomontológia. Mindenki egyéni önmeghatározását (vagyis az egység lehetőségét) ezek szerint az teszi lehetővé, hogy a sorozaton belül vannak olyan szabad kölcsönösségi viszonyok (munkatársak, családtagok között), amelyek az egység illúzióját adják és alapjául szolgálnak az egyedi választásnak (bár itt közös cél és aktivitás még nincs). Itt lép be a harmadik mint közvetítő az elméletbe. A közös veszély „mindenkit elszakít önnön másságától, *amennyiben mindenki harmadik* a kölcsönösségek bizonyos konstellációjához viszonyítva, egyszóval felszabadítja a hármas viszonyt mint szabad egyéni valóságot, mint közvetlen emberi viszonyt.”⁷¹⁶ A harmadik közvetítésével lesznek a célok és a gyakorlat közössé, ahogyan megfejt a dolgokba passzív eszmeként belekódolt közösségből kiindulva a sorozat sokféleségét. Az egyén mint harmadik többé nem különbözteti meg saját érdekét a közöstől. Ez azonban még mindig körben forgó érvelés, ezt hivatott áthidalni a szabad cselekvés, amit azonban megint csak a külső fenyegetésre való hasonló reakció alapoz meg. Sartre azt hozza fel példaként, hogy a pánikszerű menekülésben résztvevő számára ez aktív totalitásként jelenik meg: az inert cselekvés olyan közös cselekvéssé válik, amelyben „saját menekülése ténylegesen megvalósítja őbenne mindenki gyakorlati egységét”.⁷¹⁷ A csoportban mindenki harmadik, így senki sem másik: ez a közvetített kölcsönösség, amelyben mindenki egymásért és a csoportért cselekszik szabadon. Ez már nem passzív, külsőleges közvetítés, mint a munka esetében, hanem benső elkötelezettség. „A fúziós csoportban a harmadik az én bensővé tett objektivitásom. Ezt nem másikként ragadom meg benne, hanem

⁷¹³ I. m. 385.

⁷¹⁴ I. m. 391.

⁷¹⁵ I. m. 396.

⁷¹⁶ I. m. 398.

⁷¹⁷ I. m. 401.

mint enyémet."⁷¹⁸ Az egyéni szabadság a csoport szabad gyakorlatában közös szabadsággá alakul át. Ebben a szabadságban a sartré-i spontaneitás tömeglélektani jelenségként jellemzi az ágenciát, amely regulatív praxisként magába szívja az egyén szabadságát.

Sartre ezek után Max Weber megértő szociológiája alapján közelíti meg a társadalmi viselkedést. Ennek fontos eleme, hogy a cselekvésből indul ki, ami nem csak célracionális, hanem szubjektív értelemmel bíró magatartást is jelent. Ez az egyéni szándékok és elvárások alapján történő értelmezés kiegészíti a csak a célracionális cselekvést vizsgáló gazdasági-társadalmi értelmezést. A megértő szociológia elsődleges tárgya a közösségi cselekvés, ahol az emberi cselekvés szubjektív értelme szerint más emberek viselkedésére vonatkozik. Ebben középpontiak az egyéni elvárások, ami egybevágnak a cselekvés jövő felőli értelmezésével Sartre-nál. A közösségi cselekvés akkor társadalmi Webernél, ha igazodik a fennálló rend várakozásaihoz. Sartre-nál ez a csoport regulatív gyakorlatának rendjében, rendelkezésiben ölt testet. Az egyéni és közösségi cselekvés viszonyával, a társulással kapcsolatos weberi ideáltípus a valamilyen célra létrehozott egyesület mint társadalmi cselekvés. Ez megfelel a csoport sartré-i entitásának. Ebben az egységet kényszerítő apparátus biztosítja, ez köszön vissza Sartre-nál a gyanú, az eskü, a terror tárgyalásánál. A fúziós csoport intézményesülésének mechanizmusáról is szólt már Weber: „A történelemben gyakran találkozunk az alkalmi társulástól induló és a tartósan fennálló képződményig vezető fokozatos fejlődéssel.”⁷¹⁹ Weber megállapítja azt is, hogy az utánzás még nem közösségi cselekvés, csak tömeges egyforma cselekvés. Csak az egyetértésen alapuló cselekvés közösségi, de ez sem szolidaritás még. A közösségi cselekvés egyik formája az uralomért folytatott harc, amelyet az intézmény is megvalósít, és még sorolhatnánk a főfogalmakat, amelyeket Sartre Weber-től vesz át, és amelyek pontos meghatározását ezek után Sartre magától értetődőnek tekinti. Ez a leíró keret azonban nála normatív előfeltevéseket olvaszt magába, ebből adódik a mű feszültsége. Ez az egyén és a közösség viszonyában a szabadság és az ágencia ellentmondásos felfogásában mutatkozik meg. Tehát nem annyira az egzisztencializmus és a marxizmus összeegyeztethetlenségéről van szó, hanem a társadalomelméleti leírás és az elidegenedéstől mentes társadalom eszménye közötti tisztázatlan viszonyról. Sartre nem rendel alá egyértelműen a leírást a normaadásnak, de a koncepció egészét tekintve nem is mond le utóbbiról.

⁷¹⁸ I. m. 406.

⁷¹⁹ Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról. In: Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése.* (Függelék) Neumann Kht., Budapest, 2004. www.mek.niif.hu/05000/05014/html/erdelyia0005.html 2009. szeptember 15.

6.3. Kritikák és csend

A mű megjelenését követő években számos recenzió jelent meg róla, több vitát is kiváltott. A recenziók általában a módszert tárgyalják és az alapfogalmakat, de a koncepciót összességében homályban hagyják; panaszkodnak is a mű terjedelmére és homályos megfogalmazására. A viták és kritikák elsősorban marxista körökhöz köthetőek, érthető módon. Ezek között meg kell említenünk az 1961-ben Rómában rendezett vitát, amelyen Sartre olasz marxista filozófusokkal szembesítette könyvét, nézeteit; valamint a Francia Kommunista Párt Központi Bizottságának Marxista Kutató Központja által szervezett vita, amelynek anyaga 1962-ben megjelent *Marxisme et existentialisme* címen. Emellett a kommunisták részéről Garaudy bírálta több írásban is Sartre művét. Nem marxista részről komolyabb értékelést a strukturalisták mellett Raymond Aron adott. Számos kritikus hangot adott csalódottságának, egyesek számára túlzottan pesszimista volt a mű társadalomképe, mások az erőszak tárgyalását emelték ki rosszállóan a tárgyalásból, a módszertani szintézis elutasítása pedig általános volt. A CRD ezek tanúsága szerint egyértelműen kívül maradt a kor elváráshorizontján. Ez az évtizedekkel későbbi monografikus kommentárookra is áll részben.

Először is reprezentatív mintaként vegyük szemügyre Garaudy véleményét az egyik oldalról, Aronét a másikról (a strukturalista álláspontot már megismertük). Garaudy véleménye általában a FKP-ét tükrözte a Sartre-ral folytatott polémiáiban, ezt mutatja, hogy ezen írásai többnyire magyarul is megjelentek, így a magyar recepciót is meghatározták. Két szövege alapján rekonstruáljuk véleményét: *Marxista humanizmus* Dialektika és szabadság című fejezete és *Válasz Jean-Paul Sartre-nak* című írása alapján. A nem marxista, (a kor fogalmi szerint „jobboldali”) bírálatok között Aroné mellett szemügyre vesszük Julien Freundét. Aron egy 1969-es tanulmány után (*La Lecture existentialiste de Marx*) egész könyvet szentelt az elemzésnek *Histoire et dialectique de la violence* címmel. Ez utóbbit tekintjük át. A CRD későbbi feldolgozásai közül Joseph S. Catalano kommentárját és Mark Poster értékelését emeljük ki. Emellett kitérünk Wilfred Desan, Ronald Aronson írásaira, valamint megemlíthetjük Thomas R. Flynn *Sartre and Marxist Existentialism* és Hadi Rizk *La constitution de l' être social: le statut ontologique du collectif dans la Critique de la raison dialectique* című művét.

A kommunista kritika

Roger Garaudy 1957-ben született könyve természetesen még csak a *Temps Modernes*-ben megjelent *A módszer kérdéseire* reflektálhatott. Először is leszögezi, hogy a természet dialektikájának és a történelmi determinizmusnak a szabadsággal való szembeállítására irracionalista törekvés, valamint az elidegenüléssel összezavart dialektika „nem nyújthat filozófiai alapot egységesen összefüggő, a történelmi fejlődésben gyökerező és a burzsoázia ideológiai nyomásától független cselekvéshez”.⁷²⁰ Garaudy a sztálinista pártiktatúrát és bürokráciát 1956 után bíráló Sartre-t szembesíti 1952-es nézeteivel, Sartre voluntarista idealizmusra, a konkrétum megvetésére vonatkozó kifogásait azonban nem cáfolja. Mindössze

⁷²⁰ Garaudy, Roger: *Marxista humanizmus*. Ford. Székely Andorné. Kossuth, Budapest, 1959. 183-184.

azt mutatja ki, hogy ezek nem a jelenkori marxizmus hibái, hanem már az alapítókra is jellemzőek. (Ez igencsak kétélű érv.) Leszögezi, hogy már Marx módszere is a konkrét megragadását szolgálja, és a szubjektív szempont közvetítésére javasolt pszichoanalízist és szociológiát sem utasítja el a marxizmus. (A szocialista országokban az 1960-as évekig ezek mint reakciós áltudományok gyakorlatilag be voltak tiltva.) A determinizmus szempontjából Sartre-nál a választás, a szituáció meghaladása irracionális, mert az események megítélésében szem elől téveszti az osztályperspektívát.⁷²¹ Ezt a marxista álláspontot összegzi a következő jellegzetes kijelentés. „Az emberi cselekvés szubjektív oldala nem vész leküzdhetetlen homályba: a kommunista számára cselekvésének »szubjektív tényezője« éppen a párt, amelynek segítségével »szituációját meghaladhatja«, hozzáférhet a történelmi »lehetőség« megismeréséhez és kutatásához, perspektívát nyerhet, szóval a párt teszi lehetővé számára mindazt, ami (...) »tervét« alkotja.”⁷²² Sartre a történelem értelmét utasítja el, amikor 1956 ügyében szembeszegül a párttal „amelynek az a feladata, hogy történelmi küldetésének beteljesítésére vezesse a munkásosztályt”, evvel az objektivitással a szabadságot állítva szembe. A nyitott, mindig új totalizációt jelentő dialektika a történelem ésszerűtlen és idealista felfogása Garaudy szemében. Megállapítja, hogy Sartre módszere ellentétes a marxizmussal, mert „csak a szellemet tekinti negatívnak, vagyis tagadja a természet dialektikáját; továbbá, mert a tervnek a szituációhoz viszonyítva elsőbbséget tulajdonít (ez pedig az alap és a felépítmény viszonyának visszájára fordításával egyértelmű).”⁷²³ Ezek után a mennyiségnek a minőségbe való átcsapására vonatkozó törvénnyel próbálja bizonyítani, hogy a marxizmus igenis teret biztosít a szabadságnak és az egyéni kezdeményezésnek. A történelmi meghatározottságot úgy próbálja finomítani, hogy a fejlődés egy adott pontján a jövő „nem egészen előreláthatatlan”, és ha minden egyént külön nem is határoz meg pontosan, de statisztikailag kimutatható.⁷²⁴ Ez azt mutatja, hogy az előzetesen tételezett totalitás tehát megkérdőjelezhetetlen, a működésével és megismerhetőségével kapcsolatos látszatengedmények ezen mit sem változtatnak. Ebből a szempontból igaza volt Sartre-nak abban, hogy a dialektikus determinizmust egy kalap alá vette a mechanikus determinizmussal a *Materializmus és forradalom*ban. Ezt jelzik azok a jellegzetes álkompromisszumok, amelyekkel Garaudy igyekszik kifogni a szelet Sartre vitorlájából; íme egy példa. „Így tehát a történelem nincs alávetve sem az emberi kezdeményezést kizáró mechanizmusnak, sem olyan gondviselésnek, amely ezt a kezdeményezést ugyancsak kizárná; az emberi kezdeményezés azonban egyáltalán nem áll útjában annak, hogy a történelemben objektív törvények legyenek.”⁷²⁵ Ezek megismerésével a jövő előre látható és előmozdítható: ebben áll az ember szabadsága Garaudy megfogalmazásában. A determináció akkor is egyértelmű meghatározottság marad, ha áttételesen valósul meg, részleteit illetően több lehetséges változatban akár, ha a hatás lehetősége nem kölcsönös, ha a feltételezett irány nem változtatható meg.

⁷²¹ I. m. 194-195.

⁷²² I. m. 197.

⁷²³ I. m. 214.

⁷²⁴ I. m. 217.

⁷²⁵ I. m. 221.

A szöveg második fele politikai támadás a liberalizmus, az „opportunistaszocializmus” és minden „harmadik út” ellen, amelyet egy történelmi-ideológiai kritikai elemzés alapoz meg a polgári szabadságról mint az elnyomás ideológiai fegyveréről. Mindennek a kiindulópontja Sartre szabadságfogalma, tehát az érvelés ellene is irányul. Ezek szerint Sartre szabadságfogalma elvont, időtlen, abszolút, individualista, tagadja a történelem szükségszerűségét és az osztályelméletet, mert funkciója, hogy „igazolja és örökké tegye a kapitalizmus és a burzsoázia uralmát”.⁷²⁶ Végül a felülről, a párt vezető szerepével a munkások spontaneitását szembeszegező álláspontot kispolgári anarchizmusként ítéli el. Az Oscar Lange könyvére való hivatkozás azt mutatja, hogy a magyar forradalom munkástanácsai nem csak Sartre számára jelentettek alternatívát a kommunizmussal szemben az egyéni és a közösségi érdekek összeegyeztetésében.

Nézzük, mit tesz ehhez hozzá a *Válasz Jean-Paul Sartre-nak*. A CRD megjelenése után írt vitairat a Sartre-nak írt nyílt levéllel kezdődik, amelyben baráti hangot üt meg, és joviálisan válságtünetként értelmezi Sartre pesszimista elfordulását a párt által vezetett osztályharctól. Az algériai konfliktus kezelésében is hibaként rója fel Sartre-nak, hogy eltért a párt irányvonalától, és ezt úgy állítja be, hogy Sartre minden tömegmozgalom lehetőségéről lemondott. Végül megállapítja, hogy a CRD azt mutatja, hogy Sartre-nál nem csak a gyakorlat, hanem az elmélet is kimerül a tagadásban. Ezután *A módszer kérdései* dogmatizmus-kritikájával szemben azzal érvel, hogy a véletlen és a szükségszerűség dialektikája megvan a marxizmusban, de Sartre összekeveri a véletlent és a meghatározatlanságot. Emellett a fentiekhez hasonlóan próbálja igazolni, hogy a marxisták elismerik az egyént, a konkrét sajátosságokat, de alapelve, hogy az egyént a társadalomból magyarázza és nem fordítva. Ezen belül pedig az osztályviszonyok az elsődlegesek, nem az egyént körülvevő mikrokozmoszok. A természet dialektikájának elvetése okaként az analitikus és a dialektikus ész megkülönböztetését is helyteleníti.⁷²⁷ Ez nívum, de szükségszerűen következik Garaudy szcientista marxizmusából. Sartre „ismeretelméleti dualizmusát” elképesztő érveléssel minősíti idealistának: „mindent a kiinduláshoz ad (...) ennek bűvös kör az eredménye, mert eleve adva van az egész, hogy belőle indulhassunk el a részek felé”.⁷²⁸ És Garaudy nem érzékeli, hogy érve visszafelé sül el! Hiszen éppen Sartre próbálja a zárt totalitás metafizikusságát feloldani, azt hermeneutikává alakítani. „De hiszen mindezt önkényesen fogadták el abszolút kezdetként, mint magát az istent. (...) Ez a minden idealizmusra jellemző teológikus finalizmus csak ellentétes pólusa a mechanikus materializmusnak, amely szerint az egész nem egyéb, mint részeinek tehetetlen halmaza.”⁷²⁹ Garaudy tehát szándékával ellentétesen éppen Sartre kritikáját igazolja, saját maga alatt vágva a fát.

A bírálat szilárd módszertani alapvetése után már a *Théorie des ensembles pratiques*-ről is szó esik, az anyag és a tehetetlenség kapcsán. Eddigi fejtegetéseit megkoronázandó, megállapítja, hogy Sartre-nál az anyag ontológiailag az ember függvénye, tehát szubjektív idealista. A megmunkált anyagról lévén szó,

⁷²⁶ I. m. 232-234.

⁷²⁷ Garaudy, Roger: *Válasz Jean-Paul Sartre-nak*. Kossuth, Budapest, 1963. 21-23.

⁷²⁸ I. m. 26-27.

⁷²⁹ I. m. 27.

ezek alapján Marx is az. Ezt követi az elidegenedés-kritika: Sartre az objektívációt az elidegenedéssel azonosítva kiszakítja azt a történelemből, örök emberi állapottá teszi. Igaz, hogy Hegellel ellentétben nem szellemi, hanem anyagi síkon közelíti meg, de nem az osztályviszonyok alapján. A probléma természetesen a marxista történelemkoncepció determinizmusának a megkérdőjelezése. Az elutasításnak részben meg nem értés lehet az oka: Garaudy csak kész értelemről tud kiindulni (a vulkánkitörés az katasztrófa), és képtelen visszább lépni egyet az értelemadás folyamata felé. Nem érti, hogy a hermeneutika nem azonos a szubjektív idealizmussal: „ha az volna az anyag, amit Sartre állít, akkor terveink és jelentéseink önkényesek lehetnének.”⁷³⁰ Nem önkényesek, de nem is konstansak. Garaudy Sartre-ot vádolja időtlen-elvont metafizikával, miközben az ő „jelentés- és anyagelmélete” tekinthető inkább ilyennek. Sartre nem azt mondja, hogy az anyag nem létezne az ember nélkül, hanem azt, hogy nem az lenne, ami az ember számára, mert az ember ruházza fel az intencionális viszonyokon keresztül jelentéssel, funkcióval. Ezzel szemben Garaudy a visszatükrözés elméletét védelmezi, hogy igazolja a természet dialektikáját.⁷³¹ Ez a körben forgó érvelés tipikus esete.

Garaudy az anyagfelfogás következményeként tárgyalja Sartre módszertani individualizmusát és egyben megállapítja, hogy ez a történelmi materializmus radikális tagadása is, mivel „Sartre-nál a történelem semmivel sem valóságosabb, mint a természet.”⁷³² Az ok, hogy az anyag helyett az egyéni akcióból származtatja a történelmet. Az egyén pedig Garaudy holista szemszögéből nem lehet konkrét, csak absztrakció: „A konkrétum a társadalom mint konkrét totalitás.”⁷³³ Pontosan ez ellen a zárt totalitás, az általánosból való dedukció ellen védelmezi Sartre a szubjektivitás és az emberi viszonyok szerepét, amikor a kettőt dialektikusan próbálja közvetíteni. Az pedig végképp elfogadhatatlan a szerző számára, hogy a társadalom és a történelem alapja nem a munkamegosztás és az osztályharc, hanem a „ritkaság”, ami egyben az elidegenedés oka.⁷³⁴ Pedig ez nem tagadása Marx gazdasági megközelítésének, hanem az övénél általánosabb keret, bár tény, hogy az emberi viszonyok kerülnek előtérbe, szemben a marxizmus holizmusával. Az elidegenedés fakticitásként való tárgyalása pedig politikai-ideológiai okból elfogadhatatlan egy kommunista számára, hiszen programjának része, hogy „a szocialista forradalom lehetővé teszi az elidegenedés minden formájának megszüntetését.”⁷³⁵ Ennek súlyos politikai következménye van: a proletárdiktatúra igazolhatatlansága. Garaudy könyvének egyetlen gondolatébresztő mondata az utolsó, amelyben azt állítja, hogy Sartre visszajára fordította Marx tételét, és már nem megváltoztatni, csak megmagyarázni akarja a világot. Ha elfogadjuk, hogy Sartre marxizmusa abban is újít, hogy a társadalomfilozófiát különválasztja a politikai gyakorlattól, akkor ez olyan pozitívum, ami segíthet feloldani az utókor recepciók gátlásait.

⁷³⁰ I. m. 39.

⁷³¹ I. m. 56., 60.

⁷³² I. m. 68.

⁷³³ I. m. 69.

⁷³⁴ I. m. 74.

⁷³⁵ I. m. 79.

A „jobboldali” kritika

Julien Freund megjegyzései stiláris kifogásokkal kezdődnek: felrója a bonyolult és ellentmondásos fogalomkészletet, a terjengősséget. A szóban forgó recenzióval kilépünk a marxista diskurzus sajátos világából: egy ezen kívül álló szempontból tekint rá Freund. Szerinte a marxizmus nemhogy nem felsőbbrendű filozófia, de társadalmi-politikai elfogultsága miatt nem is tekinthető filozófiának, legfeljebb egyfajta skolasztikának. Az egyetlen, amivel egyet ért, hogy az analitikus ész mellett fel kell mutatni a dialektikus ész létjogát.⁷³⁶ Sartre marxizmusát elutasítja, bár megállapítja, hogy elméleti értelemben ez nem marxizmus, legfeljebb visszanyúlás bizonyos marxi tanokhoz. Ez önmagában üdvös is lehetne, Engels, Lenin és Sztálin hatása ellenében, ám a fennálló kommunizmus bírálata aktuálisabb, mint egy újsütetű történetfilozófia kidolgozása. A regresszív-progresszív módszer pedig Freud konzervatív társadalomtudományi hozzáállása szerint csupán tény és érték összeegyeztetésének újabb meddő kísérlete. Így foglalható össze *A módszer kérdéseinek* a bírálata.

Magáról a társadalomelméletről szólva többször is hangsúlyozza a szerző, hogy ellentétes Marx koncepciójával: a módszertani individualizmus, az emberi viszonyok előtérbe helyezése, a ritkaság és az elidegenedés felfogása bizonyítják ezt. Ezeket ismertetve leszögezi, hogy részleteiben és az elemzésekben jó (Sartre a mikrofilozófia zsenije), de összességében nem koherens a könyv. Hiányzik belőle például a hiány dialektikus ellenpárja, a bőség, ami sebezhetővé teszi a ritkaság koncepcióját. Freund kiemeli a szükségszerűség elvetését, a kontingencia hangsúlyozását, a csoportviszonyokban a sorozatiságot. Ezek után megállapítja, hogy a különböző formák elemzése közben nem világosodik meg, hogy mi is a társadalmiság kritériuma. Ez alapján észrevételezi, hogy Sartre sokat merít a német szociológiából, de pontosságban nem ér fel hozzá: például használja az eltömegesedés fogalmát, de nem világítja meg, hogy a sorozat és a tömeg között mi a különbség. Ez azért lehetséges, mert nem a tudományos kutatás módszerét alkalmazza, hanem rendszert épít. Ezért a hatalom, az uralom, az intézmények, az állam tárgyalása sem precíz. (Ezt elismerve, fűzzük hozzá, hogy szokásához híven Sartre ismertnek vehette saját elméleti forrásait – amelyekre a legkritikább esetben hivatkozik – ez esetben Max Weber pontos definícióit és elhatárolásait közösségi és társadalmi cselekvésről, uralomról és hatalomról, stb.)

Freund a csoport dinamikájának leírásában Lenin szervezeti elveire ismer. Ez elképzelhető, ám hangsúlyozandó, hogy itt nem normatív, hanem leíró szerepben találkozunk például az erőszak fogalmával. Sartre valószínűleg ismerte Lenin írásait (Beauvoir memoárjaiban szó esik erről), de önmagában a szovjet kommunista rendszer szociológiai elemzésének, az abból való általánosításnak is tekinthetjük Sartre okfejtését. Fontos újtásként mutat rá viszont Freund a csoport elsőbbségére az osztállyal szemben.

Freund konklúziója szerint a német szociológia és ismeretelmélet keveredik itt fenomenológiával, egzisztencializmussal és marxizmussal, ami tekinthető filozófiának, de legfeljebb sartre-izmusnak, nem marxizmusnak. Hozadéka szociológiailag mindössze a sorozat és a csoport megkülönböztetése.

⁷³⁶ Freund, Julien: Note sur la Critique de la raison dialectique de Jean-Paul Sartre. *Archives de philosophie du droit* 46. (1961. július) 219-236. 220.

Összességében a kritika lesújtó, ám már nem ideológiai, hanem tudományos szempontból került megfogalmazásra.

Raymond Aron hajdani barátjaként már a CRD megjelenésekor elkezdte kidolgozni saját értelmezését, egyetemi kurzusokon is elemezte hallgatóival a művet. Ugyan könyv formában csak később összegezte kritikáját, ezért mégis a kortárs recepcióba soroljuk. Aron kritikája azért is különösen érdekes, mert hajdani barátjaként Sartre ismerhette történelemelméleti doktori disszertációját, amely a történelem objektivitását vitatta. Sartre számára ez a hermeneutikai alapú koncepció alapvető jelentőségű a CRD-ben. Emellett Aron volt a 20. század első felében a német filozófia és társadalomtudomány egyik meghonosítója Franciaországban, és mint ilyen mindenképpen a Sartre-mű értő olvasójának tekinthető. Az angol kiadás előszavában hangsúlyozza is, hogy Dilthey és Max Weber, ahogyan Hegel és Marx, nem csak a fiatal Lukács referenciapontjai voltak, hanem az 1930-as évektől már a francia filozófiai életé is – ahogyan ezt a CRD is tükrözi. Aron a német hermeneutika és historizmus perspektíváját elfogadja Sartre művében, de számára elfogadhatatlan, ahogyan a marxizmus és az egzisztencializmus az elméleti kritikába forradalmi vágyakat kever. Ez pedig erkölcsi szempontú kifogásokat is maga után von, amelyeket a magát liberálisnak valló szerző már könyvének címében is jelez a forradalmi erőszakkal kapcsolatban: *History and the Dialectic of Violence*.

A CRD fogadtatásának ismeretében Aron az előszóban azt a célt tűzi maga elé, hogy a feltétlen elfogadás avagy elutasítás helyett módszertanilag elemezze a művet.⁷³⁷ (Egyetérthetünk vele abban, hogy egyetlen komoly elemzés sem született korábban a CRD-ről.⁷³⁸) Az első felmerülő probléma így az ellentmondás, amely Sartre célkitűzése és módszere között feszül. Hermeneutikai és cselekvéseméleti alapon világossá teszi, hogy nem beszélhetünk egyetlen, objektív történelemről, azután mégis ezt kívánja megalapozni (a kéziratban maradt második kötettel). Természetesen Aron észleli, hogy ennek oka az etikai szempont érvényesülése, egyén és közösség viszonyának a középpontba kerülésével. Sartre művének kettős jelentőséget tulajdonít: az egyéni és a közösségi gyakorlat elemzését, valamint az elidegenedés meghaladási lehetőségeinek kutatását. Ezt a kettőséget a marxizmus történetén belül is jelentős újításnak ítéli, és a weberi megértő szociológia mintájára „megértő marxizmusnak” nevezi el. A különbség annyi, hogy Weber ezt nem nevezi dialektikának.⁷³⁹ Sartre egzisztencializmusa és progresszív-regresszív módszere tehát nem eredeti, leszámítva a terv fogalmát, amely sajátosan egyesíti a weberi célracionálitást és a diltheyi élményt. Aron ezt a cél felőli (folytonos) megértést és önmeghatározást a történelemre vonatkoztatva semmiképpen sem fogadhatja el.⁷⁴⁰

Módszertani kiindulópontjánál fogva Aron nagy teret szentel *A módszer kérdései* elemzésének. Evvel kapcsolatban az első probléma a történelmi materializmus módszertani evidenciajellege és fogalmi tisztázatlansága Sartre-nál. Sartre kérdései a történelem értelméről, a szabadságról és a szükségszerűségről valójában nem feltétlenül követelik meg a marxista elméleti keretet, az tehát

⁷³⁷ Aron, Raymond: *History and the Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's Critique de la Raison Dialectique*. Transl. Barry Cooper. Harper & Row, New York – London, 1976. xix.

⁷³⁸ I. m. 161.

⁷³⁹ I. m. xxiv-xxv., 6-7.

⁷⁴⁰ I. m. 13., 88.

akár külsődlegesnek is tekinthető.⁷⁴¹ Aron hangsúlyozza a szabad egyéni praxisból való kiindulást, ám szerinte ebből csak pluralitás származhat, nem pedig a teleologikusan megalapozott marxista „igazság”. Hogy az egzisztencializmus és a marxizmus összeegyeztethetlenségét bizonyítsa, Aron kiemeli *A lét és a semmi* és a CRD kérdésfelvetései közötti folytonosságot. Aron nem fogadja el az analitikus és a dialektikus ész megkülönböztetését, sem ennek ontológiai megalapozását.⁷⁴² Ha feltételezzük is, hogy a valóság és annak megértése egyaránt dialektikus természetű, akkor is igazolásra szorul a valóságról alkotott tudás igazsága, ezt pedig csak az analitikus ész szolgáltathatja Aron szemében.⁷⁴³ Szerinte a dialektikus ész az emberi viselkedés teleologikus, tehát hibás magyarázatát nyújthatja csak.

Aron érvelésében is találkozhatunk a karteziánizmussal mint a marxizmussal való összeegyeztethetlenség bizonyítékával. Először is az analitikus és a dialektikus ész megkülönböztetésében véli látni Descartes kísértetét, a külső és belső dolgok megkülönböztetésének leple alatt.⁷⁴⁴ Aron a terven keresztüli önmegértés és önmegvalósítás mélyén is a descartes-i önmagának áttetsző tudatot hangsúlyozza, véleményem szerint erősen leegyszerűsítve Sartre-ot. Igaz ugyan, hogy Sartre a szabad (de kontextuálisan feltételezett) egyéni totalizációból és cselekvésből vezeti le a történelem szükségszerűségét, nem pedig a dialógusból, de ez az én olvasatomban nem vezet paradoxonhoz, ellentétben Aronéval.⁷⁴⁵ Sartre valóban nem fejtette ki megfelelő elméleti súllyal a társadalmi kommunikáció, az ideológiai közvetítés kérdéseit, de ezek szervesen beilleszthetők elméletébe, valószínűleg azért mert evidenciát képeztek számára (ezt igazolja egész közéleti gyakorlata). Tehát Sartre nem reked benne a karteziánus tudatban és nem transzcendentális síkon alapozza meg a történelmet, hanem az egyének és közös szituációjuk kölcsönhatásból vezeti le. Ilyen értelemben vitatható Aron azon állítása, miszerint Sartre sajátos módon nem a párbeszédet, hanem a magányos egyéni tudatot teszi meg a dialektika modelljéül. (Értsd: fából vaskarikát próbál csinálni.)⁷⁴⁶ Merleau-Ponty mellett Aron esete a másik, amelyben a rosszhiszeműség gyanúja merül fel az interpretátorral szemben, hiszen mindkettőjüknek tisztában kellett lenniük azzal, hogy Sartre módszere fenomenológia: magányos karteziánus tudatról szó sem lehet tehát. A karteziánizmus a magába zárt és önmaga számára teljességgel áttetsző tudat dogmájaként érve olyannyira megalapozatlan, hogy inkább tekinthetjük vádnak, mint érvnek. Ez a karteziánizmus nem a „sartre-izmus” alapja, hanem Sartre egyes értelmezőinek megalapozatlan előfeltevése.

Ezért a Sartre utópizmusára vonatkozó Aron-tétel is csak részben igaz. Véleménye szerint Sartre elmélete az egyén tudati szabadságának (egyszerre elveszett és megőrzött) paradicsomától halad a terv közös paradicsoma felé: ez az út a történelem, a gyakorlati-tehetetlen keresztül.⁷⁴⁷ A közös cél lehetőségét tekintve valóban jelen van egy utópikusnak is mondható etikai-normatív

⁷⁴¹ I. m. 3-4.

⁷⁴² I. m. 130-132.

⁷⁴³ I. m. 182.

⁷⁴⁴ I. m. 11.

⁷⁴⁵ Vö. i. m. 15.

⁷⁴⁶ I. m. 21.

⁷⁴⁷ I. m. 26.

mozzanat Sartre elméletében, de az állítás első fele a karteizianizmus vádjával együtt látszik bukni. A jól csengő állítással ellentétben áll magának Aronnak a meglátása is, miszerint Sartre egyszerre nyújt ontológiai, ismeretelméleti és etikai elemzést.⁷⁴⁸ A „tudati szabadság elveszett-megőrzött paradicsoma” ebben a keretben véleményem szerint értelmezhetetlen.

Aron *A lét és a semmit* tekinti a CRD referenciájának, a különbségeket és az egyezéseket pedig három fogalom kapcsán vizsgálja: az anyagiség/mátság, a pluralitás és a ritkaság ezek a csomópontok. Az első esetében egyértelmű a gondolati folytonosság, ha eltérő is a fogalmi keret, amelyben a hegeli eltárgyasulás megjelenik. A másodikkal kapcsolatban a konfliktussal szemben a kölcsönös elismerésre kerül a hangsúly, ám nyilvánvalóan ugyanannak az érmenek a két oldaláról van szó, ezt jelzi a harmadik szerepe is mindkét műben. A ritkaság némileg távolabbról köthető a korábbi általánosabb kontingenciához. Ennek középponti szerepét nem csak az adja, hogy az elmélet egyik főfogalmának, az inerciának a forrása, hanem Aron szerint az a szándék is, hogy általa a történelem szükségszerűsége cáfolható, így az egyéni szabadság fenntartható legyen.⁷⁴⁹ Emellett a ritkaság emeli be a kölcsönösségbe a mátság mozzanatát, ez teszi vetélytársakká az embereket, erőszakot és harcot váltva ki, igazolva így az osztályharc elméletét. Ez látszólag közelebb áll az igények és az erőforrások polgári gazdaságtanához, mint a termelőerők és termelési viszonyok marxista politikai gazdaságtanához, ám Sartre valójában e kettőt ötvözi. Evvel mintegy transzcendentális igazolását adja az osztályharcnak – írja Aron.⁷⁵⁰ Érdemes elidőznünk egy pillanatra a transzcendentális megjelölésnél, mert félreértésekre adhat okot. A CRD címében részben Kant kritikai filozófiájára utal (és legalább ennyire Marx kritikai filozófiájára), ám ez nem jelenti azt, hogy Sartre kapcsán a kanti transzcendentális szubjektumról beszélhetnénk, ahogyan a karteizianizmus fenti felfogása is érvénytelen vele kapcsolatban. Sartre még Husserl felett is erős kritikát gyakorolt, ahogyan azt láttuk *Az Ego transzcendenciája* kapcsán. Semmiképpen sem érthetünk egyet Aron állításával, miszerint „Sartre ontológiai realitással ruházta fel a husserli transzcendentális egot; a szemében ezen ego társadalmiasulása egyet jelent a szolgává válással.”⁷⁵¹ Ezt szem előtt tartva beszélhetünk csak arról, hogy Sartre elmélete transzcendentális síkon bontakozik ki. Ez ráadásul azért is félrevezető, mert a fenomenológiai módszerben egymás korrelátumaiként a belső és a külső elválaszthatatlanok. Márpedig a legfőbb folytonosság a CRD-ben az életmű korábbi szakaszával a fenomenológiai látásmód. A transzcendentális dimenzió tehát elméletében tisztán annyit jelent, hogy nem történelmi stációkról van szó az egyéntől a kollektivitás felé vezető állomások esetében.

Aron a társadalmiság transzcendentális dedukciója kapcsán Sartre módszertani individualizmusát nem annyira szociológia, mint inkább ismeretelméleti síkon vitatja, a karteizianizmussal érvelve. „Ha a magáértvaló, a praxis, az egyéni tudat a megértés és a cselekvés egyedüli és alapvető elve, akkor miben áll a társadalmi mint olyan? Jól látható a nehézség: a Sartre által a tudatnak (a *saját* tudatának) tulajdonított szabadság arra emlékeztet, amelyet Descartes

⁷⁴⁸ I. m. 57.

⁷⁴⁹ I. m. 33.

⁷⁵⁰ I. m. 35.

⁷⁵¹ I. m. 138.

tulajdonított Istennek. Csakhogy az nem társadalmi lény.⁷⁵² Evvel társadalomelméleti síkon a marxi eredendő társadalmiság tétele áll szemben. A megismerés szempontjából pedig csak az empirizmus állítható evvel szembe, ám az sem oldja meg a problémát. Hiszen ha a megértés, a gondolkodás szubjektivitását hangsúlyozzuk, akkor minden filozófiát szubjektív idealizmusnak tekinthetünk. Csakhogy valójában Aron prekoncepciója idealista, társadalmiatlan: figyelmen kívül hagyja – szemben Sartre-ral –, hogy a tudat énje odakint van a világban, a többieké között, nem pedig attól elkülönülten.

Figyelemre méltó az is, ahogyan fúziós csoport fogalmát tárgyaló Aront erőszakellenessége félreértésbe sodorja, amely aztán meghatározza interpretációját. Sartre ugyan a lázadással példázza a közös tervben testet öltő szabadságot, ám nem állítja, hogy elméletileg ez volna az egyetlen lehetséges megvalósulási módja. Ennek ellenére Aron kizárólag ezzel, vagyis az ellenség és az erőszak igényével kapcsolja össze az emberi szabadságot, aránytalan elméleti jelentőséget tulajdonítva a szabadság vonatkozásában az erőszaknak.⁷⁵³ Tény, hogy Sartre szeme előtt mintha a munkásmozgalom és a párt története lebegne, ami lehetővé teszi, hogy elmélete a létező szocializmus kritikájába torkolljon, ám az elmélet általánosságérvényét erősen csökkenti. Sőt, mint látjuk, az elidegenedés és a szabadság kapcsán félreértésekhez vezet. Ebből fakad, hogy Aron nem veszi észre, hogy a sartre-i eskü és a rousseau-i szerződés analógiái ellenére Sartre éppenhogy kritikusan elemzi azt a totalitarianizmust, ami Rousseau demokráciáját és a marxista államelméletet valóban jellemzi.⁷⁵⁴ Terror vagy elnyomás, harmadik út nincs – interpretálja Sartre-ot,⁷⁵⁵ azonban tévesen, mert egyoldalúan: a normatív mozzanatot szem elől tévesztve, csak a leíró – mégpedig kritikai helyett afirmatív szándékú – értelmet tulajdonít a szövegnek. Teszi ezt annak ellenére, hogy néhány oldallal később rámutat, hogy Sartre tagadja azt, hogy a létező szocializmus megszüntetné az elidegenedést.⁷⁵⁶

Más pontokon viszont Aron előszeretettel hangsúlyozza Sartre elméletének a (hivatalos) marxizmussal való összeegyeztethetetlenségét. Kiemeli, hogy az osztályelmélettel és a párt vezető szerepével szemben Sartre a csoportot és a munkástanácsokat helyezi a középpontba;⁷⁵⁷ a kizsákmányolás és a harc viszonyában pedig az utóbbit tekinti konstitutívnak.⁷⁵⁸ A marxizmust és az osztályharcelméletét véleményem szerint Aron joggal érzi szervesen alkotóelemnek a CRD elméletében, ám vele ellentétben az egyén és a közösség, a közös mező között az osztályharc közvetítése nélkül sem érzékelek szakadékokat.⁷⁵⁹ Az ideológia, a kultúra és a kommunikáció problémája bukkan fel újra. Aron ezt csak az extero-kondicionálás, a manipulatív propaganda oldaláról veszi tekintetbe, megragadva a szöveg betű szerinti tartalmánál. Újra hangsúlyoznunk kell azonban, hogy Sartre elmélete egyfajta evidenciahiátusként tartalmazza, illetve implikálja az egyéni tervek és a közös terv közötti hidat

⁷⁵² I. m. 90.

⁷⁵³ I. m. 56-57.

⁷⁵⁴ Vö. i. m. 68., 109-111.

⁷⁵⁵ I. m. 82-83.

⁷⁵⁶ I. m. 84.

⁷⁵⁷ I. m. 76.

⁷⁵⁸ I. m. 81.

⁷⁵⁹ I. m. 82.

képező tényezőket. Hogyan képzelhetnénk el egy spontán tömegmegmozdulást kommunikáció nélkül, csoportegységbe forrást közös értékek, attitűdök nélkül?

Aron a társadalom- és történelemelmélet szempontjából eleve elégtelennek ítéli Sartre karteziánusnak tartott egzisztencializmusát éppúgy, mint a marxizmust. Az elidegenedés kritikáját mint a közösség iránti nosztalgiát a modernitáskritika körébe sorolja. Amikor ezt egyfajta vallási érzülettel rokonítja, akkor tulajdonképpen a hivatalos marxizmus álláspontjára helyezkedik az egzisztencializmussal szemben.⁷⁶⁰ Lukács Kierkegaard kapcsán általánosított érve volt az, hogy az egzisztencializmus lényege a kivetettség-belevetettség mint örök emberi állapot. Márpedig Sartre a fenomenológiai módszernek köszönhetően meghaladta a klasszikus német idealizmus szubjektum-objektum problematikáját. Ennek meg nem értését tükrözi a sartre-i szabadság és a társadalom szembeállítás, a Rousseau-val való analógia keretében. Amikor Aron a descartes-i üres szubjektummal szemben Max Weber éthosz-fogalmát kéri számon Sartre-on, valójában nyitott kapukat dönget.⁷⁶¹ Sartre szabad embere mindig társadalmi-történelmi (és tegyük hozzá, nyilvánvalóan kulturális-ideológiai) szituációba ágyazott. A közvetítő viszony pedig a kölcsönhatás, az interiorizáció-reexteriorizáció folyamatában.

Mint láttuk, Aron sokat merít Lévi-Strauss érveiből, akinek Sartre-kritikáját ismerteti is, ha nem is azonosulva vele minden ponton.⁷⁶² Összességében megállapíthatjuk, hogy Aron értékelése leíró szempontból precíz, amit elutasít, az az elmélet praktikus-ideológiai dimenziója. Az ebben rejlő szubjektivitás ellentétes a történelmi Igazság eszméjével: minden értelemtotalizáció csak egyéni lehet; a totalizáló nélküli totalizációt pedig lehetetlennek tartja. (Ez mutatja, hogy Aron a módszertani individualizmust valójában szubjektivizmusnak tartja.)⁷⁶³ Analitikus felfogásával nem egyeztethető össze a normatív szempontok megjelenése sem a társadalom- és történelemelméletben. A forradalmi célokkal szemben a reformokban hívó politikus Aron számára elfogadhatatlan, hogy a filozófia, a társadalomelmélet mércéjévé a politika, az ideológia váljon. Sartre elkötelezettségével a tudós semlegességének eszményét állítja szembe, csak hogy ez marxista szemmel álsemlegesség, hamis tudat, a fennálló rendet védő ideológia. Aron szemében Sartre az erőszak apostolaként hirdeti meg az autentikus emberlét útjaként a fúziós csoport közösségét.⁷⁶⁴ (Az ebből kikövetkeztetett párhuzamot a fasiszta ideológiával – ha Aron hangsúlyozza is később a humanista jelleget mint különbséget – készségesen aláírná a hivatalos marxista ideológia bármely képviselője.) A mű iránti érdeklődést viszont a hatvanas évek mozgalmában éppen ez táplálta. (Baloldali nézőpontból a fennálló rend objektív leírása még nem jelent egyet annak elfogadásával, fenntartásával.) Az értelemadás, a közös cselekvés mint forradalmi filozófia jelent meg a diákmozgalmakban például. Ezek hanyatlásával az ilyen értelemben „kanonizálódott” CRD⁷⁶⁵ is kompromittálódott, szinte feledésbe merült.

⁷⁶⁰ I. m. 99.

⁷⁶¹ I. m. 100-101.

⁷⁶² I. m. 138-147.

⁷⁶³ I. m. 209., 230.

⁷⁶⁴ I. m. 107.

⁷⁶⁵ Ld. Epistémon: *Ces Idées qui ont ébranlé la France*. Fayard, Paris, 1969.

Kommentárok

Wilfrid Desan *The Marxism of Jean-Paul Sartre* című 1965-ben kiadott könyve vázlatosan áttekinti Sartre marxizmushoz vezető útját, a Camus-vel és Merleau-Pontyval való szakadást, majd az elidegenedés fogalmát járja körül. Ezután tér rá *A módszer kérdéseire*, kiemelve a ritkaságot mint a koncepció alapját, hangsúlyozva eközben az egzisztencialista szabadságfogalom továbbélését.⁷⁶⁶ Desan ismerteti Sartre marxizmus-kritikáját az egyén és a történelem vonatkozásában, majd a progresszív-regresszív módszert, bevallva komoly megértési nehézségeit. Ez utóbbi azért említésre méltó, mert megmutatja Sartre összetett és elméletileg eklektikus műve befogadásának korlátait, még bárminemű értékelést megelőzően. A szerző inkább referál, mintsem értékkel, néhány elejtett megjegyzés jelzi csak értelmezői pozícióját: mindenekelőtt az emberi szabadságot félti még Sartre marxizmusától is, még ha az el is veti a determinizmust a visszatükrözésemeléttel és a természet dialektikájával együtt. (*The Planetary Man* című művéről híres szerzőnk más pontokon is érintkezik Sartre kérdésirányaival: az egyéni tudás beágyazottsága és a totalizációk totalizálhatósága számára is fontos, módszere is fenomenológiai.) Ezután Desan egyértelmű gyengességként emeli ki, hogy *A lét és a semmi*hez képest Hegel hatása Husserl rovására erősödött, még ha a leíró jelleg megmaradt is részben. Ezután az egyéni praxis sartre-i koncepciójának (totalizáció mint kölcsönhatás és meghaladás) ismertetése következik, majd az interszubbektivitás és a harmadik témája. Inercia, elidegenedés, kollektíva – veszi sorra szerzőnk a CRD első könyvének témáit. A csoport és működésének referálása után tér rá Desan, az utolsó két fejezetben, az értékelésre. Először is leszögezi, hogy szerkesztetlensége ellenére a mű nagy hatású, erős üzenete van: a teremtő ember szabadságának elnyomhatatlansága, minden meghatározottsága közben.⁷⁶⁷ Sartre fenomenológiai érdemeit méltatva megállapítja: „Mesterien írja le, amit lát, bár időnként csak azt látja, amit látni akar.”⁷⁶⁸ Ez *A szellem fenomenológiája* hatásának a hátulütője: az emberi viszonyok és az ember-anyag viszony elemzésében Desan a CRD-t Hegel könyve legméltóbb utódjának tartja (jellemző, ahogyan kimondatlanul elhatárolódik Marx *A tőkétől*, amelynek gyakori a hasonló jellemzése).

Az elidegenedés kapcsán felmerül, hogy mennyiben teljesíti be a mű a sartre-i etikára irányuló várakozást. Desan hiányolja a jó és a rossz megkülönböztetését, a szilárd normát. A szabadság és az inercia ellentétében pedig egyfajta manicheizmust lát, amelyben mindkét pólus mindenhatóvá van növesztve, ami ellentmondást szül.⁷⁶⁹ A *Sartre on Cuba*val párhuzamot vonva rámutat, hogy a forradalmi cél minden eszközt szentesíteni látszik Sartre-nál, ellentmondva a szabadság védelmének az elméletben. Az ok, hogy a ritkaság egyfajta eredendő bűnként maga után vonja az erőszakot. További ellentmondást lát Desan Sartre emancipáció iránti elkötelezettsége és az elszigetelt, karteziánus én, valamint a hozzákapcsolt független, teremtő ész között. Csakhogy utóbbi nem illúzió vajon? A világba mint totalitásba való beágyazottság kapcsán Desan

⁷⁶⁶ Desan, Wilfrid: *The Marxism of Jean-Paul Sartre*. Doubleday, Garden City (N. Y.), 1965. 50-51.

⁷⁶⁷ I. m. 260.

⁷⁶⁸ Uo.

⁷⁶⁹ I. m. 264.

már saját későbbi totum-elméletének csíráival szolgál, tulajdonképpen Sartre hermeneutikai szemléletét alkalmazva következetesen Sartre kritikájaként. Desan az általános erkölcsi normákat fontosabbnak tartja a szingularitásnál: a filozófus szerint nem lehet elkötelezett, feltételeznie kell, hogy meg tudja közelíteni az Igazságot, tehát egyfajta meta-pozíciót kell felvennie. (Ez a kifogás két szempontból is érdekes: egyrészt korábban szemére vetette Sartre-nak hegeli metapozícióját, másrészt az irodalmi elkötelezettség elleni esztéticista támadásokat idézi; mindkettő egyfajta zseni- és kinyilatkoztatáselméleten nyugszik.) Sartre hibáját karteizianizmusában látja: azért mindennek fölött való az egyéni totalizáció, mert az Én is az. Ennek előnye a szabadság jogaiba helyezése, gyengesége viszont Desan szerint, hogy a tagadást helyezve előtérbe, a világ híján lesz minden stabil, objektív középpontnak, abszolútumnak.⁷⁷⁰ A tudat önmaga számára való áttetszősége az anyag tagadását vonja maga után a szerző szerint, Istent pedig az emberrel helyettesíti. Meglepő módon Desan a marxista kritikát visszhangozza. (Jegyezzük meg, hogy ezek nem alaptalanok a mű nézőpontjára vonatkozóan, ám erősen kérdésesek a mű koncepcióját illetően. Az utolsó vádponttal kapcsolatban emlékeztetünk rá, hogy Sartre az abszolút szabadság és elidegenedés-mentesség *vágyát* jellemezte *metaforikusan* úgy, hogy az ember Isten szeretne lenni.) Desan a másikkal kapcsolatos hiányérzetében is a marxistákra emlékeztet, amikor nem észleli a világban-benne-lét interszubjektív dimenziójának evidenciáját Sartre-nál, és összekeveri az ismeretelméleti és az ontológiai síkot a szubjektivizmusban.⁷⁷¹ Mindezt a metafizikai megalapozás igényével teszi, az egyediség eredetét is ilyen keretben magyarázza, leszámolva az arisztotelészi formális logikával, amelynek az ontológiai egyenértékűség a következménye (Sartre-nál is). Emiatt nem fogadja el a kölcsönösséget sem az interszubjektivitás alapjaként; továbbá az ember és az anyag viszonyának dialektikus ábrázolását sem.

Mark Poster Sartre egzisztencialista marxizmusát az Arguments csoporttal párhuzamban mutatja be *Existential Marxism in Postwar France* című könyvében (1975). Poster a CRD-t tárgyaló fejezetben Sartre marxizmus-kritikája és a közvetítések szükségessége után rátér a dialektika kérdésére. Kiemeli, hogy a történelem marxista elmélete ezen áll vagy bukik, ezért nagy jelentőségű Sartre újítása, hogy elveti a zárt totalitást és dialektikát a természetből az emberi tapasztalatba helyezi, szemben a visszatükrözés elméletével. Ennek elméleti előzményeként Kojève-et és Hyppolite-ot mutatja fel.⁷⁷² Sartre fő hiányosságát evvel kapcsolatban abban látja, hogy nem dolgozott ki elméletéhez természetfilozófiát. Poster Sartre totalizáció-koncepciójának fő érdemének azt tartja, hogy a szituáció fogalmát végképp társadalmivá teszi, hiszen a cselekvésnek itt már csak a társadalmi mezőben van értelme; a történelmi totalizációba illesztéssel pedig a korábbi erkölcsi relativizmust is felszámolja (egy fasiszta már nem lehet autentikus).⁷⁷³ Tegyük hozzá, hogy a történelem erkölcshez igazítása meglehetősen nagy ár a filozófiai verifikálhatóság szempontjából. Sartre érve azonban nehezen cáfolható: ha a megfigyelő része a megfigyelt folyamatnak, akkor

⁷⁷⁰ I. m. 280.

⁷⁷¹ I. m. 284.

⁷⁷² Poster, Mark: *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 270.

⁷⁷³ I. m. 275.

semmiképpen nem lehetséges érdek- és értékmentes leírás, tisztességesebb tehát felvállalni a szubjektivitást, az elkötelezettséget. Az értelmezők között Poster méltatja leginkább a harmadik általi közvetítettség koncepcióját, amely szerinte biztosítja a tudat társadalmiságát, véget vetve Sartre individualizmusának. Sartre elméletét a ritkaságról mint az elidegenedés és a történelmi folyamat forrásáról Poster megállapítja, hogy a remény és a tragikum együttese már-már szépséggel ruházza fel a koncepciót, jobbára azonban csak referálja azt, amit a legtöbben az elmélet Achilles-sarkának tartanak. A gyakorlati tehetetlen által uralt sorozat jellemzésekor Poster azt emeli ki, hogy ebben az egyénnek nincs választási szabadsága a helyzet megváltoztatására, ezért nem szüntetheti meg az elidegenedést. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a marxista determinációttal szemben ez a dialektikus szükségszerűség mégiscsak megengedi a szabadságot. Poster eközben érzékeli – a legtöbb értelmezővel ellentétben –, hogy a fúziós csoport bevezetésétől kezdődően Sartre elméletében az individuum nem alapja, csak mozzanata a dialektikának. „A polgári individualizmus nyomai végképp eltűnnek. Az ember abban a közös cselekvésben találja meg szabadságát, amely az őt atomizáló struktúrák ellen irányul. Az én autonómiáját, amely Locke óta a polgári társadalomelmélet fő célja volt, Sartre elveti.”⁷⁷⁴ Poster visszautasítja a karteziánizmus vádját, amely Desan értékelésében központi elem volt. A módszertani individualizmust határozottan elkülöníti ettől, és szükségesnek tartja ahhoz, hogy az emberi szabadságnak hely maradjon a koncepcióban. Az viszont, hogy Sartre a demokratikus csoportszerkezetbe és a spontán gyakorlatba helyezi a szabadságot, szemben a lenini élcsapat koncepciójával, erősen leegyszerűsítő olvasata a műnek,⁷⁷⁵ ahogyan azt a CRD tárgyalásakor kimutattuk. Poster Sartre szociológiai előképeiként Durkheimet és Weberet említi: előbbi a mechanikustól az organikus szolidaritás felé haladó folyamat képviselőjeként, utóbbi pedig (csak) a bürokrácia kritikája kapcsán. Sartre fő újítását abban látja, hogy a sorozatiság meghaladását a szabad, kölcsönös elismerés révén képzele el.⁷⁷⁶ (Itt jegyezzük meg, hogy ez a Frankfurter Iskolában is középpontivá válik Habermas és Axel Honneth írásaival.) Poster kiemeli, hogy a társadalom sartre-i dialektikája nem csak a konzervatív elitizmust (miszerint vezető-uralkodó osztályra szüksége van minden társadalomnak) cáfolja, hanem a hétköznapi élet csoportjaiból kiindulva a marxista osztályelméletet is új alapokra helyezi. A kizsákmányolás helyett az elidegenedésen van a hangsúly, a párt pedig intézményként jelenik meg, nem pedig a forradalmi gyakorlat letéteményeseként. Poster megjegyzi, hogy egy újfajta forradalmi csoport elméletét Sartre a ritkaság hangsúlyozása miatt nem tudta kidolgozni, ehelyett az anarchista spontaneitás felé fordult élete utolsó évtizedeiben. Mindenesetre műve az újbaloldali politika egyik lehetséges filozófiai alapja. A bürokratikus extero-kondicionálás kapcsán Poster párhuzamot von Lefebvre-rel, amit tovább bővíthetünk a frankfurteriak totális igazgatottsága irányába. Végül megállapítja, hogy a mű, különösen szerzőjének ismertségéhez képest, kevés figyelmet kapott. Ennek okát a stílus homályossága mellett a ritkaság „lapos és történelmietlen” koncepciójában látja, és abban, hogy nem nyújt pozitív jövőképet. Aron és Freund véleményét értékelve rámutat arra, hogy ők

⁷⁷⁴ I. m. 289.

⁷⁷⁵ I. m. 290.

⁷⁷⁶ I. m. 292.

az egyén-társadalom Sartre által meghaladott dichotómiájából indultak ki, nem fogadták el a többnézőpontúságot, mivel egy egységes és ellentmondásos elmélet lebegett a szemük előtt.⁷⁷⁷ Sartre módszere ebben megelőzte a korabeli elvárásokat, ezt teljesítette be a későbbiekben a nem racionális megélt tapasztalat hangsúlyozása a praxison belül.

Ronald Aronson *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the World* című könyvében a marxizmushoz való közeledés állomásainak áttekintése *A lét és a semmivel* kezdődik. Aronson azon ritka értelmezők egyike, akik világosan látják Sartre-nál az interszjektív létre vonatkozó előfeltevést. A CRD alapfogalmainak tárgyalásakor kritikát fogalmaz meg az erőszakot igazoló ritkasággal kapcsolatban. Szerinte az emberek a másikat elsősorban nem fenyegetésnek látják, szükségleteiket egymást segítve elégítik ki, tehát nem az ellentét, hanem az együttműködés az alapvető emberi viszony.⁷⁷⁸ Szerinte Sartre maga is az általa bírált leegyszerűsítő marxizmus hibájába esik, amikor azt feltételezi, hogy az ember által megmunkált anyag a társadalmi-történelmi mátrixtól függetlenül meghatározza, uralja az embert. Aronson hiányolja a ritkaság elméletéből a fejlődést és az osztályvonatkozásokat, az osztályinterakciók gazdasági folyamatait. Ezért ahistorikus, misztifikáló ontológiának tekinti a művet.⁷⁷⁹ A szemrehányás nem teljesen jogos, hiszen Sartre többször is utal a historikus szemlélet fontosságára, de művében általánosabb szinten mozog, a társadalmi összefüggések mintázatait próbálja megragadni, hasonlóan Max Weber ideáltípusokat leíró módszeréhez. (Ettől még a ritkaság elmélete lehet sebezhető.) A szerző emellett holista nézőpontból bírálja Sartre módszertani individualizmusát: szerinte így csak elvont, elszigetelt egyének vannak, a társadalom fogalma hiányzik, ahogyan az osztálytársadalmak sajátosan elidegenedett és ellentmondásos társadalmi élete is. Így a történelmi ember megragadása pedig lehetetlen.⁷⁸⁰ Látható, hogy Sartre törekvése az individualista és a holista módszer közvetítésére nem talált megértésre, egyszerűen elképzelhetetlen volt olvasói zöme számára ennek a bináris oppozíciónak a meghaladása, még két évtized múltán is. Az osztályelmélet háttérbe szorítása tény, és valószínűleg a megértő szociológia hatásának tekinthetjük. A társadalmiság fogalma esetében is ezt a hangsúlyeltolódást figyelhetjük meg. Aronson marxista nézőpontjából Sartre elmélete már eleve elhibázott, mivel a marxi elemző módszert háttérbe szorítja benne az ontológia. Aronson egyébként *Sartre's Second Critique* címmel a CRD posztumusz megjelent második részének külön kötetet szentelt.

Az egyik legalaposabb kommentár Joseph Catalano 1986-ban kiadott műve, amelyet megelőzően az első főművet is hasonló részletességgel tárgyalta a szerző. Legtöbb elődjével szemben Catalano árnyaltan mutatja be Sartre koncepciójának ambivalens jellegét. Már könyve első oldalán kijelenti, hogy a (látszat)semlegességet és a pluralizmust elvető Sartre elkötelezettsége nem jelenti azt, hogy fundacionista módon az örök és egyetlen igazsággal

⁷⁷⁷ I. m. 300.

⁷⁷⁸ Aronson, Ronald: *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the World*. Verso, London, 1980. 254.

⁷⁷⁹ I. m. 261-262.

⁷⁸⁰ I. m. 263-264.

azonosítaná saját elméletét.⁷⁸¹ Ehelyett úgy segíti az olvasót világának megértéséhez, hogy az általa felvetett kérdések a kérdező pozícióját is felvállaltan magukban foglalják. Így a Sartre-mű fő jellemzőjeként Catalano a köztes, közvetítő jelleget határozza meg, amivel teljesen egyetértünk. A dialektika módszertani jelentősége is az, hogy egységben kezeli a kérdést a kérdezővel és avval, amire rákérdez, evvel biztosítva a kritikai perspektívát.

Catalano áttekinti a mű fogadtatását, a különböző értelmezési tendenciákat, hogy ezekkel a maga szövegközpontú megközelítését állítsa szembe. Mark Postert követve utal a mű számára a megjelenés idején nem éppen kedvező szellemi légkörre, amelyet Lévi-Strauss és Aron kritikája egyaránt jelez. Catalano röviden áttekinti a recepció fő állomásait Desantól Aronsonon és Posteren át Pietro Chiodiig és Thomas Flynnig, megállapítva (James F. Sheridan nyomán), hogy általában *A lét és a semmi*hez való viszony felfogása alapozza meg a különböző értelmezéseket. A három tipikus koncepció a folytonosság (pl. Marjorie Grene), hangsúlyeltolódás (pl. Hazel Barnes) és a szakadás (George Kline) a két mű között, a szerző leginkább a módszertani analógiát hangsúlyozza.⁷⁸² Catalano a marxizmussal való összeegyeztethetőség kérdését – igen bölcsen, tekintve a marxológia meddő vitáját „az igazi” Marxról – zárójelezi, e téren csupán Sartre szövegbeli intenciója érdekli.

Catalano ritka éleslátással érzékeli, hogy Sartre fenomenológiai szemlélete a CRD-ben is megmarad, így az egyéni szabadságok kapcsolatainak vizsgálata semmiképpen nem elszigetelt szabadságokból indul ki.⁷⁸³ A mű egyik fő érdekmenek éppen azt a dialektikus nominalizmust tartja, amely az elvont és a konkrét közötti folyamatos közvetítést tartja szem előtt. Ez alapján emeli ki Catalano a helyi és a történeti kontextus fontosságát Sartre elméletén belül. Hangsúlyozza, hogy ez egyértelmű eltávolodást jelent az időtlen karteziánus megközelítéstől.⁷⁸⁴

Noha angolul a CRD a korábban kiadott *A módszer kérdései* nélkül jelent meg, Catalano természetesen a prolegomena funkciójú szöveg tárgyalásával kezdi a mű ismertetését. Egyén és közösség viszonyával kapcsolatban leszögezi, hogy *A lét és a semmi*ben alkalmazott heideggeri együttlét kiindulópontja továbbra is érvényes, avval a sartre-i kitételrel, hogy ez a cselekvésben tárul fel (ám ettől még nem tekinti az egyéneket önmagukban véve elszigeteltnek).⁷⁸⁵ Sartre filozófiai alapállása szerint a cselekvés eredendően közös. (Catalano észleli, hogy a sartre-i individualizmust érő vádak ezt hagyják rendszerint figyelmen kívül.)⁷⁸⁶ Változás azonban a korábbi műhöz képest a „mi” fogalmának kontextualista, történelmileg és társadalmilag is konkrét felfogása. Catalano hangsúlyozza, hogy Sartre valóban meghaladta a hegeli idealizmust, hiszen számára a történelmi esemény kontingens, nem vezethető le előzetesen adott

⁷⁸¹ Catalano, Joseph S.: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason volume 1, Theory of Practical Ensembles*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1986. 1-2.

⁷⁸² I. m. 6-7.

⁷⁸³ I. m. 15-16.

⁷⁸⁴ I. m. 21.

⁷⁸⁵ I. m. 31-32.

⁷⁸⁶ I. m. 87.

folyamatból.⁷⁸⁷ „Nincs egy tágabb, nemdialektikus perspektíva, amelyből a dialektika igazolható volna. Mindamellet a dialektika nem teheti magát érvényessé egy csapásra mint a dolgokra ráhúzható elvont séma. Ha a dialektika igaz, akkor az anyagi viszonyok teszik azzá. E nézőpontból a dialektika nominalizmus, vagyis csak egyének és általuk teremtett totalitások léteznek.”⁷⁸⁸ Catalano a tudat önmaga számára való karteziánus áttetszőségét is cáfolja Sartre-ral kapcsolatban, aki szerint ugyan bensőségesebb tudással rendelkezünk magunkról másoknál, de ez nem jelenti, hogy ez objektív volna.⁷⁸⁹ Emellett a descartres-i dualizmust is felszámolja, hiszen számára a tudat nem elválasztható a testtől, ahogyan nem is tekinthető valamiféle szubsztanciának.

6.4. Sartre-összkép: hatás és hatástalanság

A Sartre-recepció kezdettől fogva igen heterogén. Ennek az egyik oka Sartre sokszínűsége, a másik pedig provokatív elkötelezettsége. Az elsőből kifolyólag a recepció egy része a kultusz kutatás számára érdekes, az objektív megközelítésekben pedig eklektikusan keveredik a történelmi, az életrajzi, az irodalmi-esztétikai és a filozófiai szempont. A második következtében mindezek a politikai-világnézeti szempontnak rendelődnek gyakran alá. Az összetettség és az életművön belüli tényleges áthatások nehézséget is jelentenek az értelmezésben, hiszen az egész ismerete, sőt komoly filozófiai háttérismeretek szükségesek a megértéshez.

Sartre recepciójának első hulláma a kortársak kritikáit és az egzisztencializmusról szóló ismeretterjesztő írásokat jelenti. Ezekből a fentiekben ízelítőt adtunk. Az eleinte a tanítványokból és munkatársakból lett „Sartre-egzegéták” (Michel Contat kifejezésével) sorát Francis Jeanson nyitotta, *Sartre par lui-même* című könyvével, 1955-ben. Az irodalmi és életrajzi szempontú mű a korabeli félreértések eloszlátását tűzte ki célul. Az első értelmezői generáció tagjai az 1960-as években Colette Audry, Michel-Antoine Burnier és André Gorz. Contat a „tanult” második generációba sorolja önmagával együtt Michel Rybalkát (ők készítették el 1974-ben Sartre bibliográfiáját), Annie Cohen-Solalt, Ronald Heymant és John Gerassit (mint biográfusokat), valamint Arlette Elkaïm-Sartreot (aki a kéziratban maradt műveket adta ki). A „kritikusok” harmadik generációja jóval népesebb: az 1970-es évektől megjelent számtalan különböző szempontú elemzés, monográfia szerzői mind ide sorolhatók.⁷⁹⁰

Sartre esetében természetesen a francia recepció a legbővebb, de nem feltétlenül a leggazdagabb. Sartre már 1945-től nemzetközi hírnévnek örvendett, és a francia közélettől való távolság az angolszász értelmezők számára nagyobb fokú objektivitást tett lehetővé. Nem mintha Amerikában nem alakult volna ki az egzisztencializmus és Sartre divatja, kapcsolódva a korabeli

⁷⁸⁷ I. m. 37-38.

⁷⁸⁸ I. m. 65.

⁷⁸⁹ I. m. 43.

⁷⁹⁰ Contat, Michel: *Pour Sartre*. PUF, Paris, 2008. 9-26.

Párizs-kultuszhoz.⁷⁹¹ Mindenesetre a recepcióban messze alulreprezentált filozófiai-filozófiatörténeti szakmunkák között számos tartalmas értelmezés, illetve ismertetés amerikai. Elég megemlíteni a sartré-ológia két ászát, Ronald Aronsont és Mark Postert.

A filozófia említett háttérbe szorulása szó szerint értendő: az irodalmi munkásság háttérként kezelték, nyilván ritkán mélyülve el benne. A másik ok szintén szó szerint a háttérben húzódik meg: a filozófia háttérének Sartre politikai-világnézeti elkötelezettségét tekintették (és csak ritkán fordítva). Ez pedig természetesen megnehezíti az „immanens kritikát”, állásfoglalásra készítet. Ez előrevetítette, hogy Sartre értelmezése nagyrészt az utókorra marad, amely már birtokában lesz némi távolságnak a korabeli vita jellegű kontextushoz képest. Számos filozófiai szövege eleve csak Sartre halála után jelent meg. (Ezeket ugyan nem véletlenül nem adta ki, de ezt a filológiaelméleti problémát most nem firtatjuk.) A recepció megkésettisége azonban nyilvánvaló hátránnyal is jár: a művek eredeti horizontja megfakul, implikációk már nem maguktól értetődőek, egyszóval rekonstrukcióra van szükség. A korabeli ideológiák történelemmé válása pedig nem csak segítheti az értelmezést, hanem az érdektelenség akadályait is az útjába gördítheti. A CRD hatástörténete jól mutatja ezt: megjelenésekor a marxizmus szabta szűkre az értelmezési kereteket (egyesekek nem volt igazán marxista, másoknak túlságosan is az volt), majd a strukturalizmus árnyékolta be, azután 1968-ban kultikus kisajátítás áldozata lett, és ezek annyira megterhelték, hogy azóta csak néhány filozófiatörténész foglalkozott vele. Sartre munkásságának tükre ez: nem tudnak vele mit kezdeni érdemben. Ellentmondásos és kultikus figura volt és maradt, de a sztároknak nem a gondolataira kíváncsi a közönség.

Eközben második filozófiai korszakának elméleti kontextusa és hatástörténete alig ismert. Ebben közrejátszik az is, hogy az első pályaszakasz határozza meg a filozófiai recepciót is, középpontban *A lét és a semmivel*. Pedig Sartre „újmarxizmusa” (Mark Poster kifejezése) fontos helyet foglal el az újbaloldal történetében, mutatja ezt az Arguments-csoportra gyakorolt hatása éppúgy, mint Fredric Jameson nagyrebecsülése. Jelen sorok egyik célja pedig annak kimutatása, hogy nem csak a Frankfurti Iskola törekvéseivel párhuzamos a sartré-i marxizmus némely elgondolása, hanem a Michel Foucault-tól és az ideológiaelméletektől számítható modern társadalomtudományokkal is, egészen a reflexív szociológiáig. Jelenleg a filozófiai köztudatban – Magyarországon különösen – sem az ismeret, sem az értékelés színvonala alapján nem beszélhetünk egészséges hatástörténeti tudatról.

⁷⁹¹ Ld. Cotkin, George: *Existential America*. John Hopkins University Press, Baltimore, 2005. 91-160.

7. A MAGYAR SARTRE-RECEPCIÓ

7.1. A „létező szocializmus” ideológiája

Először is tisztáznunk kell, hogy mit értett ideológia alatt a kor hivatalos ideológiája, és mit értünk mi. Az előbbi ellentmondásos volt, mert kísértette a „hamis tudat”: ilyen értelemben önmagára nem, csak a vele szembenálló polgári, vagy „burzsoá” (értsd: nem citoyenekből, nem közösségi lényekből álló társadalom) szellemi megnyilvánulásokra alkalmazta. Ugyanakkor az ellenségkép éppolyan fontos, mint az internacionális mi-tudat: a reakciós, revizionista, imperialista kapitalistákkal a „béketáborban” (mert a hidegháború „békeharc” volt) egységesen lépünk fel „a szocializmust építő” népi demokráciákkal, a „baráti szocialista országokkal” és a „testvéri Szovjetunióval”. A retorika persze idővel fakult a hiteltelenségtől. A kettős kódolással a földre szállított utópia még nem jelent megvalósulást is.) Olyan értelemben hagyományos a meghatározás, hogy általában szellemi értékrendet és megnyilvánulásokat értenek alatta: filozófiát, művészetet (különösen az irodalmat), illetve politikai ideológiát, no és persze a vallást. Az ideológia gyakorlata azonban nagyon is materiális: a politikai propaganda, az irányított kultúra, az oktatás és a „világnézeti nevelés” intézményekben ölt testet, igényt tart a dolgozók szabadidejére, szabályozza életszínvonalukat, és az „elhajlókra” nagyon is húsba vágó következmények várnak a rendőrállamban. Saját vonatkozásában az ideológia szót szűkebb értelemben használta a rendszer: a szocialista világnézet egyik elemeként, megkülönböztetve ettől és így szakralizálva a marxizmus-leninizmus filozófiáját (a dialektikus és történelmi materializmust, *vulgo*: „dialmat-ot”) és az ezzel összefonódó szocialista tudományt. E kettő kölcsönösen egymást hivatott igazolni Engels óta (és ez a sztálini „vulgáris marxizmus” letűnte után is így marad): a marxizmus tudományos, a tudomány marxista, köszönhetően a dialmatnak. Ez lesz tehát a hététere a felvázolandó képnek. Ennek a gyakorlatba való átültetése a feladata az (ugyan nem pejoratívan értett, de azért ebben a formában ritkán használt) ideológiának: ide tartozik a művelődéspolitikai (oktatás, kultúra) és a pártpropaganda, de a mindent áthatni törekvését példázza a sport is. Legszűkebb értelemben a kommunista propagandát értették alatta. A kifejezés jellemző előfordulási módja az „ideológiai harc”, mivel a világ proletárjainak és

népeinek felszabadulását a propaganda szerint csupán ezzel a békés meggyőzéssel kívánja szolgálni az emberiség már megvilágosodott része, a Szovjet Kommunista Párt irányításával kidolgozott „békés egymás mellett élés” doktrína jegyében. Az ideológiafogalom e kettős használata, és a rendszer filozófiai igazolása eredményezte a polgári filozófiák szigorú „igazoltatását”. Nehéz megítélni, vajon túlbecsülték-e a pártideológusok a filozófia hatásgyakorló képességét, vagy egyszerűen csak a saját doktrína eredményesebb sulykolása feltételének érezték, hogy ne legyen alternatíva, konkurencia. Mindenesetre – ha korszakonként változó erősségekben is – az ellenőrzés, az ideológiai szűrés intenzív volt.

A marxizmus összetett jellegét talán Althusser problematizálta először. Az ő belátásaiból indul ki Bretter György levezetése, amely a magyarországi helyzetnek is tökéletes elemzése. A gondolatmenet a következő. Ha filozófiákról beszélünk, akkor ítéletünkkel értékek és érdekek rendszerében helyezük el azokat: vagyis kijelentéseink ideológiai jellegűek, a politika nyelvén hangzanak el. Valójában tehát értékekről és nem az igazság teoretikus szempontjáról esik szó; nem a filozófiáról magáról, hanem annak az ideológiai harcban betöltött szerepéről, lehetséges hasznáról a cselekvés orientálásában. „A politika nyelvén elmondott kijelentések a filozófiákat társadalmi-politikai szerepük szerint osztályozzák, illetve a filozófiákat lehetséges és óhajtott szerepük szerint minősítik.”⁷⁹² Az ideológia értékeket fejez ki, amelyek mögött társadalmi érdekek állnak, összefüggésben jövővel. „A jövővel kapcsolatos hit tartalma így az érdek, amely értékben fogalmazódik meg, a filozófiára vonatkozó kijelentés pedig az értékek teoretikus-tudományos igényű formája.”⁷⁹³ A forradalmi szándék az élet valamennyi területét át akarja hatni, ezért a filozófiáról szóló kijelentéseket saját ideológiai fegyvereként beleviszi a mindennapi életbe mint a néptömegek igazi érdekeinek megfogalmazását. „A filozófiára vonatkozó kijelentések, paradox módon, a politikai harc ideológiai kifejezésén túl, rendszeres formában filozófiaként, avagy filozófiai kijelentések rendszereként lépnek fel, s így az elmélet funkcióját is ellátják.”⁷⁹⁴ Megszűnik tehát a filozófia és a filozófiára vonatkozó kijelentések különbsége: a filozófia feloldódik a politikai gyakorlatban, egyben elutasítva a „tisztá” elméletet. Ennél pontosabban nem is lehetne megfogalmazni az államszocializmus „felépítményének” általános működésmódját. Ezek után közelítsünk az 1949-1989 közötti korszak magyar jelenségeire, amelyek között Sartre recepciójának nagyobbik része is zajlott.

A fentieket a diskurzus (valójában így, egyes számban) eseményeinek és intézményeinek története is alátámasztja. Mivel a korszakban kiemelten fontos volt a diskurzus szűrőinek hatékony alkalmazása, ezért a recepció háttérfeltételei megismeréséhez nem haszontalan egy rövid áttekintés. Ebben Hanák Tibor *Az elmaradt reneszánsz* című, a magyarországi marxista filozófiát – a nyugati emigráns külső nézőpontjából – bemutató könyve lesz segítségünkre, ami az 1977-ig terjedő időszakot illeti.⁷⁹⁵

⁷⁹² Bretter György: A filozófiára vonatkozó kijelentések filozófiája, avagy miért mondja éppen így? (Utószó) In: Althusser, Louis: *Olvassuk Marxot*. Ford. Gerő Ernő, Horváth Andor. Kriterion, Bukarest, 1977. 198-214. 199.

⁷⁹³ I. m. 200.

⁷⁹⁴ I. m. 201.

⁷⁹⁵ Hanák Tibor: *Az elmaradt reneszánsz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem (Bern), München, 1979. 38-185.

1945 és 1948 között a kommunisták ugyan már harcban álltak a polgári filozófiával (különösen az egzisztencializmussal), de a filozófiai diskurzus intézményeit még nem vonták teljesen az ellenőrzésük alá, így jelenhettek meg Sartre művei is. A fordulat éve után viszont a filozófiai (és az egész kulturális) élet a politikának volt alárendelve, a kötelező világnézettől eltérő gondolatok nem jelenhettek meg, csak a bírálatokból lehetett következtetni rájuk. Rákosi idején a zsdanovi kultúrpolitika mindent az osztályharcnak rendelt alá, a filozófia is a politika szolgálóleánya lett. Azokat, akik ezzel nem azonosultak, elbocsátották, bebörtönözték, elűzték, de legalábbis eltiltották a publikálástól. A marxizmus-leninizmus 1948-tól tehát az állami ideológia rangjára emelkedik, ám ez nem jelenti, hogy ismertsége és elfogadottsága széles körű lenne. Ezért terjesztése, igazolása az egyik legfontosabb feladat, amely többek között a filozófusokra hárul. Ez agresszív hangnemet eredményez, amelynek sajátossága, hogy „a filozófiai kérdéseket áttolták szociális síkra; a marxizmustól eltérő álláspontokat igyekeztek vétekné, főbenjáró bűnnek feltüntetni, a polgári filozófusokat és tudósokat úgy állították be, mintha az igazság és a munkásság könnyörtelen ellenfelei volnának.”⁷⁹⁶ Az egypártrendszer bevezetése után nem csak a gazdaságot államosították, hanem az iskolákat, könyvkiadókat, nyomdákat, folyóiratokat, újságokat is. Megszüntették az *Athenaeum* című filozófiai közlőnyt és a Magyar Filozófiai Társulatot. Az egyetemek és a Magyar Tudományos Akadémia önállósága is megszűnt. A szociológiát és a pszichológiát mint a történelmi materializmussal ellentétes, reakciós tudományt betiltották, intézményeiket felszámolták. Gyakorlatilag a filozófia is hasonló sorsra jutott, bekebelezte a dialektikus történelmi materializmus. Lukács György a „kulturforradalom” világnézeti harcában filozófiai és irodalmi síkon is aktívan részt vett, egyik fő célpontja az egzisztencializmus volt. A filozófia mint politikai fegyver felértékelődött, emiatt azonban a filozófiai gondolkodás leértékelődött. A pártiskolákon, szabadegyetemeken, pártelőadásokon csak marxisták taníthattak, a köz- és felsőoktatásban is kötelezővé tették a dialektikus történelmi materializmus elsajátítását. 1956-ig „polgári” gondolkodónak egyetlen sora sem jelenhetett meg. A középiskolákban és az egyetemeken megszüntetik a filozófia oktatását. A helyét a marxizmus-leninizmus, később a „tudományos szocializmus” veszi át. 1957-ig az Akadémián nincs filozófiai intézet, csupán Filozófiai Állandó Bizottság a Társadalmi és Történettudományok Osztályon belül. Ennek elnöke Lukács György, tagjai Nádor György, Fogarasi Béla, Havas Ernő, Mátrai László és Szigeti József. Később, 1955-től négy csoport alakul: a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus, az esztétika és a filozófiatörténet. A filozófiai tárgyú könyveket az állampárt kiadója, a Szikra adja ki, esetleg a Hungária vagy az Új Magyar Kiadó. A fent említett magyar filozófusokon kívül csak külföldi marxisták jelennek meg, a szovjet szerzőkön kívül Lefebvre, Cornforth, Garaudy. A sztálini marxizmus jelenti a támpontot, a fordítások és kompilációk nagy részét ez adja. A Révai-Rudas-féle ortodoxia az ettől való legkisebb eltérést sem tűri, ezt jelzi az 1949-es Lukács-vita. A szovjet ideológia tehát kizárta az önálló gondolkodást, még marxista szellemben is, a polgári irányzatok pedig egyenesen tabunak számítottak. A filozófia érvek helyett osztályszempontú kritikát gyakorolt és személyeskedett, illetve a marxizmus klasszikusait idézte szentírásként („citatológia”). A Sztálin halála utáni átmeneti

⁷⁹⁶ I. m. 45.

„olvadás”, az 1953-55 közötti „új szakasz” a szellemi életben is változásokat hozott. A desztalinizáció a kritikai, értékelő szellemet erősítette a „dogmatizmus, sematizmus és vulgarizálás” ellen hirdelve harcot. Világossá válik, hogy a gondolkodás és a filozófia elsorvasztása visszaüt az ideológia színvonalára is. Gyengeségét érezve az ideológia újra offenzívába lendült, a vasfegyelem és az engedelmisség jegyében újra Lukácsot (ezúttal irodalmi partizánelméletéért) és írókat támadtak, szovjetellenességre, kispolgáriságra hivatkozva.

A filozófia és az ideológia önmagával-egymással való meghasonlása visszafordíthatatlan. Lukács 1956-ban már a koegzisztenciát hirdeti, a békés, érvekkel való meggyőzést, kapcsolódva korábbi népfrempolitikájához. Az elégedetlenség forradalomban tetőzik, ám a filozófia ebben érdemben nem vett részt mint filozófia. Ennek ellenére a marxizmuson belüli irányzatok feltűnése („revizionizmus”) ellen a forradalom leverése után harcot hirdettek Kállai Gyula és Szigeti József irányításával (1957-1962). 1958-ban az ellenforradalmi ideológia elleni közdelem részeként a „demokratikus illúziókat” hirdető „harmadikutas” Lukácsot nyugdíjazták (két Lukács-vita is zajlott az évben), tanítványi köréből Heller Ágnes etikájának individualizmusa, „polgári humanizmusa” miatt elbocsátották egyetemi állásából. Eközben a másik irányban a dogmatizmustól határolódott el a pártirányvonal, és az új gazdasági mechanizmus előkészítésével párhuzamosan az ideológiai pragmatizmus felé fordult. A konszolidáció jegyében a „revizionisták” csendben visszakapták pozícióikat, miközben dogmatikus támadókat (pl. Gedő András), miután felhasználta őket az előbbieket ellen, a hatalom partvonalra tette. Az ideológiai egység megbomlását jelezte, hogy már az 1958-as Lukács-vitákon is többen el merészeltek határolódni Lukács megbélyegzésétől, és nem csak a tanítvány Hermann István, hanem a körön kívüli Erdei László és Horváth József is.

1961-62-ben megindul a nyitás a nyugat felé, először irodalmi síkon, Kádár János meghirdeti az „aki nincs ellenünk, az velünk van” elvét. Ennek jegyében a forradalom után bebörtönzötteket szabadon engedik; publikálni engedik a nem marxista írókat is, ha azok együttműködnek a szocialista építésben. Sztálin bírálata már nem csak a személyi kultuszra terjed ki, hanem elméleti nézeteire is. Ez a teológiai gondolkodás, a leegyszerűsítések és a kommentárirodalom bírálatát jelenti, ez azonban jobbára üres szó maradt. A dogmatizmus mellett az ideológiai harc folyamatos volt a „nacionalizmussal” (ez magában foglalta a szovjetellenesség, a függetlenség és a harmadik út hirdetőit éppúgy, mint a határontúli magyarokkal való foglalkozást), a vallással és az egzisztencializmussal szemben. Kisebbségi figyelmet szenteltek az olyan ellenségeknek, mint az esztétikai modernizmus, a fenomenológia, a freudizmus és a neopozitívizmus. A rendszer fű alatt magáévá teszi Lukács „revizionista” nézeteit, a társadalmi nyugalom érdekében. Az ideológiai harc védekező jelleget öltött, az elhatárolódásokon túl nem szolgált kötelező konkrét iránymutatással. Lemondott a meggyőzésről, az átformálásról, meghagyta az embereknek a magánélet és a gazdasági tevékenység némi szabadságát. Megjelenhettek nyugati szerzők munkái, illetve róluk szóló írások. „A hangnem is módosult némiképp. A korábban jellemző agresszivitást kezdte felváltani a szakszerűség; a polémikus írások nagy részben kiszorultak a tudományos kiadóktól.”⁷⁹⁷ Nyíltan kutathatóvá vált a polgár filozófia: Márkus György a

⁷⁹⁷ I. m. 145.

neopozitivizmussal, Vajda Mihály a fenomenológiával, Tordai Zádor az egzisztencializmussal foglalkozhatott behatóan. Ezután a szaktudományokba beszűrődik a strukturalizmus, megindulhat a szociológia, majd a pszichológia intézményesülése. A Budapesti Iskola (a lukácsisták és Hegedűs András csoportja) a nyugati filozófiával és társadalomtudománnyal összhangban foglalkoznak a filozófiai antropológiával, az egyén és a közösség viszonyával, az elidegenedéssel és a bürokráciával, a szabadsággal és a szükségszerűséggel. Viták bontakoznak ki az elidegenedésről és az antropológiáról.⁷⁹⁸ A nyitáshoz azonban szokás szerint szigorítás lett a következménye. 1968 után a kultúrpolitika Aczél György irányításával megpróbált gátat vetni a pluralizálódásnak. A polgári irányzatoknak (köztük főként az egzisztencializmusnak) a marxizmusba való behatolására hivatkozva, és a Csehszlovákia lerohanása miatti tiltakozások miatt az 1973-as „filozófus per” után Hegedűst és a lukácsistákat bírálják, elbocsátják, kizárják a pártból, belső vagy tényleges emigrációba kényszerítik. Párhuzamként megemlíthetjük a humántudományokban egy évvel korábban lefolyt strukturalizmus-vitát, ami szintén több éves szünetet eredményezett. Sőt, az ideológia szemében Lévi-Strauss strukturalizmusa még 1982-ben is a „monopoltöke apologetikája”.⁷⁹⁹

A megbírált társadalomontológusok valóban kritikai álláspontot foglaltak el a marxizmuson belül; és már nem is annyira a hivatalos változaton belül (ahogyan mesterük tette ezt valójában), hanem a nyugati marxizmushoz közeledve. 1968-ban Vajda Mihály követeli a filozófia és a tudomány szétválasztását, leszögezi, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya;⁸⁰⁰ Márkus György pedig nyíltan elhatárolódott a hivatalos marxizmustól, amikor három irányzatot különböztetett meg.⁸⁰¹ A hivatalos, minden tudományterületre kiterjedni kívánó felfogás a „terjedelmi”, ezt vulgarizálta Sztálin, de ennek egy változata a gyakorlati is, amelyet a *Történelem és osztálytudattal* Lukács is képviselt. Mindkettő a propaganda szerepére kárhoztatja a filozófiát, gátat szabva az önálló gondolkodásnak. Létezik azonban más marxizmus is: az ideológia-kritikai és a társadalom-ontológiai. Utóbbi a jelen társadalmi gyakorlatának történeti elemzése és értékelése, elhatárolva a természet-tudománytól. Ez a késői Lukács és tanítványainak közös platformja. „Míg azonban Lukácsnál a kollektivistá tudatfelfogás kerekedik felül, tanítványainál az individuális marxizmus értelmezés bontakozik ki. A társadalomontológia többi képviselői (Hegedűs, Márkus, Tordai, Vajda) is relatíve szabadon alakíthatónak fogják fel a történelmet.” – összegzi Hanák.⁸⁰² Egyértelmű ebben a filozófiának az ideológiától való szabadulási kísérlete. A társadalom- és történetfilozófia, az ehhez kapcsolódó etika és antropológia képezi ennek a filozófiának a saját területét, pontosan úgy, mint Sartre-nál vagy a frankfurtiak kritikai elméletében. Ez jelzi, hogy az elidegenedés például a létező szocializmusban is

⁷⁹⁸ Erről lásd Lehmann Tamás: Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. www.phil-inst.hu/~lehmann/elidegen.htm. 2009. szeptember 16.

⁷⁹⁹ Hermann István: *Ideológia és kultúra a hetvenes években*. Kossuth, Budapest, 1982. 71.

⁸⁰⁰ Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. – idézi Hanák i. m. 195-196.

⁸⁰¹ Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs* 1968/7. – idézi Hanák Tibor i. m. 157-158.

⁸⁰² Hanák i. m. 305.

probléma, és így már nem csak a hivatalos ideológia egysége, hanem a dialektikus történelmi materializmussal együtt az egész politikai rendszer hitele kérdőjeleződik meg. Érthető hát, hogy a hivatalos szervek hallgatásra kényszerítik ezt az ellenzéki marxizmust, Lukács halála után pedig munkássága szelektív interpretálásával kisajátítják, a rendszer támaszaként használják az emlékét. A marxizmuson belüli termékeny vitát tehát elfojtják, a társadalom-ontológiai nézetek hatását nullára korlátozzák. A hivatalos filozófia irányító pozícióit Mátrai László és Hermann István foglalják el. Sartre hatásáról (vagy párhuzamokról) Magyarországon csak az alternatív marxistáknál beszélhetünk, akik az antropológiai és társadalomelméleti megközelítést alkalmazták. Őket is olyan kérdések foglalkoztatták, mint a hétköznapi élet emberi viszonyai, a személyiség és az elidegenülés/elidegenedés. Heller, Márkus és a többi Lukács-tanítvány írásai mellett ebbe a vonulatba sorolhatjuk Adam Schaff *Marxizmus és egyén* című könyvének megjelenését is, valamint Tordai Zádor két könyvét (*Egzisztencia és valóság; Az elidegenedés mítosza és valósága*). A hatvanas években a dialektika kiterjesztése a természetre és a tudati epifenomenalizmus egyre inkább megkérdőjeleződik, és ez az ortodoxia ellenében utat nyit többek között Sartre marxizmusának is. Ez azonban részben burkolt hatásként jelentkezik, részben csak kettős beszéd formájában jelenhet meg, engedményeket téve a hivatalos filozófiának, amely elutasító. A marxista útkeresések között a határon túli magyar filozófiai életről is említést kell tennünk: Erdélyben Bretter György és az „új filozófusok” szintén elhatárolódtak a dogmatikus ideológiától, nyitottan a nyugati marxizmus kérdésfelvetéseire.

7.2. A hivatalos filozófia

A „vonal”

Talán nem árt némi fogalmi tisztázás a hivatalos marxista világnézettel kapcsolatban. Ezt a Konsztantyinov-féle „katekizmust”, *A marxizmus filozófiai alapjai*t megidézve tesszük. A hrucsovi éra lenyomataként (1959-ben jelent meg a Szovjetunióban, Magyarországon 1961-ben) tekinthetjük ezt a kézikönyvet a hivatalos marxizmus (sztálinihoz képest mindenképpen) „kifinomult” megfogalmazásának, amely korszakunk nagyobbik részének a kánonját képezte. A kiindulópont, hogy csakis idealista és materialista filozófia létezik, harmadik út nincs. Ez az ellenségkép megkonstruálásának alapja: mindenfilozófia osztályhoz kötött, és a materializmus a haladó osztályok gondolkodása, az idealizmus pedig a reakciósoké. A materializmus ismérve, hogy nem egyszerűen a világnak a tudattól független létezését vallják, hanem „elismerik az objektív törvényeket, amelyeknek a környező világ minden jelensége és folyamata alá van vetve”.⁸⁰³ A marxista korrespondanciaelmélet tétele, hogy az ember a természet részeként visszatükrözi azt tudatában, ez biztosítja számára a világ és törvényszerűségei megismerhetőségét. A megismerő módszer a dialektika, amely „a dolgokat, a jelenségeket és elménkben való tükröződéseit, a fogalmakat kölcsönös összefüggésükben, mozgásukban – keletkezésükben, ellentmondásos

⁸⁰³ Konsztantyinov, F. V. et al.: *A marxista filozófia alapjai*. Kossuth, Budapest, 1961. 14.

fejlődésükben és pusztulásukban fogja fel.”⁸⁰⁴ A dialektika három alaptörvénye: a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye, az ellentétek egységének és harcának törvénye és a tagadás tagadásának törvénye (utóbbi bővülés Sztálin tanításához képest). A Sztálinnál még első számú „általános összefüggés” (minden összefügg mindennel) ekkor már nincs a törvények sorában, ezekre vonatkozó alapelveként tárgyalják.

A történelmi materializmus a dialektika és a materializmus kiterjesztése a társadalmi jelenségek megismerésére. Minden társadalomtudomány alapja, mivel „a társadalmat, a társadalmi fejlődést, a társadalmi életet totalitásában, összességében, oldalainak, viszonyainak, folyamatainak belső összefüggésében és kölcsönhatásában kutatja”.⁸⁰⁵ Ennek célja a szükségszerű fejlődés jegyében a társadalmi forradalom az egész világon. „A tudományos szocializmus a kapitalizmus és fejlődéstörvényei mélyreható elemzésének eredménye. A marxista politikai gazdaságtan kimutatja a kapitalizmus ellentmondásait, melyek elkerülhetetlenül az osztályharc kiéleződésére és a proletariátus szocialista forradalmára vezetnek.”⁸⁰⁶ Az objektivitás és a szükségszerűség bizonyítása természetesen nem lehetséges, csak a gyakorlat felőli *a posteriori*, illetve körben forgó érveléssel: „A tudomány, különösen a filozófia proletár, kommunista pártossága nem mond ellent az objektivitásnak, hanem a világ objektív megismerését követeli, egybevághat a szigorú tudományossággal, az objektivitással.”⁸⁰⁷ Determinizmusát a következőképpen árnyalja: „a szükségszerűség számtalan véletlenül keresztül nyilvánul meg, mint ahogyan az általános az egyes jelenségeken keresztül jut kifejezésre”.⁸⁰⁸ A társadalom, a tudattal rendelkező, cselekvő emberek esetében ez a determinizmus felveti a (passzív és aktív) szabadság, illetve az ágencia problémáját.

A filozófia ideológiai funkcióját jól megvilágítja a következő passzus. „Korunk a fejlődő szocializmus és az önmagát túlélő kapitalizmus erői között vívott éles harc korszaka. Ez a harc nem csak gazdasági és politikai, hanem ideológiai síkon is folyik, ami a világnézeti kérdésekben szintén visszatükröződik. A reakciós erők eszmei fegyverként az idealista filozófiát és a vallást használják fel, a munkásosztálynak és kommunista élcsapatának eszmei fegyvere viszont a dialektikus materializmus.”⁸⁰⁹ Ez azért is lehetséges, mert a dialektika „forradalmi módszer, mert annak elismerése, hogy minden változik és fejlődik, arra a következtetésre vezet, hogy meg kell semmisíteni mindent, ami túlélte önmagát és a történelmi fejlődés útjában áll.”⁸¹⁰ Ez talán érzékelteti, hogy a filozófia itt nem holmi tudományok tudománya, hanem pártos világnézet. Mint ilyen totális: vindikálja magának a kompetenciát arra, hogy mindenben feltárja az általános törvényszerűségeket: a természetben, a társadalomban és az emberi gondolkodásban is. (Ezt nevezte Márkus György Leszek Kolakowski kifejezésével terjedelmi szemléletnek.) Utóbbi azért lehetséges,

804 I. m. 26.

805 I. m. 437.

806 I. m. 43.

807 I. m. 46.

808 I. m. 268.

809 I. m. 24-25.

810 I. m. 27.

mert „a gondolkodás és a valóság lényegében egy és ugyanazon általános törvényeknek van alávetve”.⁸¹¹

A történelmi materializmus mint társadalomfilozófia egyén és közösség, egyén és történelem viszonyáról, szabadságról és ágenciáról a következőket hirdette. A szükségszerű dialektikus fejlődés a társadalomban is megfigyelhető, annak ellenére, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, amelynek termékei. A társadalmiság alapja a munka (vagyis a természet célszerű felhasználása), az emberi kapcsolatok tehát elsődlegesen termelési kapcsolatok. Minden társadalmi viszony (az ideológia és a politika) alapját az emberek gazdasági, termelési viszonyai alkotják: itt rejlik tehát megértésük kulcsa. A kapitalizmusban a társadalmi viszonyok osztályviszonyok. Az osztályharc mint a történelem mozgatóereje pedig „szükségszerű, törvényszerű, objektív folyamat, amely független az emberek akaratától, bár akarattal és tudattal rendelkező emberek cselekedeteiből tevődik össze”.⁸¹²

A kizsákmányolás megszüntetése történelmi szükségszerűség az osztályharc elmélete szerint, ám egyben megvalósítandó feladat. Az ellentmondás nyilvánvaló, és ha hegeli formulával oldjuk meg, akkor Hegel teleologikus idealizmusán nem jutunk túl. „A társadalmi fejlődés törvényeinek ismerete és elsajátítása lehetővé teszi, hogy a vak, meg nem ismert szükségszerűség megismert szükségszerűséggé, vagyis szabadsággá váljék.”⁸¹³ Az, hogy a történelem ágenseként nem egyének, hanem osztályok, illetve a munkásosztály jelenik meg, még szintén nem hidalja át ezt az önellentmondást. Az elmélet keretein belül is problematikus az ágencia: ha el is fogadjuk, hogy „a munkások ösztönös osztályharca tudatos harccá” válhat, akkor is kérdéses, mi garantálja az ösztönös harc meglétét, főképpen kollektív meglétét; és hogy a párt honnan veszi a tudatosító-aktivizáló ideológiát mint objektív tudást. Mert ha a tömegek öntudatra ébresztése-ébredése és a forradalom nem is lenne elégtelenül motiválva (a kizsákmányolás önmagában nem mindig elég a forradalomhoz), akkor is fölmerül a kérdés, hogy mi biztosítja a gyakorlat összhangját az elmélettel: vagyis hogy valóban a szükségszerűség felismerése ez a „szabadság”. Ezen a ponton ölt az elmélet a hegeli *Fenomenológiát* idéző önreflexív jelleget és lesz önmaga igazolása. Érthető, hogy a témáról alig esik szó a könyvben. A vulgáris materializmus fatalizmusa és a determinizmus ezen formája között az elméleti különbség csekély. Ugyan ekkor már helytelenítés tárgya, hogy „a vulgáris materializmus az embereket tehetetlenségre kárhoztatja (...) csupán szemléltői lehetnek az események menetének”, ám a különbség csupán annyi, hogy „a történelmi szükségszerűség, a törvények nem önmagukban hatnak a társadalomban, hanem csupán az emberek tevékenységén keresztül.”⁸¹⁴ A társadalmi fejlődés törvényeinek megismerésével „képesek átalakítani a valóságot a társadalmi fejlődés megérett szükségleteinek megfelelően”, ami pusztán annyit tesz: „képesek arra, hogy meggyorsítsák a régi társadalom új társadalommá való átalakítását.”⁸¹⁵ A kényszerpályán belül szabad mozgásterük van tehát. Mondjuk

⁸¹¹ I. m. 33.

⁸¹² I. m. 455.

⁸¹³ I. m. 465.

⁸¹⁴ I. m. 747-748.

⁸¹⁵ I. m. 748.

úgy, hogy ez a fajta determinizmus nem tagadja az ágenciát, hanem annak egy szűkített értelmezését adja.

Alap és felépítmény (állam, jog, erkölcs, vallás, filozófia, művészet) fogalmi hagyományos felfogásban szerepelnek, ám a közöttük lévő kölcsönös összefüggés, kölcsönhatás elismerésével. A viszony leírására alkalmazott tartalom és forma, illetve visszatükrözés⁸¹⁶ fogalmaiban azonban kísért a mechanikus-redukcionista szemlélet, még ha szó van is viszonylagos önállóságukról. „Minden alapvető társadalmi változás legmélyebb mozgatóereje a termelőerők fejlődése, különösen a termelés technikájának tökéletesedése. Ez a fejlődés azonban a felépítményben történő változásokban nem közvetlenül, hanem a társadalom gazdasági rendjében végbemenő változásokon keresztül tükröződik. A felépítmény fejlődését az anyagi termelés fejlődése csak végső soron határozza meg.”⁸¹⁷ A kölcsönhatásos koncepció elfogadtatását a rendszer által bálványozott technika említése hivatott elősegíteni, de egyszerre van szó tükrözésről és végső soron való meghatározásról. Ezen az ellentmondáson az ortodox marxizmus nem is jutott túl. Ez „a lét határozza meg a tudatot és nem fordítva”⁸¹⁸ tan egyoldalúságának relativizálása lett volna, és akkor oda a kétosztatú filozófia, oda az idealizmus-materializmus szembeállításával az ellenségkép. Külső ellenség híján pedig fellépett volna a végzetes önreflexió kényszere.

Végül nézzük az egyén és a közösség, illetve társadalom kapcsolatát. A kiindulópont, hogy a társadalmi tudat mindig a társadalmi lét tükröződése az osztálytudaton keresztül (az osztálytársadalmakban). Tehát a kiindulópont kollektív, az egyén az osztály részeként meghatározott. „Az egyéni tudat a társadalomban élő és meghatározott osztályhoz kapcsolódó egyén tudata, és ezért lényegét, eszmei tartalmát tekintve a társadalmi tudat, az osztálytudat kifejeződése.”⁸¹⁹ Az epifenomenalista felfogás értelmében az egyéni tudat sajátosságai léteznek, de nincs meghatározó jelentőségük. A személyiségnek csupán osztályát előrevivő vagy hátráltató szerepe van, ez pedig inkább csak a vezetőknél érdekes. A magyar filozófia életben az ötvenes évek végétől szakadás következett be: ezt a „maradéktalan meghatározottságot” csak a dogmatikusok vallották, mint például Földesi Tamás *Az akaratszabadság problémája* című könyve, amely a determinizmus-vitában támadta Heller Ágnesnek a viszonylagos egyéni szabadság kiszélesítését célzó törekvéseit *A szándéktól a következményig* előadásaiban, amelyek pedig még a determinizmus keretén belül maradtak.

A társadalmi tudat egyik első speciális formája az erkölcs, amely síkján az egyén és a közösség kérdése felvetésre kerül. Az ezt taglaló részt legegyszerűbb lesz egészében idézni. „A burzsoá erkölcsöt az individualizmus és egoizmus elve, míg a proletár, kommunista erkölcsöt a kollektívizmus elve jellemzi. Az individualizmus és egoizmus elve megfelel azoknak a társadalmi viszonyoknak, amelyekben mindenki elsősorban úgy tekinti a másikat, mint kihasználható alanyt [miért nem tárgyat?], s minden más embert és valamennyi társadalmi kapcsolatot a maga önös céljainak elérésére szolgáló eszköznek tart. A kollektívizmus elve a munkásosztály életfeltételeiből és az új társadalomért folyó harcából fakad; ez a harc szolidaritást, a kölcsönös segítségnyújtást, a

⁸¹⁶ I. m. 554.

⁸¹⁷ I. m. 559.

⁸¹⁸ I. m. 449.

⁸¹⁹ I. m. 736.

közös érdekekről való gondoskodást követeli meg, s azt, hogy az egyéni érdekeket alárendeljék a társadalmi érdekeknek.”⁸²⁰ Az új, szocialista ember jellemzői a kommunizmus iránti odaadás, az optimizmus, a nép alkotó erőibe vetett hit, a társadalom iránti kötelesség tudata, a társadalom javára végzett munkában való aktív részvétel, a kölcsönös elvtársi segítségnyújtás.⁸²¹ A szolidaritás az etika történetében nem jelent újdonságot, azonban nem etikai elmélettel van dolgunk! Az egoizmusból sem ontológiai, sem módszertani értelemben nem vezethető le az individualizmus, mint társadalomelméleti megközelítés. Az egyén és a közösség viszonya pedig kevésbé világos. A közös munka és osztályharc nem feltétlenül vezet kollektívizmushoz. Gyakorlatilag az ágencia kérdéséhez hasonlóan, visszajutottunk a párt tudatosító szerepéhez, aminek tartalma az ideológia, ami önigazoló jellegű. Ezt vagy belátja és magyarázkodik helyett rákényszeríti a hitet a társadalomra, ha tudja, vagy olyan felvilágosodás kori elvekre támaszkodhat csak (ahogyan a fiatal Marx tette), amelyek nem mondanak ellent az egyén jogainak. Ráadásul történelmi materializmus címszó alatt nem (meta)tudományos társadalmi mozgástörvényekről van már szó, hanem pusztán erkölcsi-politikai programról, elmélet és gyakorlat egységének örve alatt. Ennek ellenére a doktrína képviselői a társadalom leíró elméleteire is kiterjesztették az individualizmus kategóriáját, ahelyett, hogy szembesültek volna elméletük magyarázóerejének és koherenciájának elégtelenségével a szabadság, az egyéni és kollektív ágencia kapcsán.

Vita az elidegenedésről Sartre árnyékában

Az ideológia merevsége ellenére az 1960-as évek átmeneti nyitottsága lehetőség volt a humanista marxizmus és a marxista humanizmus kérdéseinek a felvetésére. A humanista, vagy antropológiai szempont túlzott hangsúlyozása persze nem volt kívánatos, ebben az egyén marxizmussal ellentétes előtérbe helyezését látták. A fő kérdés az egyén és a szocialista társadalom kapcsolatában az elidegenedés volt. (Ekkoriban alakult át a hegei elidegenülés szakfilozófiai terminusa az általánosabb társadalomtudományos elidegenedéssé.) A különböző álláspontok megfogalmazása jelezte a rendszer önkorrekciós igényét is, ugyanakkor a nyugati „marxológiától” (egzisztencializmus, Frankfurti Iskola) való elhatárolódás igénye erősebb volt. A jellegzetes álláspontokat reprezentálja Roger Garaudy, Adam Schaff és Tordai Zádor egy-egy könyve, a hivatalos verdiktet pedig Lick József előszava Schaff könyvéhez.

Garaudy *Marxista humanizmus* című 1957-es könyve 1959-ben jelent meg magyarul. Az elidegenülésről szóló fejezete általános és kompromisszumos megfogalmazásokkal próbálja a radikálisabb kérdésfelvetéseket okafogyottá tenni, mintha csak a kapitalizmus egyszerű ortodox kritikájáról lenne szó. Hangsúlyozza, hogy marxizmus kiindulópontja az ember, de a tőkés rend helyzetében lévő ember, amely alárendelődik „az általa megteremtett és rajta uralkodó erők embertelen logikájának, s egyszersmind létrehozza gondolkodásának azokat az illúzióit és elidegenüléseit, amelyek még fokozzák szolgaságát”.⁸²² Az

⁸²⁰ I. m. 718.

⁸²¹ I. m. 759.

⁸²² Garaudy, Roger: *Marxista humanizmus*. Ford. Székely Andorné. Kossuth, Budapest, 1959. 18.

elidegenülést tehát körvonalazatlan általánosságban, mint a kapitalizmus rosszaságának bizonyítékát tálalja, ami ellen a marxizmus küzd. Ezután a munka termékének külsővé-idegenné válásról ír Garaudy, majd mintha *A tőke* árufétisre vonatkozó megállapításai derengenek fel, de a *Kéziratok* önelidegenüléséről nem esik szó. A marxi elidegenülés és eldologiasodás eddig Lukács *Történelem és osztálytudatához* hasonlóan mosódik egybe, csak hogy itt a munka hangsúlyosabb. A mindennapi emberi viszonyokról viszont nincs szó az elidegenülés okaként, csak mint terepeként, de a pénz és a magántulajdon az ok. Ezen nem változtat az a lábjegyzet sem, amelyben a szerző megkülönböztet gazdasági és egyéb: vallási, politikai, ideológiai elidegenülést. Végre definíciót is kapunk a fogalomról, amelyet a szöveg tárgyal: „Az elidegenülés az ember bizonyos helyzete, s egyszersmind azok az illúziók is, amelyek ebből a helyzetből fakadnak.” Utóbbit jelöli „az elidegenülés nézőpontja” kifejezéssel.⁸²³ De ezek oka ugyanaz: „az a tény, hogy a pénz és a pénz hatalma létezik, percről percre újrászüli az ideológiai illúziókat”.⁸²⁴ Ha nem volna egyértelmű, Garaudy még egyszer leszögezi: „Az ember tehát elidegenül munkája termékétől és magától a munkájától; ebből a kettős elidegenülésből fakadnak aztán az elidegenülés egyéb formái.”⁸²⁵ Ha pedig az elidegenülés oka a kapitalista piacgazdaság, akkor ez a szocializmusban nem probléma: „Ez az elembertelenedés a tőkés termelési mód színrelépésével kezdődik, és mint látni fogjuk, csak a szocializmus szüntetheti meg.”⁸²⁶ Ezután Althusserhez hasonlóan elveti a humanizmust mint az ember lényegének metafizikai felfogását, ám ő nem tagadja meg a fiatal Marxot, megelégszik azzal, hogy *A tőke* felől értelmezi. Ezzel egyúttal az elidegenülés, elembertelenedés megszüntetéséhez elegendőnek tartja a sikeres osztályharcot, a kommunizmust. Ez alatt a szabadság utópikus marxi birodalmát kell érteni, amely mindenki számára lehetővé teszi személyisége mindenoldalú kifejlését. A polémia egyrészt a nyugati marxizmus azon vonulata ellen irányul, amelyik a fiatal Marxra esküszik, másrészt Bigo tisztelendő *Marxizmus és humanizmus* című könyve ellen. Ha az elidegenülés csupán a kapitalista gazdasági viszonyokból ered, akkor nem örök emberi probléma, egyszerű történeti termék, tehát megszüntethető. A marxizmus az ezt szolgáló tudomány, nem pedig erkölcs, „nincs normatív jellege”.⁸²⁷ Garaudy szcientizmusa ezen a ponton válik igazolhatatlanná. A gazdaság által elidegenített lét tükröként a gondolkodás is elidegenül: misztifikáció lesz. Az ideológia mint hamis tudat elidegenült tudatként jelenik meg, átvezetve a gondolatmenetet az egyén problémájára. Mert a legfőbb ideológiai elidegenülést a polgári idealizmus és individualizmus jelenti.

A hivatalos marxizmus jóval felkészültebb és nyitottabb képviselője a lengyel Adam Schaff, aki Leszek Kolakowski marxizmuskritikája, a nyugati humanista marxizmus és Fromm pszichológiája hatásának próbál utat nyitni. Törekvései gyakorlatilag megegyeznek az egzisztencialista marxizmuséval, így számára Sartre kiemelt viszonyítási pont. 1965-ben írt, magyarul 1968-ban kiadott *Marxizmus és egyén* című könyvében minden kötelező elhatárolódás

823 I. m. 29.

824 I. m. 41.

825 I. m. 43.

826 I. m. 33.

827 I. m. 66.

mellett is nyilvánvaló a CRD hatása. Garaudyhoz hasonlóan álláspontját Marx-hermeneutikaként találja, de jóval messzebb megy nála az egyén, a szubjektivitás terén. Ez abból ered, hogy ő is a marxi életmű egységét vallja, de Garaudyval ellentétben ő az ifjúkori írások felől olvassa *A Tőkét* is. Kiindulópontja, hogy Marx humanizmusa nem csak revizionista fegyver lehet, az egyedi ember és boldogsága vagy éppen elidegenülése „a” marxizmusnak is alapvető kérdése kell, hogy legyen. Már csak ezért is, mert „a kapitalizmuson belüli elidegenedés mellett ott van a szocializmuson belüli elidegenülés problémája is”.⁸²⁸ Sőt, az állam és a bürokrácia léte szükségszerű (az állam Marx által vizionált elhalása utópia), ezért nem is szüntethető meg. Ezért a probléma felvetése indokolt, tehát Kierkegaard, Heidegger és Sartre részéről is helyes, ha megközelítéseik, megoldásaik nem is. A humanista materializmus tehát összeegyeztethető és összeegyeztetendő a materialista marxizmussal, a tudományos szocializmussal. „Marx számára (...) a politikai gazdaságtan, még ha életét szenteli is neki, korántsem öncél. Marx filozófus és szociológus volt és maradt, akinek a szemében az ember volt a központi kérdés.”⁸²⁹ A könyv első fele ezt a Marx-olvasatot hivatott igazolni, a megfelelő Marx-szöveghelyek idézése és kommentárja útján. Eközben „eretnek” módon egyetértőleg hivatkozik nyugati humanista marxistákra, Jean Hyppolite-ra, Daniel Bellre, sőt vallásos gondolkodókra. Közvetett célja társadalmi-politikai: az egyedi ember ügyének rehabilitálása a szocializmusban, vagyis az egyéni és közösségi érdek szembeállításának felszámolása. A szubjektivitás szempontjának beemelése a marxizmusba nyilvánvalóan megegyezik Sartre-nak *A módszer kérdéseiben* is kifejtett programjával, ami nem Sartre hivatalos marxista megítélése következtében nem vállalható párhuzam. Sartre-tól – kizárólag a CRD előtti művekre hivatkozva – többször is elhatárolódik, a humanista platformot egyedül vele nem osztja. Hangsúlyozza humanizmusa és a perszonalista, valamint egzisztencialista humanizmus közös gyökere (az értékrend és a hagyományos közösségek felbomlása, atomizálódás, otthontalanság) mellett a különbséget is: a materialista ontológiát és a konkrét-társadalmi emberfogalmat. Ezzel kapcsolatban a közismert vádakát visszhangozza Sartre ember- és szabadságfogalmára utalva: „az egyén a szabad akarat szellemi monádja”.⁸³⁰ Ilyen alapon veti el a CRD-re való egyetlen burkolt utalásban („Sartre, fejlődésének legújabb szakaszában”) az egzisztencializmus és a materializmus összeházasításának kísérletét.⁸³¹ Antropológiai felfogása következtében a marxi elidegenülésben az önelidegenülést hangsúlyozza, és nem redukálja ezt az árufetisizmusra. Mivel ezt a szocializmusban is jelenlévőnek látja, cáfolja a marxi feltevést arról, hogy a gazdasági elidegenülés az alap, ezért a magántulajdon felszámolása megszüntetheti az elidegenülés minden fajtáját.⁸³² Az elidegenülés tehát olyan konstans társadalmi tényező nála, mint Sartre elméletében, és ugyanúgy magában foglalja az emberi kapcsolatokat az intézmények, az állam, a bürokrácia formájában, mint a gyakorlati-tehetetlen fogalma. „Az emberek társadalmi életükben különböző kapcsolatokba lépnek. E kapcsolatok maradandó struktúrává válnak, és többnyire intézmény alakját

⁸²⁸ Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Ford. Józsa Péter. Kossuth, Budapest, 1968. 154.

⁸²⁹ I. m. 65.

⁸³⁰ I. m. 112.

⁸³¹ I. m. 148.

⁸³² I. m. 154., 175-176.

öltik. (...) Mindegyikben van egy közös mozzanat: mihelyt intézményekké konstituálódnak (állam, párt, család és így tovább) vagy valamilyen társadalmi szervezet állandó formáját öltik (nép, osztály, foglalkozási csoport és így tovább), önálló létezésre tesznek szert, amely független az egyének akaratától és választásától.”⁸³³ Ebből következik az újabb Sartre-analógia: az osztályelmélet és az osztályharcos perspektíva implicit meghaladása. Ezek a marxizmus-leninizmus számára politikailag elfogadhatatlan konzekvenciák megvilágítják a Sartre marxizmusával szembeni ellenállást is. Ezek elől a következmények elől, némi rendszerkritikát leszámítva, maga a szerző is meghátrál. Egyén és közösség viszonyáról ingadozó az álláspontja, egyén és történelem kapcsán pedig a szabadság mint cselekvési szabadság problémáját nem oldja meg. A determinizmussal szemben a mérsékelt autonómiát állítja, az adott választási szituációban, de a történelem teleologikusságának kérdéséről hallgat eközben.⁸³⁴ Ezen a ponton a könyv szükségszerűen elsőkélyesedik elméletileg és a szocialista humanizmus szólamszerű programjává válik. Az egyén korlátozott autonómiája az uniformizálás és a totalitárius uralom elvetésével a magánélet szabadságában merül ki.⁸³⁵ Ezzel visszajutottunk a marxisták által Sartre-ban előszeretettel támadott negatív, passzív szabadság szintjére: ez jelenti a boldog élet lehetőségét.

Még ez is túl sok azonban a hivatalos ideológia képviselői szemében, ezt mutatta a lengyel fogadtatás és a magyar kiadáshoz Lick József által írt előszó. A szerző az MSzMP Politikai Főiskolájának rektorhelyetteseként a korban aktív publikációs tevékenységet fejtett ki a filozófia és az ideológia határmezsgyéjén, álláspontja egyet jelentett a hivatalossal. Ez a szocialista humanizmus kérdéseinek tisztázását támogatta, máskülönben a szóban forgó kötet meg sem jelenhetett volna. Állam és munka szocializmusbeli elidegenülését, valamint az egyén szempontjának a hangsúlyozását a fiatal Marx alapján azonban helyteleníti. Az antropológiai horizont eszerint csupán Hegel és Feuerbach később meghaladott horizontja Marxnál. Az antropológia egyénközpontú felfogását pedig végképp elveti.⁸³⁶ Első érve meglehetősen bizarr, ismerve a világnézeti filozófia hivatalos koncepcióját. „A szocializmus, a szocialista humanizmus, a világ átalakítására irányuló emberi-gyakorlati program kérdése azonosul és összekeveredik a marxista filozófia mint tudomány szerkezeti, tematikai, metodológiai problémáival.”⁸³⁷ – veti szemére Schaffnak, némi konfúzióról (Althusser-hatásról?) árulkodva. Lick második érve, hogy a humanista felfogás által a marxizmus veszélyesen közel kerülne az egzisztencializmushoz és a perszonalizmushoz, ahelyett, hogy segítené az ellenük vívott ideológiai harcot. A tét persze a szabadság, Lick szerint ezért „nem az egyénből kell kiindulnunk, hanem azokból a társadalmi viszonyokból, amelyek az egyént meghatározzák”.⁸³⁸ Hangsúlyozza, hogy a történelem ágensei nem az egyének, hanem a néptömegek. Lick összemosza a Schaff által az elidegenülésről írtakat avval az állítással, hogy a humanizmus célja az egyéni boldogság (valójában Schaff szerint előbbi

⁸³³ I. m. 167.

⁸³⁴ I. m. 201.

⁸³⁵ I. m. 233-234.

⁸³⁶ Lick József: Előszó. In: Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Kossuth, Budapest, 1968. 5-35. (itt: 9-10.)

⁸³⁷ I. m. 10.

⁸³⁸ I. m. 16.

megszüntetése az utóbbinak csupán a lehetőségét teremti meg), így relativizálja Schaffnál az elidegenülést („nézőpont kérdése lesz”), hogy alátámassza álláspontját, mely szerint az egyénből kiindulva azt nem lehet megérteni.⁸³⁹ Szerinte szigorúan gazdasági problémáról van szó, amelynek megoldása az osztályharc. Elismeri, hogy a szocializmusban is van elidegenülés, ám ennek hangsúlyozását szükségtelennek tartja, mivel felszámolása folyamatban van. Az egyének boldogsága egyébként sem lehet a marxista központi problémája.

Ezek után próbál Tordai Zádor *Az elidegenedés mítosza és valósága* című könyvében általános-kompromisszumos megoldást találni a gyakorlatban, a cselekvésben. Fogalmaiban, megközelítésében Sartre-ot követi, a CRD-t próbálja „szalonképessé” tenni a hivatalos marxizmuson belül; az önigazolás eszköze a szokásos Marx-hermeneutika. E törekvés részeként nem is hivatkozik Sartre-ra, sőt a dialektika szót is kerüli, ami tudományetikailag elképesztő, viszont stratégiaileg valószínűleg helyes eljárás. A kísérlet sajátos kompromisszumokat szül, amelyek önellentmondásba torkollanak: a munka(megosztás), az osztályérdek és az osztály mint történelmi ágens az osztályharcban nem egyeztethetők össze a módszertani individualizmussal. Ezt próbálja tompítani a történelem teleologikus felfogásának mellőzése, sőt utalásszerű cáfolata: a szocializmus ugyan az elidegenedés felszámolásának folyamata, de az elméletből következik, hogy ez csak a természet uralmának teljes leküzdésekor, a szűkösség megszüntetésével lenne esetleg lehetséges, bár bizonyos kiváltó tényezői szükségszerű tartozékai az ember társadalmi létének. Ez azért van így, mert Tordai kiindulópontja, hogy az elidegenedés elsődleges forrása az ember kiszolgáltatottsága a természetnek, a szűkösség leküzdésére pedig társadalomba szerveződik. (Látjuk, a szűkösség mint kiindulópont megegyezik Sartre-éval.) Ezután az egyén ezen a totalizált egységen keresztül szembesül a természetnek való alávetettséggel. Ez a kiszolgáltatottság már elidegenedés. De amennyiben a természet uralmának leküzdéséből fakad, annak eszköze is, mint ilyen nem feltétlenül negatív. Ez azonban az önelidegenülés érzésében, amit az vált ki, hogy az ember nem ura helyzetének, elhomályosul. A „relatív szükség” minden egyént szembeállít egymással, azonban a munkamegosztás létrehozza a társadalmi rétegződést, így ez osztálykonfliktusok formájában jelentkezik.⁸⁴⁰ Így próbálja Tordai enyhíteni a CRD sokat kárhoztatott hobbes-iánusságát, egyúttal a módszertani individualizmust az osztályelmélet felé terelni. Csakhogy az átfogó cselekvéseméleti keret megőrzi a sartre-i jelleget: az elidegenedést az *egyén* és cselekvései megvalósulása közötti ellentétként fogja fel.⁸⁴¹ A kiegyenlítő törekvést mutatja, ahogyan felvállalja a korai Marx-írások emberközpontú megközelítését, de a praxisban hangsúlyozza az általános társadalmi jelleget, a közgazdaságtani megközelítést.⁸⁴² Ezután azonban Tordai a társadalmi lét mikéntjéhez jut az általánosításban, és miközben leszögezi az elidegenedés történeti szemléletének fontosságát, saját koncepciójában a társadalmiság mint az egyén cselekvésének determinációja azonosul az elidegenedéssel. Mivel cselekedeteinek, amelyek lényege a változtatás, a tárgyasulás formájában mások adnak értelmet, ezért az elidegenedik tőle. Az interindividuíális viszony, illetve a társadalmiság, amely minden tettet

⁸³⁹ I. m. 23.

⁸⁴⁰ Tordai Zádor: *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Kossuth, Budapest, 1970. 124-129.

⁸⁴¹ I. m. 13-14.

⁸⁴² I. m. 23-25.

meghatároz, egyben elidegeníti az egyéntől a cselekvését.⁸⁴³ Ha ez így van, akkor viszont a természet és a társadalom uralása sem szüntetheti meg az alapvető elidegenedést.

A társadalmi determináció nem azonos az elidegenedéssel, írja, de ezt nem erősíti meg kellően az, hogy ezután kifejti egyén és társadalom kölcsönhatásos, folyamatos változásban lévő viszonyát, a sartré-i dialektika szellemében. Az objektív teleológiát is elveti, kijelentve, hogy a történelem a társadalom mozgását a saját nézőpontját kivetítve, kvázi-kívülről nézi, ám „tényleges kívülről való szemlélet azért lehetetlen, mert a társadalom nem létezik a konkrét emberek és az egyéneken kívül (és fordítva)”.⁸⁴⁴ Tordai a társadalom fogalmi megragadásában a sartré-i szemléletet és fogalmakat használja: a társadalom mozgó praxis-totalitás, az állandó totalizációk, detotalizációk, retotalizációk eredménye, kulcsfogalmak a helyzet, a meghaladás, a tehetetlenség, az értelemadás, mindez az egyéni cselekvésből kiindulva. A közvetítés jegyében csoportról több szó esik, mint osztályról, sőt a csoport belső dinamikája is szóba kerül, az elidegenedés így az emberi viszonyokhoz inkább kapcsolja a cselekvő és értelmező egyént, mint a gazdasági okokhoz. Ezen keretben fejti ki, hogy a társadalmi determinációk alapja az egyéni cselekvéshez kapcsolódó „szinkron determinizmus”. „Végeredményben arról a folyamatról van szó, amelynek során az egyéni cselekedet a megvalósulás szintjén beleágyazódik a társadalmi valóság szövetébe (s amely által »azzá válik, ami«). (...) A cselekedet értelmét kialakító *folyamatról* van valójában szó (...).”⁸⁴⁵ Az egyénnel szemben a többiek állnak, meghatározva őt. A társadalmi rétegződés következtében ez a csoportok szintjén is megfigyelhető. Itt már a gazdasági alap is említésre kerül, mivel a munkamegosztást tekinti a társadalmi különbségek okának. Ez átvezet az osztályelmélethez, amely értelmében az egyénileg cselekedve tehetetlenek az elidegenedés felszámolásában. Ám kérdéses, hogy ha a szinkron determináció a társadalmiság alapvető jellege, akkor mennyiben szüntethető meg egyáltalán az elidegenedés. („Az elidegenedés tehát a determinizmus által érvényesül, sőt pontosabban fogalmazva, a determinizmusok egyik sajátos formája.”⁸⁴⁶ – írja Tordai némi homállyal.) Emellett, ha feltételezzük is a lehetőségét, és azt, hogy csak csoportos ágencia jöhet szóba, akkor sem világos a módja, hiszen a meghaladás egyetlen motorja az elidegenedés tapasztalata, de a cselekvés eszköze (az öntudatosult csoport) egyben újabb elidegenedés eszköze is. Az egészre vonatkozó egyéni értelmezői és meghaladási képesség, szabadság feltételezése nélkül ez az ellentmondás nem feloldható. Valójában, ha ennyire közel hozzuk az elidegenedést a társadalmi lét „szinkron determinizmusához”, akkor még ez a megoldás sem áll rendelkezésre. Ráadásul „másodlagos hatásával a cselekedet mintegy megújítja a viszonyokat, saját mag megvalósulása által újratermeli őket is.”⁸⁴⁷ Összességében úgy tűnik, hogy Tordai úgy próbálta az elvárásokhoz igazítani Sartre elméletét, hogy a strukturalizmus jegyében értelmezte át. Az ellentmondás abban a határozatlanságban nyilvánul meg legtisztábban, ami az ágencia tárgyalását kíséri. „Minden cselekvésnek ahhoz, hogy

⁸⁴³ I. m. 50-52.

⁸⁴⁴ I. m. 55.

⁸⁴⁵ I. m. 57.

⁸⁴⁶ I. m. 98.

⁸⁴⁷ I. m. 75.

társadalmi viszonyoknak hatékony tagadása és (erre épülve) eredményes megváltoztatása lehessen, olyan szélességű tagadáshoz kell kapcsolódnia, amely – a mozgásban levő erőviszonyok szerint – hatékony lehet a tagadott viszonyokra. (...) Az, hogy az eredményes cselekvés megköveteli a meglévő negációkhoz való kapcsolódást, az egyéni cselekvés határainak konkrét determináltságát képezi.”⁸⁴⁸ A körülményes megfogalmazás arra utal, hogy az egyénnek szabadságában áll tagadni és választani (tervezni a meghaladást), de tervét nem képes végrehajtani. Ha az értelemadásra beágyazottsága ellenére képesek az egyének, akkor az együttes cselekvés pusztá koordinációja végett szükségtelen lenne az osztályelmélet beiktatása. Nyitva marad a kérdés, mit is takar a megfogalmazás: „az egyén viszonylagos önállóságban lép az adottként létező viszonyokkal kapcsolatba”, amelyek „nemcsak eleve meghatározzák az egyén lehetőségeit, tevékenységének kereteit, hanem (közvetítő egyéneken keresztül) követelmény- és iránykijelölésként is hatnak, aktivizálnak is”.⁸⁴⁹

7.3. A magyar Sartre-kép

Ezek után nézzük, milyen kép alakult ki Sartre munkásságáról és ezen belül második főművéről a magyar filozófiai köztudatban. Először röviden szemrevételezzük, hogy mikor mely művei jelentek meg, és hogy az ezekkel foglalkozó szakirodalom hogyan bővült. Az 1996-ig terjedő időszakra vonatkozóan a tájékozódást a Saly Noémi által összeállított bibliográfia segíti.⁸⁵⁰ Ezt követően a recepcióban megfogalmazódott értékelő álláspont ideológiai jellegét érzékeltetjük. Ebben a színvonalban és hatásban jelentősebb megnyilvánulások mellett néhány kisszerű szerző és szöveg is helyet kap, az ideológia vulgarizált változatát szemléltetendő.

A második világháború után Sartre híre Magyarországra is elér, 1947-ben megjelenik, az *Existencializmus* és *A zsidókérdésről*, lefordítják és előadják *A tisztességtudó utcalányt* és a *Temetetlen holtakat*. 1948-ban *A szabadságról* írt Descartes-tanulmánya és a *Férfikor* című regénye. A kommunista hatalomátvétel fordulatot jelent. Darabjait a Művész Színház 1949-es megszüntetése után nem játszották. Az ötvenes évek szünetet jelent a magyar recepcióban, ám a magyar írókra – eddig megfelelően fel nem tárt – erős hatást gyakorol az egzisztencializmus. Sartre irodalmi művei 1958-tól jelenhetnek meg, de filozófiai írásaiból csak szemelvények, elemző irodalom ezekről alig, ami igen, az is a hivatalos ideológia szellemében.

Márpedig láttuk, Sartre-ot a francia marxista ideológusok soha nem fogadták el, és ezt visszahangozták Lukács György érvei is. Az ellenszenv okai részben elméletiek. A marxista korszak munkáiban is mindvégig megmarad a saját léthez való konstitutív viszony (a választási szabadság és a terv fogalmaiban), ami alapot ad Sartre tanainak a marxisták többsége által politikailag reakciós fasisztának, elméletileg nihilista idealistának tekintett Heideggerrel való

⁸⁴⁸ I. m. 90., 91.

⁸⁴⁹ I. m. 92.

⁸⁵⁰ Saly Noémi: Sartre en hongrois et sur la Hongrie. A magyar vonatkozású Sartre-irodalom bibliográfiája (1939-1996). *Existencia*, vol. V. 1995/1-4. 245-266.

összemosására. A husserli és heideggeri alapoknak köszönhetően tipikus vele kapcsolatban a szolipszizmus, a nihilizmus, az irracionizmus emlegetése, valamint legalább ilyen elmarasztalóan az individualizmusé (amely utóbbi igaz, de nem éppen úgy, ahogyan a marxisták állították). Ez a filozófiai háttér a magyar befogadást is megnehezítette, egyrészt az említett filozófusok műveit ki sem adták Magyarországon, ahogyan Sartre első korszakának szövegeit sem; másrészt a könyvkiadásból, az oktatásból és a filozófiai diskurzusból való kizárás következtében szinte lehetetlenné vált annak a megértése, amit elutasítottak. Ezt jelzik a fenomenológiai alapismeretek hiányából fakadó elemi félreértések (például a tudatfelfogás, a tudat és a világ viszonya kapcsán) még – az egyébként felkészültnek számító – Tordai Zádor esetében is.

Az örök marxista tükrözésérv is működik: osztályhelyzete alapján Sartre burzsoá (nem mintha kritikusan valaha is kétkezi munkások lettek volna). Az averziót fokozta az eltérő esztétikai felfogás is, amely miatt Sartre modern technikájú regényei dekadensnek minősültek, a szocialista realizmus elvárásához képest. Ettől eltérő értékelés 1948-tól nem kaphatott nyilvánosságot. Az ötvenes évek végéig a reakciós filozófus képe volt a hivatalos, ezt erősítette meg Sartre kiállása az 1956-os forradalom mellett. Lukács értékelésének hatását erősíti, hogy a másik ellenlábás, Garaudy hasonló érvkészletű írásai is megjelennek magyarul. Eközben a „vádlott” írásai gyakorlatilag elérhetetlenek a magyar olvasó számára. 1948 és 1958 között egyetlen szövege jelenik meg, a *Főbelövendők klubja*, 1955-ben, a desztalinizáció idején.

A hatvanas években bekövetkezett nyitás szalonképessé teszi ugyan, első sorban mint író, de a hivatalos marxizmus kritikusan viszonyul hozzá, a „haladó polgári értelmiségihez”. Megjelenhetnek Sartre (és mellette Camus, Beauvoir) irodalmi művei, de az egzisztencializmus mint polgári irányzat lesz rajtuk a címke. Ennek ellenére íróként nagy népszerűsége tesz szert, főleg miután megjelenik *Az ördög és a jóisten* (1963), *A szavak* (1964) és *Az Undor* (1968) is. A vele foglalkozó tanulmányok túlnyomó része is irodalmi munkásságára összpontosít. Filozófiája ehhez csak háttérül szolgál, leginkább popularizált formában, az *Exisztencializmus* alapján.

Lukács korábbi véleményén finomítanak (ő maga is felfigyel a közös törekvésekre), az osztályszempontú értékelés hivatalos kényszere azonban a rendszerváltozásig elkíséri a Sartre-ral foglalkozókat, ha egyre kevésbé teszik is magukévá ezt a meggyőződést. Apránként megjelenik Sartre néhány elméleti szövege, ha sokszor csak részletek olvashatók is, mint 1965-ben a Köpeczi Béla által szerkesztett *Az egzisztencializmus* kötetben és Tordai Zádor *Egzisztencia és valóságában* 1967-ben. Az elkötelezettséget tárgyaló *Mi az irodalom?* 1969-ben jelenik meg, az utolsó fejezet elhagyásával, de a *Temps Modernes* beköszöntőjével. A *módszer kérdéseit* is tartalmazó válogatás Tordai Zádor és Nagy Géza együttműködése nyomán 1976-ban lát napvilágot *Módszer, történelem, egyén* címen. Ebben szerepel az *Egy emóció-elmélet vázlata* és *Az egyedi egyetemes* című Kierkegaard-előadás is. (Ezek közül *A módszer kérdései* 1974-ben már megjelent *Marxizmus és egzisztencializmus* címen.)

A 1960-70-es években Sartre nagyrészt cikkek, beszélgetések formájában kerül a magyar olvasók elé; és a haladó polgári értelmiségi szimbólumaként egyfajta viszonyítási pontot jelentett. Ennek azonban közéleti tevékenysége volt az alapja, amely lehetővé tette, hogy elméleti „tévedéseit” némileg zárójelbe

tegyék, vagy legalább jó szándékúan ítéljék meg. Az 1980-as években az irodalmi és közéleti tevékenység továbbra is hangsúlyosabb elem a magyar Sartre-képben. Irodalmi művei közül a kisregényeit többször is újra kiadják, emellett megjelenik tőle a *Velence foglya* és a *Freud*. Jellemző, hogy a Sartre-bibliográfia szinte kizárólag az irodalmi műveiről szóló recenziókból áll. Ezeket keresztül kerül tárgyalásra egzisztencializmusa, meglehetősen felületes formában. A körülmények tehát még a tartalmas irodalmi elemzéseknek sem kedveztek, nemhogy a filozófiai interpretációnak. Ez nem múlt el nyomtalanul.

Az 1980-as évektől egyre inkább lehetőség nyílik a hermeneutikával, a fenomenológiával való széles körű foglalkozásra, Heidegger neve sem szitokszó többé; ez tükröződik a felsőoktatásban és a publikációkban is. Ugyanakkor a szocializmus hitelvesztésével majd megszűnésével nem csak a hivatalos marxizmus tűnik el a süllyesztőben, hanem annak alternatív változatai is. Így például Sartre marxizmusa is az eddigiekkel ellentétes okból nem kerül alapos átgondolásra. Ez vonatkozik majdnem az egész nyugati marxizmusra, kivételt csak Gramsci és a frankfurti kritikai elmélet képez. (Előbbi ideológiafelfogása miatt, utóbbi részben hasonló okból, részben a Habermas által képviselt továbbfejlesztése okán.) Sartre recepciója az 1980-as évekhez képest megélné, de egyoldalú lesz. A rendszerváltozás után adják ki újra, több évtized után az olyan műveit, mint a *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, az *Exisztencializmus*, *A szabadságról* és a *Materializmus és forradalom*, *Az Undor*, és rövidítve a *Sztálin kísértete*. 1996-ban megjelenik *Az Ego transzcendenciája*, az *Imaginaire* részlete 1997-ben (*A kép intencionális szerkezete*) a *Kép, fenomén, valóság* című kötetben, a *Gond* folyóirat 10. számában közli korai fenomenológiai írását: *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás*. Elmondható, hogy a korábban elzárt husserli és heideggeri tanok iránti érdeklődés farvizén Sartre első filozófiai korszaka is beszűrődik a filozófiai köztudatba. Az új évezred sem hoz drámai változást: 2000-ben a *Gond*ban megjelenik Heller Ágnes tanulmánya Sartre „3H”-gyökereiről; 2001-ben a *Café Babel* 41. számában megjelenik egy részlet Sartre háborús naplójából; 2004-es kötetében Angyalosi Gergely foglalkozik Sartre-ral („Bármí, ami segít, hogy tartsam magam”. *A fiatal Sartre útja Heideggerhez*); majd 2006-ban végre megjelenik az 1943-as első főmű, *A lét és a semmi*. Sarte és a marxizmus viszonyával alig foglalkoznak érdemben, kivétel Szabó Tibor *Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről* című tanulmánya az általa szerkesztett 1996-os *Lukács és a modernitás* kötetben. A fenomenológusok pedig Merleau-Ponty, Lévinas és a kortárs fenomenológia szemével nézik, és kevésbé tartják továbbgondolhatónak. Fehér M. István ír Sartre és Heidegger kapcsolatairól; Dékány András ismerteti a Sartre-Foucault vitát, Zuh Deodáth ír a Sartre és Merleau-Ponty között lezajlottól. Munkásságáról konferenciát rendeznek születésének századik évfordulóján, amelyen már a filozófiája áll az érdeklődés homlokterében. Mindeközben a CRD és az azt előkészítő művek megismerése és értelmezése éppúgy nincs napirenden, ahogyan az irodalomtörténeti esszéek sem (csak a Mallarmé- és a Flaubert-könyvből jelentek meg részletek magyarul). Csupán *Az antiphüszisz és betegek*, Fehér Ferenc nagyszabású tanulmánya említhető, amely még 1973-ban íródott, de csak 2004-ben jelent meg összes művei harmadik kötetében (*Hazatérsni*). Ez az *Idiot de la famille*-jal foglalkozik, de ezen keresztül filozófiai kérdéseket tárgyal, amelyek horizontjában a CRD is bennefoglaltatik. Annie Cohen-Solal magyarul 2001-ben kiadott

életrajza jellegénél fogva sem korrigálhatta ezeket a hiányosságokat. Tanulságos megvizsgálni, hogyan keletkezett ez a felemás, hiányos kép Sartre munkásságáról, ezen belül marxista egzisztencializmusáról.

Magyarországon Sartre-ral érdemben (Lukácson kívül) sokáig csak a műveihez írt előszók foglalkoztak, a francia irodalommal foglalkozó kézikönyvek és néhány, jobbára szintén irodalmi szempontú tanulmány. Ha nem számítjuk a CRD után Sartre-ral polemizáló Garaudy *Válasz Jean-Paul Sartre-nak* című kötetének 1963-as magyar megjelenését, akkor Tordai Zádor *A lét és a semminek* szentelt 1967-es könyve az első kimondottan Sartre-ral foglalkozó könyv, amely Magyarországon megjelent. Ezt követte jókora szünettel 1980-ban Nagy Géza irodalmi vonatkozású könyve, *Az egyedi egyetemes* címmel, és ugyanebben az évben Fehér M. István kismonográfiája *A polgári filozófia a XX. században* sorozatban. Lukács mellett ezek képezik a magyar recepció pilléreit. (2001-ben pedig a már említett Cohen-Solal-féle életrajz.)

7.4. Recepció és ideológia

Lukács György

A magyar recepció alaphangját tehát Lukács György adta meg. Ez azért volt lehetséges, mert filozófiai, esztétikai és irodalmi műveltsége alkalmassá tette arra, hogy 1945 után a magyar értelmiség felé a kommunizmust képviselje. A párt szemében az általa elérni kívánt szellemi befolyás átmenetileg elhomályosította a bizalmatlanságot a párt irányvonalától többször is eltérő Lukács iránt. Így 1945-1949 között szabadon fejthette ki irodalom- és kultúrpolitikai tevékenységét, és ennek alapjaként a világnézeti iránymutatást a polgári irányzatok bírálatát.⁸⁵¹ Ez 1945 és 1947 között teljes összhangban volt a MKP koncepciójával, azután azonban a párt politikai pozícióinak megerősödésével feleslegessé vált a népfrontos szemlélet és ezzel együtt Lukács agitációs tevékenysége is.

A fentiekben láttuk, hogy *A polgári filozófia válsága* című tanulmánygyűjteményében található írásai inkább ideológusi, mint filozófusi erényeket csillogtatnak. (Emlékeztetőül: ennek a gyűjteménynek négy írása jelent meg 1948-ban Franciaországban *Marxisme ou existentialisme* címmel.) Jellemző példa, hogy Hermann István még 1974-es könyvében is elfogadja azt, amit talán irracionális-dogmának nevezhetnénk, és amely központi szerepet játszott Sartre későbbi magyar recepciójában. „Az irracionális fejlődési útja vitathatatlanul a fasizmushoz vezetett.”⁸⁵² Azonban ő különbséget tesz a Heidegger-típusú és a Sartre-típusú között, finoman bírálva Lukácsot ennek elmulasztásáért. „Itt Lukácsot nyilván az a lendület viszi félre, melyet számára nagy felismerése kölcsönzött. Az irracionális ugyanis valóban gyökere a fasiszta ideológiának, azonban ebből nem következik az, hogy a modern polgári létalapon – egy ellentmondásos – antifasiszta tendenciájú irracionális ne jöhessen létre.

⁸⁵¹ Ständeisky Éva: Lukács György és a Magyar Kommunista Párt irodalompolitikája. In: Soós Pál (szerk.): *Lukács György és a művelődéspolitikai Bizottsága*, Debrecen, 1986. 74-88. 75.

⁸⁵² Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, Budapest, 1974, 259.

Sartre-nál ez a folyamat elég világos.⁸⁵³ Mint látni fogjuk, a Lukács által felrajzolt Sartre-képen ennél jelentősebb finomításokra sokáig nem került, nem kerülhetett sor a pártállami kultúráirányítás viszonyai között. Ehhez hozzájárult Lukács könyve *Az ész trónfosztásáról*, amely *A polgári filozófia válságának* alap gondolatát vitte tovább.

Az ész trónfosztása a német filozófia irracionalista vonulatát mutatja be, mint a fasizmus ideológiai előfeltételét. Természetesen társadalmi-történeti eredete és funkciója felől közelít a filozófiához, pártos alaptétele, hogy nincs ártatlan világnézet. Az irracionalizmus képviselői akkor is reakciósok, a fasizmust készítették elő, ha ennek nem voltak tudatában, vagy akár szubjektív szándékaik ezzel ellentétesek voltak. A haladó vagy reakciós minősítésnek az osztályharc történelmi fejlődéshite hivatott objektivitást biztosítani. A könyv alapkonceptiója az ész és a haladás összekapcsolásával a felvilágosodás, Hegel és az 1845 (sőt, 1842) előtti Marx szellemét eleveníti fel. A haladás azért is középponti fogalom, mert ez kapcsolja össze a hegeli idealizmust a marxizmussal, és csak azáltal válik tárgyalhatóvá ennek ellenségeként Schelling, Schopenhauer és Kierkegaard.

A mai szemmel dogmatikus elképzelés a kor körülményei között viszont nagyon is eretnek volt, nem véletlenül érte a szellemtörténetiség vádja. Az előszóban vázolt értelmezési keret tudniillik a könyvben némileg elsikkad aztán, és a német idealizmus történetének bemutatása távolról sem a sztálini gazdasági redukcionizmus és a mechanikus visszatükrözés jegyében bontakozik ki. Az előszóban Lukács le is szögezi, hogy „jogos, sőt nélkülözhetetlen mozzanat az immanens kritika a filozófia reakciós tendenciáinak tárgyalásakor és leleplezésekor”.⁸⁵⁴ Ennek ellenére (vagy éppen ezért?) a könyv hatása inkább a pártos mondanivalóban érhető tetten: vádszerű minősítéseit közel három évtizeden át visszhangozta a polgári filozófia és irodalom kritikája (1956-ban, 1965-ben, 1974-ben és 1978-ban is újra kiadták a művet). Sőt, a magyar politikai köz- és magánbeszéd mélyrétegében a mai napig is a fasiszta jelző használatos a jobboldal megnevezésére, ahogyan az pedig minden baloldaliságot a kommunista jelzővel illet. Az ennek alapjául szolgáló kommunista diskurzus az 1930-as évektől alkalmazta hívószóként az antifasizmus jelszavát, és ennek népfreontos konnotációi adják Lukács művének másik „elhajló” jelentésszintjét.

A polgári filozófia válsága mellett Lukács 1946-os *Nietzsche és a fasizmus* című könyve adja az ideológiai vázat, ám ez itt most alapul szolgál az életfilozófiák, az újhegelianizmus és a szociológia bemutatásához is. A tulajdonképpeni témájához a könyv csak az utolsó fejezetében jut el, amely a szociáldarwinizmust, a fajelméletet és a fasizmust tárgyalja. A német filozófia irracionalizmusként való bemutatása elsősorban nem a hagyományos karteziánus „racionalizmus” fogalmat veszi alapul. Lukács sokkal inkább idealizmust vagy az idealizmus-materializmus szembeállítást meghaladni szándékozó harmadikutasságot ért alatta. Az ellenpont a korrespondancia elvével a világ objektív megismerhetőségét hirdető dialektika és a tudati illetve társadalmi jelenségek gazdasági magyarázatával szolgáló materialista politikai gazdaságtan. Ami ezt tagadja, az a munkásosztály ellen küzd, tehát reakciós. Így lehet prefasiszta az egzisztencializmustól a liberalizmuson át a fenomenológiáig minden nem marxista irányzat, és azon képviselőik is, akik elméletileg az irracionalizmus ellen voltak.

⁸⁵³ I. m.260-261.

⁸⁵⁴ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai, Budapest, 1954. 5.

Témánk szempontjából a könyv Sartre-utalásain túl a Kierkegaard-kritika, a Heideggerrel szembeni polémia és a Tönnies-féle közösségkoncepció és ennek a német szociológiára gyakorolt hatása fontos közvetlenül, valamint a kötethez utószóként illesztett *A háború utáni évek irracionálisáról* írt fejezet Sartre-értékelése.

Kierkegaard egzisztencialista Hegel-kritikája, az egyediség hangsúlyozása nagy hatással volt Heideggerre és Jean Wahl révén Sartre-ra is. (Tegyük hozzá, a fiatal Lukácsra is!) Hegel és a kor kritikája Marx programja is, ráadásul a korai Marx és Kierkegaard között a gyakorlat és az elidegenedés érintkezési pontot jelent. Természetesen a Löwith által kiemelt párhuzamot Lukács tagadja, hiszen végül a megoldások ellentétesek. Ez a hasonlóság az ellentétességben azért jelentőségteljes, mert visszaköszön Sartre-nál, aki előbb egzisztencializmusa révén jelent konkurenciát a marxizmusnak, aztán pedig a kettő összeegyeztetésével jelent kihívást az ortodoxia számára. Lukács megítélésében Kierkegaard kvalitatív dialektikája szubjektivistikus áldialektika, ami meghatározza a 20. századi egzisztencializmus jellegét is. Kierkegaard a mennyiség minőségbe való átcsapását tagadva a haladást és a forradalmiságot utasítja el a dialektikus materializmus szemszögéből. Kierkegaard társadalmatlan és történelmietlen, elvont egyénközpontúsága szintén visszaköszön majd Heidegger és Sartre bírálataiban. Fontos a Lukács által támadott azon meglátás, hogy az embernek nem lehet áttekintése egy olyan folyamat egészéről, amelyben benne van: a történelemről. Ez okozza majd Sartre számára a legfőbb problémát a marxizmussal kapcsolatban, bár őt ez távolról sem fosztja meg a társadalmi cselekvéstől (az aktivitás hangsúlyozását Lukács is méltatja Kierkegaardnál, csak szubjektivitása miatt marasztalja el). Cselekvés és etika metafizikus történelemkép nélkül is lehetséges tehát, más kérdés, hogy társadalmi szinten ez mennyire mehet túl az elidegenítés folyamatos elutasításán. „Cselekvés Kierkegaardnál etikai lelkesedést jelent, amelynél soha sem szabad arra gondolni, elérünk-e vele valamit, vagy nem.”⁸⁵⁵ – állapítja meg Lukács. Az idős Sartre ezekhez a kierkegaardi gyökerekhez nyúlik vissza, ezt próbálja társadalmiasítani egyfajta anarchizmus jegyében. Történelem nélkül is lehet az etika társadalmi, mint ahogyan ezt Lukács is elismeri a korai Kierkegaardnál. Lukács másik kifogása a szubjektivismus: „a kierkegaardi etika sem ismer el közös közeget, valóságos közösséget az emberek között”.⁸⁵⁶ Ítéletét fenntartja a fenomenológiai egzisztencializmusra és Sartre-ra vonatkozóan is. A „szubjektíve becsületos” dán filozófussal való folytonosság Heidegger és Sartre reakciós fasiszta-imperialista voltát hivatott alátámasztani. Ezt érdemes hosszabban idéznünk, magáért beszél. „Kierkegaard modern követői eltüntetnek mindent, ami konkrét, reálisan történelmi és társadalmi van a gyakorlatban, azonban mégis megőrzik a kettőnek egy eltorzított csontvázát egy állítólagos ontológiai objektivitás formájában. (...) Az egzisztencialisztikus gyakorlat tehát nem állítja szembe többé, mint Kierkegaard, az üres, céltalan, etikaellenes »világtörténeti« tevés-vevést a lélek üdvösségével való tisztán belső törődéssel, hanem azt a látszatot akarja kelteni, mintha az ember az ontológiailag megtisztított igaz valóságban, a »szituációban« szabadon választana, s »projektumát« megvalósítaná. A tartalmaknak, a fejlődési irányoknak, a társadalmi meghatározásoknak stb. egzisztencialisztikus

⁸⁵⁵ I. m. 219.

⁸⁵⁶ I. m. 226.

eltörlése tette lehetővé, hogy ilyen »szabad választásban« Heidegger Hitler mellett, Sartre Tito mellett optált.”⁸⁵⁷

A husserli fenomenológia még a szigorú tudományosság követelményét hirdette, ezért érthető, hogy Lukács ennek scheleri és heideggeri változatát tárgyalja csak. Így hihetőbb, hogy a szubjektum és objektum közötti szakadékot áthidaló intencionalitás valójában csak szubjektív introspekció, szollipszizmus. „Ez nem kevésbé szubjektív-idealista felfogás, mint Kant vagy Mach-Avenarius bármely hívének felfogás. Ez a zsonglőrködés az álobjektív kategóriákkal, szélsőségesen szubjektivistá alapon, átvonul Heidegger egész filozófiáján. Azzal az igénnyel lép fel, hogy objektív lételméletet, ontológiát alapít. De épp világa centrális kategóriájának lényegét álobjektivistá kifejezésekkel alapján tisztán szubjektivistikusan határozza meg.”⁸⁵⁸ Lukács itt az általa „létezésnek” fordított Daseinra utal, amelyben a lehetőséget Heidegger többre tartja a valóságnál, antropológiai kérdezmódja következtében. Ez a lukácsi pozíció hermeneutika-ellenességére világít rá: ha van bizonyosság a világ, a társadalom és a történelem megismerésében (a dialektikus materializmus), akkor felesleges lehetőségekről, értelmezésről beszélni. A bíráló az egész elméleten belül különösen éles az akárki („az ember”), a nem-tulajdonképpeni-lét („nem-sajátlagos-volt”) fogalmaival kapcsolatban. Az autentikus lét szempontjából a társadalmiság negatív felfogásában a Kierkegaard-hatás mellett Tönnies *Közösség és társadalom* című 1887-es könyvének hatását látja Lukács. Ez szerinte a marxizmushoz képest csupán romantikus antikapitalizmus, de egyben vetélytárs is, hiszen a német szociológiára (és az ifjú Lukácsra) a civilizáció és a kultúra szembeállításában nagy hatást gyakorolt. Tönnies a halott, mechanikus társadalmat (ez Max Weber racionalitáskritikájában jelenik meg újra) az organikus közösséggel állítja szembe, a társadalmat éppolyan hobbes-i módon fogva fel, mint Sartre (ami az egyének konfliktusos viszonyát illeti). Heideggernél a kultúrakritika aztán már a kultúrára és a civilizációra is kiterjed az autentikus egzisztencia nevében.⁸⁵⁹ A szubjektum és az objektum helyett a tulajdonképpeni-lét és a nem-tulajdonképpeni-lét szembeállítása a létezés történetiségét is elszakítja a valóságos történelemtől, sőt szembeállítja vele, utóbbit tartva nem-tulajdonképpeni-nek.⁸⁶⁰ Lukács következtetése formailag nem teljesen megalapozott ugyan, de a hiányosságot e téren Heidegger is elismerte, Sartre kritikája kapcsán.

Sartre-ral kapcsolatban az átfogó értékítélet tehát egyértelmű, az utószóban pedig Lukács fenntartja korábbi véleményét róla. Azonban az 1952-ben befejezett könyv határhelyzet Sartre pályáján, ekkor kezdődik 1956-ig tartó kommunista korszaka, túl vagyunk a Camus-vitán. Ez eredményezi az ambivalenciát, az elfogadás lehetőségét a magyar recepcióban is. Ez is megjelenik már *Az ész trónfosztásában*: az utószóban három ízben is a polgári ideológiával szembenállóként olvasunk Sartre-ról. Először a Camus-vita kapcsán, amikor Sartre rosszhiszeműséggel vádolja a szovjet munkatáborok létén felháborodókat, akik evvel csak igazolva látják antikommunizmusukat.⁸⁶¹ Ezután szó esik

⁸⁵⁷ I. m. 240-241.

⁸⁵⁸ I. m. 399.

⁸⁵⁹ I. m. 472-477.

⁸⁶⁰ I. m. 410-411.

⁸⁶¹ I. m. 628.

a kommunista Sartre elleni támadások álszentségéről;⁸⁶² végül Lukács Sartre-ral szemben Camus-t kapcsolja inkább Heideggerhez és a következőképpen árnyalja Sartre-képét. „Sartre filozofálásának kétségtelenül meglévő paradoxája (...) egy tiltakozásra vezethető vissza. Ez korunk oly emberének egészséges életösztönéből fakad, aki nem akar bűntársa lenni az Amerika részéről előkészített világkatasztrófának, aki világosan látja a proletár osztályharcnak, a kommunista pártoknak ily háborús fenyegetés elhárításában való szerepét, aki ennek következtében átlátja a Heidegger-Camus-féle történelmi koncepció reális következményeiben rejlő veszedelmességet, anélkül, hogy – egyelőre – észrevenné, hogy itt egy következetesen egzisztencialista álláspontot játszik ki. Mert polémikus megjegyzéseinek egész paradoxája arra szorítkozik, hogy a szabadságról előbb ortodox-egzisztencialista, azután pedig – ugyanabban a mondatban – reális-történelmi értelemben szól. Sartre gondolkodói sorsa attól függ majd, melyik irányban tudja és akarja ezt a »paradoxiat« feloldani.”⁸⁶³ Lukácsnál a nyakatekert fogalmazás általában taktikázást rejt, ezt mutatják a konkrétumok szintjén a Heidegger-Camus vonallal való szembeállítás és a haladó politikai szándékok hangsúlyozása mellett az „egészséges”, „életösztön”, „átlátja” kifejezések és a sartre-i egzisztencializmus marxizmussal való ellentétességének idézőjelbe tétele. Mint a későbbiekben bebizonyosodott, nem a gondolkodói, hanem a politikai irány a döntő, a magyar recepcióban is ez tükröződött, fonák módon még a rendszerváltozás után is. Lukács Sartre-recepcióra gyakorolt döntő hatása azért is érdekes, mert saját elfogadottsága nem volt ilyen egyértelmű, jelentős műveit csak halála után adta ki, életében pedig sérthetlensége ellenére általában belső ellenzéknek tekintették. Éppen ez jelzi, hogy mennyire irányított volt a kultúrpolitika és így Sartre recepciója is.

Sartre recepciója szempontjából nem közömbös, hogy a halála után kanonizált Lukács és az ő filozófiájának viszonyáról, párhuzamaikról két tanulmány is megjelent. 1984-ben Fehér M. István, 1996-ban Szabó Tibor értekezett erről. Nyilvánvalóan a rendszerváltozás előtt volt lényegesen több egy ilyen nézőpont érvényesítése. Fehér M. István a két gondolkodó kapcsolatában nem csak konfliktust, hanem párhuzamokat és kölcsönös hatásokat is feltár. A közös, közvetítő elem a hegei filozófia és annak értékelése. *A módszer kérdései* kapcsán nem kérdéses, hogy a nyitott totalizáció Lukács ellenében került megfogalmazásra; a *Történelem és osztálytudat* Sartre-ra gyakorolt hatása pedig egyértelmű. Érdekesebb Fehér M. következő Lukácssal kapcsolatos észrevétele: „ha arra a kiemelkedő szerepre gondolunk, melyet olyan kategóriák, mint »teleológia«, »alternatíva« és más hasonlók töltenek be utolsó szisztematikus művének fogalmi szerkezetében, akkor (...) egyértelműen kitetszik, hogy e kategóriák keletkezésében és megalkotásában nem kis szerepet játszhatott a sartre-i egzisztencializmus problematikájával való sok éves töprengő szembenézés”.⁸⁶⁴ Eltérő elméleti kontextus részei, mégis közös pontok: a hegei totalitás metafizikussága, a totalitásnak illetve a totalizációnak a praxisba helyezése, a dialektikus módszer választása az analitikussal szemben, a természet dialektikájának és a visszatükrözés-elméletnek a megkérdőjelezése (Lukács ezt revideálta), a

⁸⁶² I. m. 660.

⁸⁶³ I. m. 669.

⁸⁶⁴ Fehér M. István: Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/3-4. 379-412. 383.

tárgyasulás és az elidegenedés azonosítása. Lényegiek azonban a különbségek is: egyrészt Lukács több olyan tételét visszavonta, amelyet Sartre átvett, másrészt a totalitás és az egyén kérdése alapvető ellentét kettejük között. Ezek összevetéséből Lukács marxizmusa kerül ki metafizikusként. Lukács ugyan már *A heidelbergi esztétikában* kimutatta, hogy *A szellem fenomenológiája* már a kiindulóponton előfeltételezi a beteljesülést, így ezt nem bizonyíthatja (ezt tőle függetlenül Sartre is kifogásolja *A lét és a semmiben*).⁸⁶⁵ Ám Sartre-ral ellentétben marxizmusában ő nem vonta le a következtetéseket: továbbra is a hipotetikus totalitásból indult ki, feláldozva az egyénit a levezetetlen általános oltárán. Az elmélet ellentmondását a praxis lett hivatott kiküszöbölni. Nem véletlenül nevezi ezt Sartre többször is pánobjektivistá idealizmusnak, amely legfeljebb a gyakorlat síkján mint egyfajta regulatív eszme lehet hasznos. Ezért lesz a CRD dialektikája nyitott, felismerve, hogy nem lehetséges abszolút tudás egy olyan folyamatról, amelynek részei vagyunk. Lukács viszont ezt tartotta idealizmusnak mint irracionálizmust, a materializmusba oltott abszolút racionalizmus álláspontjáról.

Szabó Tibor *Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről* című tanulmányában a fentiekhez nem sokat tesz hozzá. Jellemző a magyar Sartre-„diskurzus” periférikusságára és ebből fakadó töredezettségére, hogy a szerző nem hivatkozott Fehér M. István közleményére, vélhetőleg nem ismerte. Írásában a fenti témát tárgyalja ő is, megközelítése is hasonló. A különbség annyi, hogy a Lukács és Sartre szembenállását Hegel és Kierkegaard analógiájára fogja fel, részben éppen Lukács *Az ész trónfosztása* című könyvét visszhangozva. Emellett említést tesz a korai Lukács egzisztencializmusáról. Ezután *A társadalmi lét ontológiájára* összpontosít, amelyről kijelenti, hogy igazi szellemi fordulatot jelentett, noha nem változtatott alapvető objektivistá, általánosból kiinduló álláspontján. Szabó érvelése azonban nem támasztja alá meggyőzően azt, hogy Lukács a szubjektivitás kérdésében idős korára visszatért volna az 1918 előtti álláspontjához.⁸⁶⁶ Jellemző, hogy ekkor már az antropológián mint közös ponton keresztül Sartre szolgálja Lukács „rehabilitálását”.

Sándor Pál

Az 1971-ben elhunyt kommunista filozófiatörténész 1965-ben adta ki három kötetes filozófiatörténetét. Ez talán a legjobb példa az osztályszempontú kritika továbbélésére, bár ez ekkor már inkább ideológiai ornamentika, nem helyettesíti az érveket. Sándor Pál azzal kezdi Sartre-ismertetését, hogy még a „revizionista” marxistáknál is inkább elhatárolódik Sartre-tól, mert minden hasonlóságuk ellenére a revizionisták osztálybázisa a proletariátus, míg „Sartre és társai, bármennyire is rokonszenveznek a marxizmussal vagy a szocialista társadalmakkal, osztálytalajuk a kispolgárság, és a két vilárendszer között ténferegve (...) veszik fel sajátos egzisztencialista magatartásukat és juttatják kifejezésre filozófiájukban egzisztencialista életérzésüket.”⁸⁶⁷ Ebben nem csak a politikai és az osztályszempontok érhetők tetten, hanem az egzisztencializmus

⁸⁶⁵ I. m. 385.

⁸⁶⁶ Szabó Tibor: Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről. In: Uő. (szerk.): *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében*. Szegedi Lukács Kör, Szeged, 1996. 107-121. (itt: 114-117.)

⁸⁶⁷ Sándor Pál: *A filozófia története III*. Akadémiai, Budapest, 1965. 473.

divatjának és filozófiájának összekapcsolása is, mindkettő elutasító szándékkal. A leminősítés az álobjektivitás hangján folytatódik, amikor Sartre filozófiát nem mint filozófiát, hanem mint jellegzetes kispolgári értelmiségi magatartást tartja tanulmányozásra érdemesnek. Ez a hangütés azonban megtévesztő, mert az elvhűség deklarálása után Sándor kizárólag filozófiai szempontú ismertetését adja *A lét és a semmi* fenomenológiai módszerének. Sőt, hangsúlyozza, hogy bár itt még a történelem kívül esik Sartre érdeklődési körén, de tisztában van ennek szükségességével, szabadságfogalma is a cselekvéshez kapcsolódik a szituáción keresztül. A szolipszizmus-vád helyett az interszubjektivitást emeli ki. Bár ezt még nem tartja a szubjektivizmus meghaladásának, az *Exisztencializmust* már egyértelműen igen.⁸⁶⁸

Sándor kritikáját a CRD-re összpontosítja. Nem ismeri el Sartre marxizmussal szembeni kifogásainak jogosságát: a dialektika antropológiai korrekcióját apriorizmusnak, tehát a materializmussal ellentétesnek minősíti. Leszögezi, hogy a marxizmus elismeri a személyiség jelentőségét, annak társadalmi-történelmi konkrétságában, Sartre viszont „a történelmi konkrétságból kiszakított általánosságokra alapozza történelemszemléletét”.⁸⁶⁹ Ezt jelzi, hogy az általános „ritkaságot” teszi meg a történelem motorjának. Garaudyt követve ezt történelmi formalizmusnak nevezi. Mindamellett ítélete nem kizárólagosan negatív: a közvetítő kategóriák kidolgozására szerinte is szüksége van a marxizmusnak, de a gazdasági alapok és a szellemi képződmények között. Emellett a beígért második kötetben kapcsolatban nem zárja ki, hogy abban Sartre helyes irányban folytatja ezt az elméleti alapozást.

Tordai Zádor

A magyar recepció másik alapfigurája Tordai, akinek Sartre-ral kapcsolatos munkássága a hatvanas évek folyamán egybeesik egyfajta szellemi nyitással, amely mai szemmel kevésbé tűnik jelentősnek, mint a kortársak számára, jelentősége azonban elvitathatatlan. Tordainak minden hiányossága ellenére elévülhetetlen érdemei vannak az akkoriban polgárinak nevezett kortárs filozófiai irányzatoknak és ezeken belül az egzisztencializmusnak a magyar olvasókkal való megismertetésében. A szerző 1988 óta az MTA filozófiai doktora.

Az 1964-ben megjelent, Márkus Györggyel együtt jegyzett, az *Irányzatok a mai polgári filozófiában*⁸⁷⁰ című, ismeretterjesztő célú műben majdnem akkora terjedelemben foglalkozik Sartre-ral, mint az egész egzisztencializmussal. Elsősorban a főmű, *A lét és a semmi* alapján vizsgálja az egzisztencialistaként meghatározott életművet, kiemelve három problémakört: a lét és a semmi viszonyát („ami lényegében az emberi szellem, illetve a lélek kérdéseit jelenti” [!]); az egyén viszonyát a többi egyénhez; valamint a szabadságot mint az életmű központi kérdését.

Tordai a terminológiával kapcsolatban említést tesz a hegeli és heideggeri hatásról, a husserliről azonban csupán annyiban, hogy „Sartre maga elveti a látszat és a lényeg szétválasztását, s ebben a fenomenológia hatása is

⁸⁶⁸ I. m. 479.

⁸⁶⁹ I. m. 482.

⁸⁷⁰ Márkus György - Tordai Zádor: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Gondolat, Budapest, 1964.

tükröződik.”⁸⁷¹ Nos, ebben kimondottan *a* fenomenológiai alapállás érhető tetten, amely szerint a fenomén lényeg és megjelenés azonossága; nincsen holmi platóni-kanti módon egy fenomenális látszat mögötti noumenális lényeg-valóság és nincsen tartályszerű tudat sem. Ennek a meg nem értése számos félreértéshez vezet.

Ateizmusáról szólva megteszi a különböző egzisztencialistaként számon tartott gondolkodók között azt a distinkciót, amelyet Lukács hajlamos volt elmulasztani. Tordai szerint Sartre-nál „nem jelentkezik az irracionalizmusnak és az agnoszticizmusnak az az összeolvadó köde, ami a jaspersi felfogást elborítja. (...) Sartre nézetei egészen más jellegű összképet mutatnak, mint amilyen a jaspersi vagy heideggeri egzisztenciál-filozófia.”⁸⁷² Ez persze nem zárja ki a sartré-i koncepcióval szembeni alapvető elvi kifogásokat, mint azt látni fogjuk.

Az első kifogás az önmagában létezőnek fordított Önmagában-való meghatározását (az, ami) éri, mert eszerint a „dolog létében nincsenek objektíven különböző értékű lényegi és nem lényegi tulajdonságok”.⁸⁷³ Ez az engelsi dialektikus materializmus alapján állva természetesen elfogadhatatlan, hiszen „világos, hogy Sartre kizárja az objektív világból a dialektika lehetőségét, sőt még a mozgás bármilyen formájának elfogadása is kétségessé válik”.⁸⁷⁴ Ezt a szemléletet Tordai egyenesen metafizikainak minősíti, pontosan az anyag-szellem, lét-tudat azon avíttas bináris oppozícióinak keretei közt gondolkodva, amelyeknek felszámolása a fenomenológia fennem hirdetett célja. Óhatatlanul felmerül a kérdés, vajon Tordai *A lét és a semmi* bevezetését is elolvasta-e, amelynek első bekezdéseiben a fenomén monizmusa jegyében a „filozófiában zavart okozó” dualizmusok felszámolásáról esik szó?

Ide kívánczik egy rövid közbevetés a természet engelsi dialektikájáról, amely a keleti marxizmus alapján álló országokban Marx és Lenin tanaival együtt emelkedett az ideológia rangjára. Ez már azért is érdekes, mert Marx és Engels felfogása a dialektikáról nemigen illeszkednek. Lucien Sève rámutat azon nem elhanyagolható különbségre, hogy Marx „a dialektikát az elméleti gondolkodás módszereként tárgyalja; *A természet dialektikája* viszont úgy határozza meg, mint a természet, a társadalom és a gondolkodás »legáltalánosabb törvényeinek« tudományát. Az 1857-es *Bevezetésben* a dialektika alapvető kategóriái a konkrét és az elvont, a különös és az általános; *A természet dialektikájában* viszont az ellentmondás, a mennyiség és minőség, a tagadás tagadása. (...)”⁸⁷⁵ A kettő összeegyeztetésének kísérlete volt a sztálini evolucionista szcientizmus, amely szerint „a dialektika éppen abban a mértékben válik objektív megalapozottságú »módszerré«, amilyen mértékben »tudományosan« tükrözi a valóságot.”⁸⁷⁶ Ezt Sève a materialista dialektika karikatúrájának minősíti, amelyben „a dialektika szuper-természettudományként jelenik meg, amelynek »törvényei« előre leírják nekünk a dolgok globális menetét, bármilyenek legyenek is a körülmények”.⁸⁷⁷ Erről a „deduktív dogmatizmusról” kénytelen

⁸⁷¹ I. m. 83.

⁸⁷² I. m. 84.

⁸⁷³ I. m. 85.

⁸⁷⁴ Uo.

⁸⁷⁵ Lucien Sève: *Bevezetés a marxista filozófiába*. Kossuth, Budapest, 1984. 372.

⁸⁷⁶ I. m. 373.

⁸⁷⁷ I. m. 374.

megállapítani, hogy „mindvégig Engels-idézetekre támaszkodik, miközben Marx neve meg sincs említve”.⁸⁷⁸ A szerző ezután bírálja a Kojève- és Sartre-féle idealista kritikákat, mégis egyetért velük a lényegben: a természet engelsi dialektikájának elvetésében. „Úgy tűnik, mintha a materializmus és a dialektika nem formálhatna jogot az általánosságnak ugyanarra a típusára. Az anyag kategóriájának, mint láttuk, egyetlen megkülönböztető tartalma az, hogy az objektív valóságot jelöli a maga legnagyobb általánosságában, teljesen elvonatkoztatva minden más meghatározottságától, annak az egynek a kivételével, hogy a tudaton kívül létezik. A dialektikus ellentmondással már nem ez a helyzet, mert definiálásához már számos más kategoriális meghatározottság szükséges: az egység és a minőség, az azonosság és a különbség, a tagadás, a mennyiség és a minőség stb.”⁸⁷⁹ Végül Engels gondolatvilágának következetlenségét abban látja meg, hogy hol a szubjektív, hol az objektív idealizmus fonálát követi; szándéka szerint és általában az utóbbit: „a dolognak tulajdonítja a szellem mozgásának dialektikus jellegét”.⁸⁸⁰ Az idealisták által támadott materialista dialektika maga is idealista. Tordai ilyen elméleti alapról minősíti metafizikusnak Sartre létteljességét.

Lét és semmi viszonyát Tordai olyanformán problematizálja, hogy az Önmagában-valót az anyaggal, a Önmagáért-valót pedig a semmivel azonosítja. Ezután elképesztő naivitással leszögezi: „ha a semminek nem tulajdonítunk létet, akkor az nem létező és nem is mondhatunk róla semmit”.⁸⁸¹ Ha mégis mondunk róla valamit, akkor léttel ruházzuk fel, szubsztanciává tesszük – és pontosan ezt teszi, miközben Sartre-ról állítja ezt. Így jut arra a következtetésre, hogy így „megjelenik az anyagtól független lélek és szellem, és a koncepció dualizmusba fordul.” Sartre viszont nem beszél sem lélekről, sem szellemről, mivel az ember mint Önmagáért-való itt tudatként fogandó fel. Arról nem beszélve, hogy az Önmagáért-való nem azonos a semmivel, amely a léttel szemben állna. Az ember, az Önmagáért-való az a lét, amelynek révén a semmi világra jön. A negativitás, a fennálló semmítésének (Tordai semmizésnek fordítja a néantisation szót) a szabadsága transzcendentális emberi jellemzőként szerepel. Ennek révén próbál eljutni Sartre szubjektum és objektum azonosságához, amelynek mint totalitásnak két mozzanata lenne az Önmagában-való és az Önmagáért-való létrégiója, és így nem képeznének dualizmust.

Lehetséges, hogy ezzel Tordai is tisztában volt, csakhogy ideológiai előfeltevései igazolásához figyelmen kívül volt kénytelen hagyni? Mindenesetre az ő kérdései idealizmus és materializmus dualizmusa körül forognak. Erővel a „különálló szellemi szubsztancia”⁸⁸² elméleteként igyekszik beállítani Sartre elméletét, miközben az a megközelítés fenomenológiai nézőpontból fel sem merülhet. Mindenesetre Tordai így jelölheti ki a maga által kreált kifogás elleni védekezés egyetlen útját: „ha a tudatot az anyag mozgására vezetjük vissza. Ha azonban ezt tesszük, akkor nyilván fel kell adni az önmagában létezés fogalmát és el kell jutni az anyagi világ dialektikájához.”⁸⁸³ Ezt támasztja alá szerinte az

⁸⁷⁸ Uo.

⁸⁷⁹ I. m. 375.

⁸⁸⁰ I. m. 377.

⁸⁸¹ I. m. 87.

⁸⁸² I. m. 88.

⁸⁸³ Uo.

is, hogy „a semmizés nyilván az anyag képessége.”⁸⁸⁴ Rejtély számomra, hogyan juthatott erre a következtetésre, hacsak nem prekoncepcióinak fényétől elvakulva. (A kérdéssel kapcsolatban lásd az előző bekezdést.)

A tudat és a „semmizés” körüli félreértést sejtet a következő kijelentés is: „Láttuk, hogy a tudat egyaránt semmizeti saját testét és a külső objektív valóságot, s ezáltal mindkettőtől elhatárolja magát.”⁸⁸⁵ Úgy tűnik, Tordai biológiai-pozitivistikus felfogásban képes csak a tudat kérdéséhez közelíteni, viszont itt egy fenomenológiai tudatfelfogással van dolgunk. Utóbbi szerint nem egy tárgyyszerű tudatról van szó, a hagyományos „bekebelező” ismeretelmélettel ellentétben, hanem több tudatállapotról, amelyek folyamának egységét a konstituált én mint virtuális vonatkoztatási pont biztosítja.

Tordai alapvető kifogása az egész sartré-i életmű ellen az, hogy az az egyénből indul ki, és így „az egész problémát nem látja és nem tudja társadalmi vonatkozásaiban, a társadalmi valóságba helyezett ember szemszögéből nézni.”⁸⁸⁶ Vagyis Sartre jól látja például, hogy az ember az önmagával való azonosságra, az elidegenedettségre törekszik, de nem érzékeli, hogy ez az állapot „a társadalmi helyzet terméke. Így ezt az ember csak társadalmi küzdelemmel tudja feloldani, azáltal, hogy saját sorsának, a történelemnek urává válik.”⁸⁸⁷ Sartre eme vaksága állítólag „az egzisztencializmus alaptételéből ered, amely az egyént csak mint egyént hajlandó felfogni.”⁸⁸⁸ Sartre kiindulópontja valóban szubjektivistá, de ez nem jelenti azt, hogy gondolatvilágából hiányozna a társadalmiság, csupán annak belátása, hogy a társadalom egyének szerveződése.

A fenomenológiának valóban fő problémája az egyén és a világ közti viszony, azonban Husserl is és Sartre is következetesen a szolipszizmus ellen foglal állást, az interszubjektivitás jegyében, amely Sartre-nál egyértelműen társadalmi jelleget ölt. Tordai ezt valószínűleg azért nem képes megérteni, mert a fenomenológiai által elvetett dualizmus(ok) foglya. Ismerteti, hogy a fenomenológiai koncepció szerint én vagyok a világ vonatkoztatási pontja, én fogom pillantásommal egységbe a dolgokat. A Másik ugyanezt teszi, ezáltal „megbontja az általam kialakított kép egységét, mert a világnak mint olyannak ekkor egy új centruma keletkezik, amely rajtam kívül létezik.”⁸⁸⁹ Ez eddig rendben is volna, ám Tordai ebben ellentmondást lát: „Hiszen a belső világképet a Másik pillantása csak akkor bonthatja meg, ha ez a világkép rajtam kívül is létezik.”⁸⁹⁰ Mint arra fentebb már felhívtuk a figyelmet, a fenomenológia elveti külső és belső dualizmusát, anélkül hogy megengedné a szolipszizmust. Tordai mintha nem lenne tisztában ezzel, ráadásul témájától idegen terminológiával ad hangot értetlenségének, mikor olyan kifejezéseket használ, mint „belső világkép”, „világkép-alkotás”, „objektív egység”, „szemlélet általi világteremtés”.

Ezután ismerteti az egyének közti ontológiai konfliktust, amelynek lényege, hogy a Másik tárgyiasít engem, pillantása által; ítéletet alkot rólam, amelyet vállalnom kell. Ezáltal részben megfoszt önmagamtól, ezt orvosolandó

⁸⁸⁴ Uo.

⁸⁸⁵ Uo.

⁸⁸⁶ I. m. 91.

⁸⁸⁷ I. m. 90.

⁸⁸⁸ I. m. 91.

⁸⁸⁹ I. m. 92.

⁸⁹⁰ Uo.

igyekszem a Másikat, az ő szabadságát magamba olvasztani – ami persze nem vezethet eredményre. Erről Tordai megállapítja, hogy valóban szó van elidegenedésről, de alapvetően hibásan, a társadalmi vonatkozásokat elhanyagolva: „Ezért nem veszi észre, hogy az elidegenedés elsősorban társadalmi jelenség, aminek következtében azt valami örök emberiben kénytelen keresni, így viszont magát az elidegenedést is örök emberivé teszi.”⁸⁹¹ Sartre e művében valóban nem a társadalmiságra helyezi a hangsúlyt, mivel kérdésfeltevése transzcendentális, éppen úgy, ahogy Hegel is *A szellem fenomenológiájában*; mégsem vádolhatók azzal, hogy gondolkodói munkásságukban másodrendű lenne a társadalmiság kérdése.

Majd Tordai a sartré-i szabadság kérdését tárgyalja, a szabad választást úgy értelmezve, hogy „így az emberi lét alapja az Én önkénye lett (...), ezen a ponton Sartre irracionálisizmust visz be elméletébe, bárhogyan is védekezik ellene”⁸⁹² Itt az etikai relativizmus hamis vádjának új változatával van dolgunk. A varázsszavak – már-már komikus módon – továbbra is az irracionálisizmus és a szubjektívizmus; ezekkel minden „meg van mondva” (hogy stílusosan ne maradjunk el a Kádár-kortól), fellebbezésnek helye nincs. „Itt tehát egy belső ellentmondás van, egyrészt az irracionálisizmus felé ható egzisztencialista nézetek, másrészt Sartre határozottan irracionálisizmussal szembe fordított magatartása között; s a két ellentmondás harcában az irracionálisizmus győzedelmeskedett. Ugyanakkor a sartré-i szabadságfelfogás erősen hajlik a szubjektívizmus felé is. Ez a szubjektívizmus alapjában voluntarisztikus jellegű.”⁸⁹³ Ezek a lukácsi eredetű ideológiai közhelyek a korban nemigen vesztek kötelező érvényükből.

Fenti véleményétől még a szituáció és a felelősség sartré-i fogalmai sem téríthetők el Tordait, még ha ellentmondásba keveredik is eddigi szavaival. „Világosan kell látni, hogy a szituáció nála nem a társadalmi valóságot jelenti”⁸⁹⁴ – írja, aztán pedig az ebben történő választás szabadságából eredő felelősségről: „(...) a sartré-i felfogásból egyenesen következik az elkötelezettség fogalma és annak minden követelménye. (...) Ez az elkötelezettség gyakorlatilag a társadalmi, politikai harcban való felelősségteljes részvételt jelenti.”⁸⁹⁵ Az önellentmondást érzékelvén gyorsan leszögezi, növelve az olvasóban a zűrzavart: „Ugyanakkor azonban az is igaz, hogy a társadalmi harcra vonatkozó pozitív állásfoglalása alapvetően idegen és ellentétes az egzisztencializmustól mint olyantól és főként alaptételétől, alapjától.”⁸⁹⁶ Az ingadozás érezhető. A kor diskurzusrendjében az ilyen egyfelől-másfelől megfogalmazások jelentették az önálló vélemény érzékeltetésének kiskapuit.

Tordai leszögezi, hogy az eddigiekben általa feltárt ellentmondások egy mélyebb ellentmondást közvetítenek: a valóság és Sartre koncepciója közt feszülő ellentmondást. Ennek oka, hogy ha észrevesz is releváns problémákat, magyarázatukat elvételi, mivel „az embert csak mint individuumot látja”.⁸⁹⁷ Miután Sartre társadalmi elkötelezettségével és aktív politikai

⁸⁹¹ I. m. 93.

⁸⁹² I. m. 97.

⁸⁹³ Uo.

⁸⁹⁴ I. m. 98.

⁸⁹⁵ I. m. 100.

⁸⁹⁶ Uo.

⁸⁹⁷ I. m. 103.

szerepvállalásával megint csak nem tud mit kezdeni, ezt is ellentmondásnak minősíti és azzal folytatja, hogy Sartre-t „haladó és baloldali magatartása (...) oda vezették, hogy meglátta – és nyíltan ki is mondta –, hogy korunk filozófiája a marxizmus. Meglátta és kimondta, hogy (...) az egyetlen eredményes és helyes koncepció a történelmi materializmusé.”⁸⁹⁸

Az eddigiekben Tordai kizárólag *A lét és a semmi* alapján mutatta be Sartre gondolatvilágát, ráadásul a maga érdekes optikáján keresztül. Ezt követően a CRD-t tárgyalja, előrevetítve marxizmus és egzisztencializmus összeegyeztetésének kudarcát, leszögezvén, hogy Sartre „fenomenológiai szemlélete itt is lényegében érintetlenül marad”.⁸⁹⁹ Hiába is veszi Sartre a munkát hibrid elmélete alapjául, mert nála ez sem lehet társadalmi, hiszen az egyénből indul ki és elveti a természet dialektikáját is. „Az egyén a társadalomban, s a társadalom által meghatározottan él, a társadalom mintegy benne él az egyénben. Így az egyént nem foghatjuk fel kiindulópontként, miként Sartre, nem építhetjük fel rá – hogy úgy mondjuk – a társadalmat, mert az az egyénben már eleve jelen van. Ezt a tényt azonban Sartre mégsem látja meg, s itt ismét egzisztencialista nézeteinek negatív hatása mutatkozik meg.”⁹⁰⁰

A módszerre vonatkozó kritika után Tordai négy oldalban ismerteti a CRD alapkoncepcióját, fogalmiságát. A praxis és ezen belül a munka kategóriáját helyesnek tartja, eltekintve attól, hogy Sartre szerinte megint elfeledkezik az egyén társadalmiságáról. A „sorok”, kollektívák, csoportok és osztályok kategóriáit vizsgálva nem ért egyet a gyakorlati-inerciális együttesek antidialektikusságával. Szerinte ezt az elidegenedés forrásaként Sartre azonosítja a tárgyasulással, kiszakítva azt a történelemből, megszüntethetetlen örök állapottá téve azt. Ez a pesszimizmus Tordai szemében visszatérés az egzisztencializmus-hoz és mint ilyen elfogadhatatlan. Szabadságelmélete is ezt támasztja alá, teszi hozzá, hiszen a gyakorlati-inerciális a szabadság által meghaladandó szituációként fogja fel Sartre.⁹⁰¹ A fő kifogás, hogy a tárgyakhoz fűződő kapcsolatok mögött nem látja az emberi viszonyokat, ezért helytelenül értelmezi a gyakorlatot, és valóságidegen spekulációkba bonyolódik. Ennek következtében szembe kerül a marxista osztályelmélettel, amikor elválasztja az osztálytudatot az osztály realitásától, támadva a proletárdiktatúra lehetőségét. Kevésbé ideológiai felvetés, hogy az elmélet nélkülözi az egyén és a társadalom közötti olyan közvetítéseket, mint a család és a baráti kör. (Ezeknek a hibáknak a korrekciójára Tordai, mint láttuk, *Az elidegenedés mítosza és valósága* című könyvében maga vállalkozik. De törekvése annyiban okafogyott, hogy Sartre *A módszer kérdéseiben* éppen a családot hangsúlyozza mint közvetítést.) A némileg meglepő konklúzió az, hogy Sartre a közvetítéseket, az emberi viszonyokat az egyén és a társadalom közötti kölcsönös kapcsolatot hagyja figyelmen kívül, leszűkítve így a társadalmi valóságot.⁹⁰² Ennek végső oka az egyén társadalmiatlan, egzisztencialista (tehát „lappangóan ugyan, de” szubjektív idealista) felfogása, noha pozitívum, hogy el akar jutni a társadalomhoz. Az egyén kérdését az egzisztencializmus két okból is hibásan teszi fel: először is azért,

⁸⁹⁸ I. m. 104.

⁸⁹⁹ I. m. 107.

⁹⁰⁰ I. m. 110.

⁹⁰¹ I. m. 112.

⁹⁰² I. m. 114.

mert csak a marxizmus képes az egyénre vonatkozó helyes koncepciót kidolgozni; másodszer azért, mert ez ugyan folyamatban van, de csupán részkérdése a szocializmus építésének, ezért káros dolog előtérbe tolni.⁹⁰³ Mi sem mutatja jobban az értékelés ideológiai megalapozottságát.

Tordai Zádor *Egzisztencia és valóság* címen Sartre-nak egész kötetet szentelt, amely ugyan a fenti írás szellemében íródott, ám mérföldkő a magyar Sartre-recepcióban. A könyvben Tordai a szabadság és a determinizmus problémáját állítja a középpontba, ezért interpretációja számunkra különösen tanulságos. Vannak hiányosságai, például továbbra sincs tisztában *Az ego transzcendenciájában* kifejtett fenomenológiai tudatfelfogással, amelynek alapja, hogy nincsenek *tartalmak a tudatban*. (Tordai mégis ilyen fogalmiság keretei közt próbál zöld ágra vergődni Sartre gondolataival: „A tudatban ez esetben kettős tartalom van.”⁹⁰⁴) Ám múlhatatlan érdeme, hogy az eddigieknél részletesebben ismerteti Sartre munkásságát és szemelvényeket közöl *A lét és a semmiből*. Ezáltal Sartre filozófiája titokzatos reakcióból némileg önállóan megítélhető elméletté változott a magyar olvasó szemében. A könyv első 120 oldala az első pályaszakasz ismertetésével foglalkozik, természetesen a hivatalos értékelés jegyében, majd 40 oldalon sorjáznak az összegzett kritikai észrevételek. Ezután 60 oldal jut a második pályaszakaszhoz, benne a CRD-nek, ezt követi 70 oldalnyi részlet *A lét és a semmiből* (Justus Pál, Nagy Géza és Tordai Zádor fordításában), majd Sartre francia és magyar nyelven megjelent műveinek bibliográfiái. A könyv alapos elemzésére már csak terjedelmi okokból sincs módunk, részben nem is mondanánk vele újat. A témánkhöz kapcsolódó kérdések értékelését azonban röviden áttekintjük. Érintjük a szabadságra és a meghatározottságra, az individualizmusra és a társadalmiságra vonatkozó értékelés mellett a CRD tárgyalását.

A *Választás és meghatározottság* című fejezetben Tordai *A lét és a semmi* és az *Exisztencializmus* szabadságfelfogásának és az ehhez kapcsolódó fogalmaknak (helyzet, semmités, választás, felelősség, elkötelezettség) korrekt vázлата után legfőbb jellemvonásként az indeterminista álláspontot emeli ki, vagyis a sartre-i szabadság abszolút voltát. Interpretációja szerint Sartre-nál az ember „teljesen egyéni alapon” alkot képet a világról és aztán ez az alapja „magatartásának és létének is”.⁹⁰⁵ Az individualizmus és a szubjektív idealizmus vádjait látjuk viszont: nem Tordai volt az első, aki – mint már kimutattuk, tévesen – figyelmen kívül hagyta a világban-benne-lét és az interszubjektivitás konstitutív mozzanatait Sartre filozófiájában. Praxiselmélete alapján (amelyet *Az elidegenedés mítosza és valósága* kapcsán érintettünk) kifejti, hogy a világban a szubjektum elé kerülő dolgok, viszonyok és a nyelv mindig már értelmezettek és így interiorizáljuk ezeket. Rendhagyó, hogy ezt Sartre-ral szemben, cáfolatként teszi, akinek a számára ez a meghatározottság evidencia, beletartozik a lét fakticitásába, író-életrajzainak tanúsága szerint is. Az erre utaló szöveghelyek mellett Tordai sem megy el, ám szerinte Sartre csupán egyéni-interszubjektív módon fogja fel a kérdést, nem jut el a társadalmisághoz.⁹⁰⁶ (Ezek szerint individualizmus mégsem szubjektív idealista.) A különbség a felek között megint csak a semmités és a meghaladás szabadságával kapcsolatos. Egyikük a

⁹⁰³ I. m. 136.

⁹⁰⁴ Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai, Budapest, 1967. 45.

⁹⁰⁵ I. m. 64.

⁹⁰⁶ I. m. 71.

meghatározottságot hangsúlyozza, a másik (első fokon) a tudati spontaneitást. Sartre fenomenológiai egzisztencializmusával Tordai fejlődéslélektani és kognitív pszichológiai érveket állít szembe, véleményem szerint inadekvát módon. Tordai ítélete, hogy Sartre az idealista individualizmus hibájába esik, amikor azt gondolja, hogy az ember maga alakíthat ki értelmezéseket, mivel legfeljebb ideológiák egyéni realizálására képes, mivel „a szubjektív valójában mint a társadalmi kifejeződése mutatkozik meg.”⁹⁰⁷ Szögezzük le, Sartre tisztában volt a társadalmi beágyazottsággal, Tordai az, aki egyoldalú, amikor az egyéni szabadságot kirekeszti és a meghaladást legfeljebb a mennyiség minőségbe való átcsapásával képes magyarázni.

Tordai szerint ezért Sartre választáselmélete hiába fonódik össze a szituációval, mégis indeterminista voluntarisztikus szemléletű. A tudat diszkontinuitása, a pillanatnyiség a fenti mellett a másik érv; amelyet Merleau-Ponty fogalmazott meg először. Ezzel is hasonlóan áll a helyzet, mint a külső tényezőkkel: Sartre nem tagadja a befolyását, csak azt, hogy teljes mértékben meghatározó lenne. Az Ego mint virtuális egységközpont éppen hogy a kontinuitáson keresztül hivatott biztosítani az önazonosságot. Más kérdés, hogy ez nem determinál teljesen, különben az ember nem gondolhatná meg magát, nem értékelhetné át a tervét. Tordai többszörösen félreérti Sartre fogalomhasználatát, amikor a Semmit az egyénnel azonosítja, a tudatot a lélekkel, az intencionalitást pedig a determinációval. „Ismét a Semmibe ütközünk, amely a szuverén egyént jelenti. A Semmi semmitő tevékenysége éppen az elszakadás: ez az, ami nem determinált. De mitől nem? Az anyagi valóságtól – inkluzíve saját anyagi valóságától. (...) Újra a lélek fogalma áll teljes tisztaságában előttünk.”⁹⁰⁸ Vagyis Sartre koncepciója idealista. Nem érdemes tovább boncolgatni az érvelést: Sartre és Tordai nem egy nyelvet beszélnek.

A szabadság további tárgyalása nem meglepő módon azzal folytatódik, hogy Sartre-nál csupán belső szabadságról van szó, nincsen köze a társadalomhoz. Mindezt 1967-ben írja le Tordai, mintha a valóban nem elsősorban ilyen megközelítést alkalmazó *A lét és a semmi* óta Sartre nem is publikált volna. Ha az első főművel kapcsolatban helytálló is lenne a megállapítás, akkor is csalárd általánosításnak minősülne egy huszonnégy évvel később írt monográfiában. Hogy a „szubjektív idealista” minősítés mennyire kiüresedett szólamná vált, az mutatja, hogy Tordai az interszubjektivitással (a tekintettel és a konfliktusossággal) indokolja az ítéletet.⁹⁰⁹ (Későbbi elidegenedés-könyve alapján világos, hogy valójában az „interindividuális” viszonyok módszertani individualizmusával állítja szembe a társadalmiságot mint az egyénnek a totalitással való kapcsolatát.) Tordai ezek után felállítja saját szabadságelméletét, amely részben érintkezik Sartre-éval (az ember folyamatos cselekvés, változás, ennek szabadsága a szabadság), a marxi utópiát is idéz (a sokoldalú kibontakozás lehetősége), de azután a hangsúlyt a munka szabadságára teszi és ennek előfeltételeire (tanulás szabadsága). Ezzel a filozófiai síkról átcsúszik a jogi-politikai igények síkjára, és érintetlenül hagyja kritikája tárgyát.⁹¹⁰ Ez bizonyítja a legfényesebben Sartre szintézis-programjának a létjogosultságát: a marxizmus

⁹⁰⁷ I. m. 76.

⁹⁰⁸ I. m. 77.

⁹⁰⁹ I. m. 95.

⁹¹⁰ I. m. 96-106.

valóban nem tud elszámolni a szubjektivitással, megreked a külső, gazdasági-szociológiai-történelmi nézőpontban. Az egysíkúság oka, hogy a körülményeket Tordai is nem feltételekként, hanem teljes meghatározottságként tekinti, amely csak bizonyos mozgásteret enged, szabadságot az ágencia értelmében nem. Ezt mutatja az emberi kapcsolatok elidegenedéséről szóló fejtegetés is, amely elsődlegesen a polgári társadalom jellegéből ered és csak ezen belül az egyéni-emberi szabadság hiányából, Tordai szerint. Nem világos, hogy a személyes kapcsolatok elidegenedésére, amelyekkel többnyire példálózik, miért hat feltétlen meghatározottságként a gazdasági berendezkedés. Mindenesetre, ha így van, akkor mindenkinek ugyanúgy beágyazottnak kell lennie a rendszer szülte gondolkodásmódba, mindenkinek elidegenedetten kell élnie, ezen állapot meghaladásának esélye, sőt igénye nélkül. A gazdasági-társadalmi determinizmust következetesen alkalmazva a marxista dialektikában a változás a szabadságból nem származhat. Ennélfogva Tordai is csak ködösít (vagy próbálja az ellentmondást a tan keretein belül feloldani), amikor az egyéni szabadság követelményéről beszél. A „konfliktusosságot abszolutizáló szabadságkonceptióval” csak egy utópikus („perspektivikus”) „reális szabadságelméletet” tud szembeállítani, azt amelyikben már megvalósultak az eszményi kommunizmus feltételei: ez a szabadság osztály és konfliktus nélküli birodalma.⁹¹¹ Ennek megvalósításában pedig az egyéni szabadságnak nincs, csak az osztályszabadságnak van szerepe, méghozzá ugyanolyan konfliktusos keretben, mint ami Sartre-nál bírálat tárgya volt. Az egyéni szabadság társadalmi (osztály-) jellegének bizonyítása a politikai szabadságjogokkal visszavezet a szabadság parciális felfogásához.⁹¹²

Ezekre alapján Sartre egzisztencializmusának funkcióját Tordai abban látja, hogy individualizmusával „gátolja a társadalmi küzdelembe való bekapcsolódást (...) akadályozza a forradalmi cselekvés felé való fordulást, a szocializmus perspektívájának elfogadását, a proletariátus harca mellé állást”.⁹¹³

Az 1944 utáni munkásságát Tordai természetesen kedvezőbben ítéli meg, mivel a szituáció Sartre-nál egyre inkább társadalmi tartalmat kap, így enyhül az éles individualizmus. További pozitívumnak tartja a pszichológiai determinizmus megjelenését. Evvel megindul a szabadságelmélet társadalmivá fejlődése, de ellentmondásosan. Mert Tordai szerint az egyénről és a társadalomról Sartre két külön síkon beszél. (A két nézőpont egyidejű érvényesítése, ami Sartre dialektikájának a lényege, Tordai számára elgondolhatatlan.) Méltatja viszont a totalitáselmélet alkalmazását, mert ebben a társadalmi determinizmus csíráját látja (*A Temps Modernes* beköszönője kapcsán). Kárhoztatja viszont az *Exisztencializmus* indeterminizmusát. A szabadságelmélet kettősségét látja a *Materializmus és forradalomban* is, ahol Sartre ugyan eljut az osztályálláspontig (determinizmus), de nem fogadja el a kommunista ideológiát (indeterminizmus). Ezek után Tordai megállapítja, hogy a cselekvéselméleti megközelítés ellenére a régi szabadságelmélet mégis tovább él az 1944-47 közötti időszakban. A *Mi az irodalom?* filozófiai értékelésében politikai szempontok jelennek meg, amikor egyéni és közösségi szabadság sartre-i összekapcsolásáról van szó az elkötelezettségben. „Ez a perspektíva azonban még elvont marad, vagyis elszakad a szocializmusért vívott

⁹¹¹ I. m. 105.

⁹¹² I. m. 109.

⁹¹³ I. m. 114.

konkrét osztályharctól. Sőt, Sartre ekkor részben el is mélyíti a proletariátus és a kommunista mozgalom szétválasztását (...).⁹¹⁴

Tordai az igazi fordulatot Sartre gondolkodásában az 1947-52 közötti időszakra teszi, szűkebben 1950-52-re. Ezt a Genet-könyvön és *Az ördög és a jóisten* című drámán keresztül vezeti le, mindössze öt oldalban összegezve azt, ahogyan szerinte a szabadság és a választás elmélete összeomlik. Ennek gyümölcse a *Communistes et la paix*, amelyben Tordai a determináció szerepét emeli ki és azt, hogy a választás már csupán az értelemadásra szűkül. A legnagyobb előrelépésnek a Párt központi szerepének elfogadását tartja, ám fenntartja, hogy Sartre a szabadságot és a determinációt mereven fenntartja, ezért felfogásában ingadozik. A *Fantôme de Staline*-t politikai hibái mellett a totalitásszemlélet erősödéseként és a determinista koncepció előretöréseként értékeli. *A módszer kérdései* kapcsán marxizmus és egzisztencializmus összekapcsolásának kísérletéről megállapítja, hogy ez Sartre egyénelmélete miatt értelmetlen, ám elismeri, hogy itt az egzisztencializmus fogalmai már módosult jelentésben vannak jelen. „A determinációk elfogadása következtében a determinista álláspontra való áttérés eredményeként elfogadja azt a nézetet is, amely szerint a szabadság valójában a determinációk megvalósulását jelenti. Ennek megfelelően, az a felfogás, hogy a szabadság a determinációk elleni küzdelmet jelenti, átengedte a helyét annak, amely szerint a szabadságért vívott harc az elidegenedés elleni küzdelmet jelenti.”⁹¹⁵ Két dologra érdemes az idézettel kapcsolatban figyelni: az egyik az első mondat csúsztatása, a másik az a tény, hogy Tordai az elidegenedést a meghatározottság megnyilvánulásaként tárgyalta elidegenedés-könyvében. Mindkét verbális bűvészmutatvány azt mutatja azonban, hogy a Sartre-átértelmezés elfogadó szándékon nyugszik.

Ezt követi a CRD bemutatása és értékelése. A kiindulópont annak méltatása, hogy Sartre a dialektikus módszer felsőbbrendűségét hirdeti az analitikussal szemben. „Az objektum és a szubjektum ellentmondását már nem a szubjektum fenomenológiai primátusával oldja fel, hanem ellenkezőleg, az objektum elsőbbségének állításával, mégpedig úgy, hogy belefoglalja a szubjektumot ebbe az objektivitásba.”⁹¹⁶ Tordai azt is helyesli, hogy a dialektikának az új megjelenését kell megmagyaráznia. Az indeterminizmus, az egyén és a társadalom ellentéte eltűnt, véleménye szerint azonban Sartre továbbélő módszertani individualizmusa, valamint a természet és az ember merev szembeállításának olyan mechanikus, metafizikus vonás, amely megakadályozza a determinizmus helyes felfogását. Ennek igazolására szolgál a mű alapfogalmainak áttekintése. Ennek során a szerző az *Irányzatok a mai polgári filozófiában* kapcsán ismertetett álláspontot képviseli. Bírálja a kollektíva és a csoport megkülönböztetését, amely a sorozatiság általi meghatározottság és a feltételezettség (a dialektikus determinizmus) elkülönítését jelenti. Előbbivel kapcsolatban megrója Sartre-ot mechanikus determinizmusáért. „E mechanikus értelmezés szerint a determinációk külsőlegesek, egyirányúak, azaz nem kölcsönösségre épülnek és nem reverzibilisek.”⁹¹⁷ Ez alapján úgy tűnik, Tordai nem értette meg, hogy itt egyén és társadalom viszonyának egyik aspektusának konceptualizálásáról van szó.

⁹¹⁴ I. m. 185.

⁹¹⁵ I. m. 198.

⁹¹⁶ I. m. 201.

⁹¹⁷ I. m. 203.

Egyén és közösség viszonyát, ennek dialektikáját nem ezen belül kell elhelyezni, keresni, hanem éppen fordítva. Tordai problémája lényegében az egyéni szabadság elismerése, amit egzisztencialista maradványnak tekint és szembeállít a valóság átforgalmazásának képességével. Amit azonban a szabadságelméleten belüli ellentmondásnak tart az a saját determinizmusfogalmának a problémáiból ered. Ezt mutatja elidegenedés-konceptiója, amelynek itt csak a körvonalait fejt ki, bővebben *Az elidegenedés mítosza és valósága* című könyvében taglalja, a CRD burkolt interpretációjaként. (A fentiekben ezt már ismertettük.) Objektiváció és elidegenedés összekapcsolását ugyan bírálja, de saját koncepciója – deklarált céljával ellentétben – ugyanerre fut ki. A fő kifogás az, hogy Sartre nem a munkamegosztásból eredezteti az elidegenedést, és evvel az osztályelmélet kizárólagosságát is elveti. Tegyük hozzá, Sartre azért beszélhet a csoport fázisában elidegenedés-mentességről, mert az emberi viszonyokból (egymáshoz és a csoportegészhez) indul ki. Ez ebben a formában elfogadhatatlan egy olyan marxizmus számára, amely nem képes felülemelkedni az individualizmus és a holizmus módszertani szembeállításán; ami Sartre dialektikájának a fő érdeme, az így hibának minősül. Ezt fejezi ki Tordai konklúziója. „Arra, hogy az egyénből kiindulva nem lehet megmagyarázni a társadalmat, és az egyén dialektikájából levezetni a társadalomét, bizonyítékul szolgálhat magának Sartre-nak a kísérlete is. Hiszen ő éppen az egyénből való kiindulás következtében kényszerült olyan elméletek kidolgozására, amelyek ellentétben állnak a valósággal, és ugyanakkor belső ellentmondásokat eredményeznek.”⁹¹⁸

Tordai írt néhány tanulmányt is Sartre-ról, ezek nem igazán jelentősek, megtalálhatók Saly Noémi bibliográfiájában.⁹¹⁹ Fontos állomása azonban a magyarországi Sartre-recepciónak a *Mi az irodalom?* című kötet 1969-es megjelenése, és ebben Tordai Zádor utószó-tanulmánya: *Az irodalomelmélet és Sartre*. Ebben Sartre egzisztencialistának tekintett filozófiáját élesen megkülönbözteti a felelősségre és elkötelezettségre épülő sartre-i irodalomelmélettől, megfélemlenve arról, hogy ezek ugyanabban a szabadságfogalomban gyökereznek. Éles cezúrát húz Sartre életművébe, a *Mi az irodalom?* elé: „A társadalmi küzdelemben elfoglalt helyének, e küzdelemben játszott szerepének tisztázása és meghatározása ettől kezdve fejlődésének egyik rugója.”⁹²⁰ Vitatható ezen cezúra léte, ha létezik is, akkor is korábban kezdődik, az *Exisztencializmussal* és nem egy csapásra vált át valami addigitól eltérőbe. De az ilyen meddő vitát félretéve, inkább azt emeljük ki, hogy ez már valamiféle igazoláskeresés Sartre pozitív értékeléséhez: ha már filozófiáját reakciónak minősítettük, legalább az irodalomelméletét válasszuk le erről, hiszen végülis közéleti állásfoglalásait tekintve mégiscsak szimpatikus figura ez a Sartre, gondolhatta magában Tordai.

A bírálat azonban itt sem maradhat el, csupán enyhül. Tordai természetesen Sartre társadalmi meghatározottságából magyarázza tetteit, jelesen a burzsoázia és a Francia Kommunista Párt közti ingadozásból: „a párthoz csatlakozni, a párt mellé állni nem tud, s így mintegy két pólus között marad, két malomkő között őrlik.”⁹²¹ Az ebből a helyzetből kivezető út keresése

⁹¹⁸ I. m. 220.

⁹¹⁹ Saly Noémi: Sartre en hongrois et sur la Hongrie. A magyar vonatkozású Sartre-irodalom bibliográfiája (1939-1996). *Existentia*, vol. V. 1995/1-4. 245-266.

⁹²⁰ Jean-Paul Sartre: *Mi az irodalom?* Gondolat, Budapest, 1969. 261.

⁹²¹ I. m. 263.

„ismételten olyan vállalkozásokba sodorja, amelyek végső soron újra a burzsoázia érdekeinek akaratlan szolgálata felé taszítják őt.”⁹²² Azonban „bármily homályosan és ellentmondásosan tenné is Sartre, mégis ekkor is és ezzel is a szocializmust keresi.”⁹²³ Tordai növekvő toleranciáját és/vagy a politikai légkör enyhülését jelzi annak hangsúlyozása, hogy „Sartre a marxizmust tekinti korunk filozófiájának. Ez azt jelenti számára, hogy ez az egyetlen filozófia, amely korunknak úgy felel meg, hogy azt egy szocialista jövő felé haladja meg, amely tehát a világ megváltoztatását is ebben az értelemben fogalmazza meg.”⁹²⁴ Ezután Tordai értelmezni kívánja Sartre írás-, olvasás- és jelentéseméletét. Ezt inkább nem kommentálnám bővebben, elég annyi, hogy meglehetősen dilettáns és zavaros olvasat kerekedik ki belőle. Nem meglepő módon elutasítja, amit szubjektívizmusnak vél, lándzsát törve a társadalmiság mellett.

Köpeczi Béla

A francia szellemi életnek és az egzisztencializmusnak egyaránt jó ismerőjeként Köpeczi fontos szerepet játszott Sartre gondolatvilágának magyar közvetítésében. Ezirányú tevékenységében jól megfigyelhető a magyarországi értelméleti közeg áthangolódása, részleges dezideologizálódása, a fent említett nyitást követően. Az ő érdeme *Az egzisztencializmus*⁹²⁵ című szemelvénygyűjtemény kiadása 1965-ben. Ebben jelent meg magyarul először részlet Sartre *L'Imaginaire* című esztétikai főművéből. Érdekes, hogy az 1972-ben megjelent *Eszme, történelem, irodalom* című, az irodalmi alkotás és a valóság kölcsönhatásával foglalkozó művében Sartre személyének mindössze négy mellékes utalás jut.⁹²⁶ Ez az elhallgatás véleményem szerint jelzi, hogy Sartre elkötelezettség-elmélete, amely igencsak a könyv témájába vágna, nem illeszkedik problémátlanul az ideológiai keretekbe.

Köpeczi írt előszót *Jean-Paul Sartre eszmei útja* címmel a Tordai Zádor válogatásában megjelent Sartre-írásokhoz, a *Módszer, történelem, egyén*ben. Előzetes áttekintésében szinte azonnal a háború utáni munkásságra tér, ami a társadalom és a történelem felé fordulást jelentette Sartre-nál. A politikai nézeteltérésekre is csak röviden utal, de jogosnak tartja a lukácsi kritikát Sartre „harmadikutaságára” vonatkozóan. A forradalmár értelmiségi koncepciója kapcsán viszont leszögezi: „szervesen beleillik abba a filozófiába, amelyet Sartre a harmincas évek végén, a negyvenes évek elején alakított ki, s amely változott a történelmi fejlődéssel anélkül, hogy szubjektív idealista eredetét megtagadta volna”.⁹²⁷ Az egzisztencializmusról szólva a lukácsi interpretáció hatása érzékelhető: a kierkegaardai irracionalizmus mint idealizmus, és a válságtünet minősítések állnak a középpontban. Szabadságfogalmát már az *Exisztencializmus* szellemében ismereti, ennek ellenére visszhangozza a kanonizált ítéleteket (szubjektív, individualista, absztrakt). Pszichológiai írásainak racionalista antifreudizmusát viszont

⁹²² I. m. 264.

⁹²³ Uo.

⁹²⁴ I. m. 266.

⁹²⁵ Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Gondolat, Budapest, 1965.

⁹²⁶ Köpeczi Béla: *Eszme, történelem, irodalom*. Akadémiai, Budapest, 1972. 7., 47., 79., 103.

⁹²⁷ Köpeczi Béla: *Jean-Paul Sartre eszmei útja*. In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 1976. 9-24. 11.

méltatja, némi ellentmondásba keveredve, amikor ezt részben Husserl „irracionalizmusából” eredezteti (ide vezet az irracionális és az idealizmus lukácsi azonosítása).⁹²⁸ Sartre marxizmushoz való közeledését szerinte egyoldalúságok torzítják el, abból eredően, hogy Lenint, a marxista történészeket és a szovjet tudományt nem ismeri kellőképpen. Ezek ismeretében Köpeczi viszont szükségtelennek tartja a marxizmus kiegészítését az egzisztencializmussal. Szerinte az, hogy egyéni praxist előtérbe állítva Sartre a dialektikát *a priori* módon fogja fel, önkényes megoldás, mert azt csak a természet dialektikájából lehetne levezetni. A szűkösség helyett a munka társadalmi jellegére kellene koncentrálni, az elidegenedést pedig a munkamegosztásból levezetni, mert így dialektikája idealista és szubjektivista marad. A sartré-i progresszív-regresszív módszer gyakorlati alkalmazását ennek ellenére jónak tartja, *A szavakra* és az *Idiot de la famille*-ra hivatkozva, méltatva a megélt tapasztalat közvetítő fogalmát. Egyetlen kifogása, hogy a progresszív módszer valójában háttérbe szorul és így az egyéni nézőpont túlsúlya miatt „Sartre a marxizmus alapvető koncepciójához nem tud hű lenni: ő maga nem totalitásban tekinti az embert és főleg nem helyzetének anyagiságából kiindulva”.⁹²⁹

Eszmék, utak című 1977-es könyvében több szempontból is megvilágításra kerül Sartre egzisztencializmusa. *Az egzisztencializmus irodalma* című tanulmányban felrajzolja a Kierkegaard, Nietzsche, Husserl és Heidegger nevével fémjelzett „szubjektív idealista” filozófiai háttérrel, amely előtt Sartre munkásságát tárgyalja. Ezután megkülönbözteti őt a német egzisztencializmus képviselőitől, a pozitív értékelés alapjaként: „1943-ban adták ki Jean-Paul Sartre *A lét és a semmi* című könyvét, amely Heideggerből indul ki, de sok szempontból módosítja a német egzisztencialista felfogást. Sartre filozófiáját elsősorban az különbözteti meg egzisztencialista elődeiétől, hogy hangsúlyozza a társadalmi cselekvés jelentőségét, és még ha ellentmondásosan is, állást foglal a munkásosztály és általában az elnyomottak ügye mellett.”⁹³⁰ Ezután megemlíti Sartre gondolkodásának néhány alapvető jellegzetességét: az ateizmust, az esszenciát megelőző egzisztencia tételével meghatározott emberi realitást, ennek heideggeri gyökerét; és közvetlenül ezután a Heideggerétől eltérő halál- és semmi-felfogást; a választás és a szabadság szerepét.

Ugyanakkor kritizálja is, a még mindig kötelező filozófia-ideológia alapján: „Sartre abszolút szabadságról beszél, mint ahogy nála abszolút az ember felelőssége is. Az elkötelezettség tartalma azonban szubjektív marad, még ha elismeri is a másik létezését, és tesz is kísérletet egyén és társadalom viszonyának kutatására és meghatározására. (...) Sartre és hívei azt hirdetik, hogy nincsenek abszolút etikai kategóriák, és ebben igazuk van, de amikor időhöz kötöttekről beszélnek, ott is a szubjektivitás terén maradnak, vagy legfeljebb a kanti etika *a priori* tételeinél kötnek ki.”⁹³¹ Mennyire más ez a hang, mint Lukácsé vagy akár Tordaié! Inkább szabálykövető magatartást fejez ki, mint szilárd meggyőződést. Érződik a szimpátia, az ingadozás, azonban Köpeczinek sem pozíciója (a szocialista *establishment* tagja), sem filozófiai felkészültsége

⁹²⁸ I. m. 15.

⁹²⁹ I. m. 23.

⁹³⁰ Köpeczi Béla: *Eszmék, utak korunk művészetében*. Kosmosz Könyvek, Budapest, 1977. 7-51. 20.

⁹³¹ I. m. 22-23.

(nem tekinthetjük önálló gondolkodónak) nem tették lehetővé a radikálisan más álláspont artikulálását. Jellemző, hogy a CRD egyébként korrekt ismertetéséhez is kénytelen volt „vörös farokként” hozzáfűzni: „Ebben a könyvében is fenn tartja azonban az egzisztencializmus szubjektív idealizmusát, különösen a dialektikus materializmus kérdésében.”⁹³² Ezt követően nagy vonalakban ismerteti az egzisztencialista irodalmat és esztétikát, kitérve Sartre-ra is természetesen. Ismertetésében erősen szelektál, de nem érvényesít ideológiai előfeltevéseket.

Ezután viszont, talán a túlzott elfogulatlanságot ellensúlyozandó, *Az egzisztencializmus és a marxizmus* című fejezettel zárja ismeretterjesztő jellegű tanulmányát. Ennek tételmondata: „A marxista kritika képviselői egyetértének abban, hogy az egzisztencialista filozófia – még a Sartre-féle változatban is – szubjektív idealizmus, s mint ilyen, szemben áll a dialektikus történelmi materializmussal.”⁹³³ Az ütközőpont a társadalomfelfogás és az alapján az etika. „Az egzisztencialista filozófia kiszakítja az egyént a társadalomból (...) a teljes indeterminizmust hirdetve. (...) Sartre, aki keresi, mégpedig társadalmilag haladó irányban, a kapcsolatot az egyén és a társadalom között, filozófiájában önellentmondásokba keveredik.”⁹³⁴ A végkövetkeztetés változatlanul az, hogy az egzisztencializmus ellentétes a marxizmussal, ezért a kettő nem összeegyeztethető. A leegyszerűsítő individualista olvasat továbbra is hatályban van. A sommásan elvetetthez való ambivalens viszonyulást jelzi azonban, hogy a szerző szükségét érzi az egyén elnyomásával vádolt marxizmus megvédésének, üdvözölve eközben az irodalom társadalmi felelősségének és elkötelezettségének sartre-i eszméjét. Végül pedig egy utolsó csavarral elítéli a szocialista országokban jelentkező egzisztencialista hatásokat, amelyek „itt is válsághangulatokat fejezhetnek ki, de megjelenésüket ilyen esetekben sem tarthatjuk megfelelőeknek. A másfajta társadalmi valóság másfajta irodalmat kíván meg.”⁹³⁵ Önfelszámoló érvelésként visszaköszön Lukács elmélete a polgári gondolkodás válságáról, mint ami már a szocializmuson belül is felütötte a fejét. A szerző nyugalmazott egyetemi tanár és miniszter, 1976 óta az MTA rendes tagja, számos kitüntetés birtokosa.

Huszár Tibor

Huszár *Ember és történelem (A személyiség egzisztencialista és marxista értelmezésének ellentéte)* címmel szentelt tanulmányt a CRD-nek. A tanulmány a nagyrebecsülés hangján kezdődik: „Sartre vitathatatlanul korunk egyik legnyugtalanabb, legvibrálóbb szelleme. Könyörtelen őszinteség, régi önmagán túlmutató új szintézisek megfogalmazása, a szüntelen megújulás jellemzik életútját. (...) A szocializmus világmozgalmát is rokonszenvvel kíséri, gyakorlati tevékenységét egész életútján baloldali elkötelezettség kíséri.”⁹³⁶ Ezután Sartre marxista voltát igazoló idézetek következnek, ami már önmagában mérföldkőnek tűnhetne a magyar recepcióban, ha nem is zárja le a marxizmusból való

⁹³² I. m. 24.

⁹³³ I. m. 44.

⁹³⁴ I. m. 44-45.

⁹³⁵ I. m. 48.

⁹³⁶ Huszár Tibor: *Ember és történelem (A személyiség egzisztencialista és marxista értelmezésének ellentéte)*. In: *Uő: Történelem és önismeret*. Magvető, Budapest, 1968. 159.

kirekesztést. Sőt, az „antropológia” területén elfogadja Sartre programját *A módszer kérdéseiből*, miszerint az egzisztencializmus a marxizmus kiteljesítője.⁹³⁷ Ám miután a konkrét antropológia terén elismerte a marxizmus hiányosságát, Huszár visszakozik, és csak a személyi kultusz időszakára tekinti érvényesnek, hogy a marxizmus nem rendelkezett saját elméleti alapjával, az emberrel. Az ingadozás folytatódik, visszakérülünk a megszokott lukácsi kerékvágásba, amikor Huszár elutasítja az egzisztencialista ontológiát a dialektikus materializmussal szemben. Ezen a ponton a marxizmus-leninizmus lényege van veszélyben, ki kell tehát mondani, hogy marxizmus és egzisztencializmus valójában nem egyeztethető össze. Ezt a régi dogmatikus, mechanikus tükrözésre épített osztálykritikával támogatja meg (amely módszer fölött Lukács már 1955-ben önkritikát gyakorolt): ellentétükben „két társadalmi osztály antagonizmusa, a determinizmus és indeterminizmus, a racionalizmus és irracionálizmus, a szubjektív idealizmus és a dialektikus materializmus ellentéte tükröződik”.⁹³⁸ Kiváló összefoglalása a negyvenes évekbeli kommunista diskurzusának, amely egyszerű, pontosan nem definiált fogalmak bináris oppozícióival hajtják végre a megosztás és kizárás műveletét. Az ellentétet bizonyítandó Huszár kénytelen Sartre egzisztencializmusát egy kalap alá venni a Sartre által hanyatlóként jellemzett korai egzisztencializmussal. Ezt annak idején már Tordai sem vállalta, minden ideológiai prekoncepciója dacára. Az így hiteltelenné vált eszmefuttatás végül bizonyítani kívánja, hogy a marxizmusban (értsd: a dialektikus történelmi materializmuson nyugvó marxizmus-leninizmusban) igenis megvan „a különös, a konkrét, az egyes”, vagyis a személyiség rangja. A továbbiakban szerzőnk a Heidegger és Sartre közötti folytonosság felmutatására törekszik az antropológia terén, mintegy kompromittáló jelleggel. Egyúttal helyteleníti a fenomenológiai módszer alkalmazását, amelynek kiindulópontja az individuum. Emiatt mindkét szerző „megszünteti az objektivitást, a társadalmi cselekvés és lét elsődlegességét (...) a történelem dialektikájának egyetlen megalapozása az *individuális tevékenység* dialektikus szerkezete, az egyéni terv” Sartre-nál.⁹³⁹ Ezt Huszár tévesen pszichés jelenségnek tekinti, amire nem épülhetnek objektív következmények. Úgy tűnik, ez esetben is avval a fenomenológiától idegen tudat- és világfelfogással állunk szemben, amelyet Tordainál is megfigyelhettünk. Ez alapján nem lehet komolyan vitázni egy fenomenológiai elmélettel.

A kollektívumnak az individuum fölé helyezése olyan dogma, amiből Huszár sem engedhet, és amely összefügg a természeti-társadalmi lét által determinált tudat dogmájával. „Sartre a megismételhetetlen egyedet, a szituációban cselekvő, a tervet megvalósító embert tartja az egyetlen konkrét realitásnak. [Ami nem igaz.] A tudományos [értsd: dialektikus materialista] antropológia kiindulópontja ezzel szemben a természeti és társadalmi lényként egzisztáló ember. A tudományos antropológia, ellentétben az egzisztencializmussal, az egész – tehát a természet és a társadalom – elsődlegességéből indul ki. Az ember a teljesség mozzanata.”⁹⁴⁰ Bármennyire is elhatárolódik Huszár ezek után a „marxizmus dogmatikus értelmezőitől”, akik „a társadalmi jelenségeket, törvényeket függetlenítették az emberi tevékenységtől, s ily

⁹³⁷ I. m. 160-161.

⁹³⁸ I. m. 164.

⁹³⁹ I. m. 173.

⁹⁴⁰ I. m. 175.

módon valóban megszüntették a marxi társadalomfelfogás emberi tartalmaikat”,⁹⁴¹ a természet dialektikáját magában foglaló szcientizmusra a *Materializmus és forradalom* megállapításai tökéletesen ráillenek. Engels dialektikáját nem lehet a vulgáris marxizmustól való elhatárolódással védelmezni, mert egyik a másikra épül. Ilyen állásponttól Sartre kifogását, miszerint „a marxizmus a személyiséget a környezet passzív termékének, egyszerű másolatának tekinti”, nemigen lehet kivédeni. Huszár nem Lukács: egy pillanatra sem tudja feledtetni a mechanikus materializmus és a dialektikus materializmus közös lényegét, hiába határolódik el újólag „a doktrinér marxisták mechanisztikus társadalomfelfogásától”. A determináció determináció marad, egyebekben pedig Sartre sem mond mást, mint hogy „az ember nem a semmibe születik bele (...), cselekedeteit valóságos feltételek determinálják.”⁹⁴²

Huszár Tibor 1987 óta az MTA rendes tagja, az ELTE professor emeritusa.

Gedő András

Gedő *Válságtudat és filozófia* című, 1976-ban megjelent könyvét 1978-ban németül, 1982-ben angolul is kiadták, utóbbi változat az interneten is olvasható. Sartre munkásságát az életfilozófiába sorolja, rögtön leszögezve: „Sartre egzisztencializmusa kétségtelenül zátonyra futott”.⁹⁴³ Az 1947-es Lukács-könyv szelleme él tovább, három évtized elmúltával is, így fáradságos érvelésre már szükség sincs. Gedő elsősorban *A lét és a semmit* tárgyalja, hiszen ez a véleményének a leginkább megfelelő célpont. Ezt is kizárólag a szokásos ortodox marxista sémákban: a polgári gondolkodás válságának tüneteiként a mű koncepciójának hibája „szélsőségesen szubjektivista-individualista jellege, historizmusa és vélt társadalomfelettsége, a tematikának az egyéni tudat fatális és abszurd szabadságára való redukálása”.⁹⁴⁴ Avval sem mond semmi újat (felmerül, olvasott-e Sartre-ot is, vagy csak Lukácsot Sartre-ról), hogy „a cogito elvének husserli értelmezése révén az elvont racionalizmusnak az irracionalizmusba való nyers átváltása, a szélsőséges szituációkba vetett én fatális kötetlenségének kultusza” a kispolgári értelmiség életérzését tükrözte és „a választás teljes meghatározatlansága gyanánt verődött vissza”.⁹⁴⁵ Legfeljebb az tűnik fel a kötelező lecke felmondásában, hogy a háború utáni egzisztencializmus-életérzést reflektálatlanul összemosza egy fenomenológiai alapmű filozófiájával.

Sartre balra tolódási folyamatáról Gedő csupán annyit közöl, meglehetősen elnagyoltan, hogy a történelmi tapasztalatot és a marxizmust „Merleau-Ponty hatására s az ő filozófiájának szellemében kezdte bevonni gondolkodásába, és ezen a marxizmusértelmezésen végeredményben később sem ment túl”.⁹⁴⁶ Az állítás második fele hamis, az első rész azonban „a vak tyúk is talál szemet” tipikus esetének tűnik: valószínűleg fogalma sincs a két filozófus kontroverziájáról, ám ez legalább biztosítja számára a kellő perspektívát. Állításait nem támasztja alá, ezért kérdéses az is, mit ért vajon a „végeredményben”

⁹⁴¹ I. m. 181.

⁹⁴² I. m. 187.

⁹⁴³ Gedő András: *Válságtudat és filozófia*. Kossuth, Budapest, 1976. 35.

⁹⁴⁴ I. m. 36.

⁹⁴⁵ I. m. 38-39.

⁹⁴⁶ I. m. 40.

szó alatt. Az *Existencializmus*ról és az azt követő sartré-i súlypontáthelyeződésekről szót sem ejtve vázolja és minősíti sikertelennek Sartre törekvését az egzisztencializmus és a marxizmus, individuum és történelem összeegyeztetésére. Beauvoir, Aron és Gurvitch szavaiból merítve tájékozottságát, arra lyukad ki, hogy Sartre azért nem juthatott el a marxizmushoz, mert nem mondott le *A lét és a semmi* fogalmairól: a negativitásról, a szabadságról, a tervről. Parafrázissal élve: ez a szöveg a szocialista filozófia válságának tükröződése, amennyiben egy ideológia belterjessé, gondolkodásra és párbeszédre képtelenné válását reprezentálja. Egy liturgikussá vált tekintélyelvű diskurzust jelenít meg, amelyben a konklúziók a tudományos objektivitás jegyében már előre készek, és ez nem kedvez a gondolkodásnak.

Gedő András 1971-től az MTA filozófiai doktora.

Nagy Géza

Az imént megismert szerzővel ellentétben a 2001-ben elhunyt irodalomtörténész Nagy Géza kiválóan értett témájához: őt tekinthetjük a magyar Sartre-recepció egyik legjelentősebb alakjának. 1980-as könyvében Sartre munkásságát a kaland fogalma mentén vizsgálja. A fenti szerzőkkel ellentétben ő tisztázza saját elméleti (ez esetben esztétikai) alapjait: „A művészi tevékenység jellegét illetően a szépség és a társadalmi hasznosság, vagyis az eszmék, élmények univerzálása kerül dialektikus kapcsolatba egymással. A prózáíró tevékenységének lényege és feladata szempontjából ez annyit tesz, hogy a műnek egyéni sorsokon kell átszűrnie az eseményt, vagyis az eszmét hordozó konkrét, történelmi, stb. tényeket.” A „polgári irodalom” értelmezői sémáját is igyekszik megtölteni tartalommal, a kánonnak megfelelően az individualizmus felől közelítve meg azt. Polgárin „azt a több évszázados hagyományú, anyagilag és kulturálisan megalapozott, megfelelő intézményekkel védett viselkedési rendszert értjük, amelynek végső meghatározója az egyéni teljesítmény és a legáltalánosabb értelemben vett individualizmus. Ez jellemző (...) Jean-Paul Sartre-ra is.”⁹⁴⁷ Ettől ugyan nem tekinthet el, de ő már különválasztja a társadalmi és az esztétikai ítéleteket. Az immanens kritikát alkalmazza, vagyis Sartre műveiből indul ki a megértésben, nem külső szempontokból. A történelmi-társadalmi feltételek, valamint a filozófiai, sőt az irodalomtörténeti szempontokat is háttérbe szorítja ennek érdekében. Ez módszertanilag komoly előrelépés, mint ahogyan az is, hogy ragaszkodik a sartré-i terminológia használatához Sartre-ral kapcsolatban. Tegyük hozzá, hogy mindez nem elégséges ahhoz, hogy Nagy kilépjen a pozitivistá és a szociológizáló marxista irodalomtudományi módszerek elegyéből. Tudathasadásos állapot ez, ami irodalomelméleti síkon a strukturalizmus szöveggközpontúságának, sőt recepcióesztétikai belátásoknak az elfogadásában érhető tetten. Az új módszertan értékét abban látja, hogy „szembeszegül például egy olyan (idejétmúlt és tendenciózus) kritika pozitivistá és normatív, moralizáló és didaktikus törekvéseivel, amely (...) kikapcsolja a műelemzésből a műhöz való hűséget.”⁹⁴⁸ Nagy és kora átmeneti helyzetét jelzi, hogy az elemzési gyakorlat végül nem igazodik, nem igazodhat az elvekhez.

⁹⁴⁷ Nagy Géza: *Az egyedi egyetemes (Jean-Paul Sartre). Egy polgári filozófus-művész egyéni és társadalmi kalandja a XX. században*. Akadémiai, Budapest, 1980. 8.

⁹⁴⁸ I. m. 95.

Ilyenkor óhatatlanul felmerül az olvasóban, hogy nem arról a kettős beszédről van-e szó, aminek Lukács is mestere volt: amelyben az ellenkezője az igaz annak, amit állítunk, amiben a cáfolat csak ürügy a máskülönben nem hangoztható nézetek bemutatására. Mindenesetre az olvasó értelmezői szabadságát visszacsempészi ez a gyakorlat, fonák módon éppen az egyértelmű, szocialista módon politikailag korrekt értékeléseknek köszönhetően.

A könyv kiindulópontja, hogy Sartre irodalmi és filozófiai szövegei párhuzamosak: ami a művészi fikcióban egyéni sorsként jelenik meg, az megfeleltethető az ontológia általános kijelentéseinek. Tehát irodalmi művein keresztül egyben filozófiáját is olvassuk. A kaland irodalmi fogalmát azért választotta vezérfonalul, mert abban egyesül mindaz, ami filozófiailag a szabadság, a választás és a felelősség kérdéseivel függ össze. Nem érdekes, szokatlan eseményt vagy cselekedetet jelöl tehát, hanem olyan vállalkozást „amely az individuum önmegalapozásának, önkibontakoztatásának (...) velejárója.” Ennek legvilágosabb megfogalmazását a szerző *Az Undorban* találja meg, amelyben az világosodik meg, „miként adhat az ember értelmet saját létezésének”.⁹⁴⁹ Itt derül ki, hogy a külső, például filozófiai szempontoktól való elhatárolódás valójában a marxista szempontrendszer, a marxista filozófiai interpretáció elutasítása, hiszen *Az Undor* elemzése részben a sartre-i fenomenológia bemutatását szolgálja. Ezt azonban valószínűleg ellensúlyozni kellett. A regény hőisének a polgári valósággal való következetes szembenállását ugyan méltatja Nagy, ez azonban nem felelteti vele, hogy a mű alapállását „az a fenomenológiából és a német egzisztencializmusból fakadó hatás határozza meg, amelynek jellemzője a társadalmi összefüggéseket figyelembe nem vevő pesszimiztikus idealizmus”.⁹⁵⁰ A kettő közötti ellentmondást megkerülve Nagy kijelenti: „Amennyire tehát igaz az, hogy az egyén a saját két szemén át látja a világot, és végső soron mindent önmagához viszonyít, annyira igaz az is, hogy a kaland csakis a társadalmi környezetben, a cselekvés jegyében bontakozhat ki (...).”⁹⁵¹

Az Undor után a háború utáni irodalmi műveket veszi szemügyre és „a hősiesség személyes mítoszát”, amely ezekben megjelenik. Ennek jelentőségét abban látja, hogy hozzásegítette Sartre-ot ahhoz, hogy beemelje művészetébe a társadalmi, a szociális és politikai praxist. Jellemző módon azt rója fel *A legyek* hibájául, hogy abban a társadalmi-történelmi valóság csak áttételesen, utalás-szerűen szűrődik át. Oresztésznek pedig végső soron nincsen köze a kollektívához, saját bosszúját hajtja végre. Ez nem egyeztethető össze Nagy esztétikai elveivel, mivel Sartre az egyedi és az egyetemes szintetizálását „individuum-centrikus alapon képzelel el és valósítja meg, elvetve bármilyen konkrét közösséggel való azonosulás gondolatát”.⁹⁵² A sartre-i kalandor-militáns ellentétet ismertette is az egyénközpontúságot emeli ki Nagy, mivel Sartre „karteziánus-liberális alapállásából következően még a lehetőségét is elutasítja annak, hogy egy szervezett közösség keretét adhasson a személyiség kibontakozásához”.⁹⁵³ A szervezett közösség alatt itt a Kommunista Párt értendő, amelynek a militáns pusztá produktuma Sartre szerint. „Részévé válik egy gépezetnek; cselekvése

⁹⁴⁹ I. m. 12.

⁹⁵⁰ I. m. 21.

⁹⁵¹ I. m. 23.

⁹⁵² I. m. 90.

⁹⁵³ I. m. 33.

nem kaland, hanem vállalkozás, amelynek értelmét az egyéni túlnövő cél adja meg, nem pedig a cselekvés maga.”⁹⁵⁴ Sartre a kalandort többre becstüli, mert kétségbe vonja a közösségi célt és az abba vetett hitet – szögezi le Nagy.

A pálya további fejleményeit Nagy csak röviden ismerteti, hogy mielőbb rátérhessen fő témájára, *A szavakra*, amely szerinte az író legjobb műve. Nem filozófiai nézetek illusztrációja, hanem homogén, autonóm műalkotás, főszerpben a szubjektummal, amelynek problémái általános síkra emelve jelennek meg. A vizsgálati szempont, hogy sikerül-e a műben a kaland szintetizálása, de emögött egy másik kérdés rejlik: sikerül-e a polgári írónak elfogadnia a munkásosztály nem polgári közösségét, és annak problémáit művében tükröztetni. Egyén és közösség kapcsolata körül forog a gondolatmenet, az elemzett műveknek a tétje ezáltal a szocializmussal való összeegyeztethetőség. Nagy Sartre alapjellegzetességének tekinti, hogy a magányos egyén a saját etikai normái és a kollektív célok között vergődik és problémái csak kivételes esetben válnak közösségivé. *A szavak*, a *Saint Genet, comédien et martyr* és az *Idiot de la famille* azért tárgya az elemzésnek, mert alkalmasak arra, hogy az Én és a társadalmi környezet viszonyát megvilágítsák Sartre-nál. E tekintetben 1968-70 után Sartre eltávolodik korábbi pozitívnaak ítélt attitűdjétől: a kommunisták és a marxisták helyett az ultrabaloldali forradalmi csoportokkal működik együtt: a forradalmiság és a szabadságeszme anarchisztikus-maoista felfogása és gyakorlata felé toódik el”.⁹⁵⁵ A szavakban Nagy kiemeli a játszótér és a könyvek kapcsán az egyén elszigeteltségét, a mozi és az osztálytársak kapcsán pedig a közösség élményét. „Igen ám, de maradandó-e ez az élmény? Erre keressük mindvégig a választ Sartre-nál, s úgy tűnik, nemmel kell válaszolnunk a feltett kérdésre.”⁹⁵⁶ Nagy ítélete szerint Sartre helyesen ábrázolja azt, hogy a polgári egyéniség nem lehet tartósan közösségi, ha mégoly elkötelezett is.

A Genet-ről szóló könyv kapcsán Nagy megerősíti ezt: „hiába tudatosítja magában a polgári társadalommal való radikális szembenállását, mégiscsak a polgári író helyzetét fejezi ki extrém formában”.⁹⁵⁷ A fő probléma, hogy Sartre ugyan a polgári társadalom negatívumait emeli ki, ám következtetéseit általánosítja, amidőn „az egyén kollektivitáshoz való viszonyában lehetetlennek ítéli a harmóniát”.⁹⁵⁸ Ezt egy marxista nem fogadhatja el, Sartre diagnózisának érvényét a polgári társadalomra szűkíti: „ha a marxizmust és a szocializmust vesszük egésznek, akkor a sartre-i koncepció hozzá képest mindenképpen csak rész lehet”.⁹⁵⁹ Érvéleése arra épül, hogy ha „az egyedi és az általános között lényegi meg nem felelés van, akkor a világ nem lehet egységes, ha viszont az egyén (az író) egy közösséghez tartozónak hiszi és tudja magát, akkor természetes és organikus kapcsolat létezik közöttük.”⁹⁶⁰

Szintén az egyén-közösség viszonyt tárgyalva, Sartre forradalmár entellektüelről szóló elképzelésével kapcsolatban Nagy kijelenti, hogy az „nem találhat megértésre a tömegeknél”. (Érdekes az „entellektüel” szó következetes

⁹⁵⁴ I. m. 32.

⁹⁵⁵ I. m. 39.

⁹⁵⁶ I. m. 58.

⁹⁵⁷ I. m. 71.

⁹⁵⁸ I. m. 75.

⁹⁵⁹ I. m. 82.

⁹⁶⁰ I. m. 104.

használata, ami már önmagában pejoratív, leminősítő egy plebejus társadalmi diskurzusban, amelyben az „értelmiségi” is csak akkor elfogadható, ha „szocialista”. Ennek méltó párja a kor diskurzusában a polgári-burzsoá-burzsuj szinonima, a sorban előrehaladva növekvő ellenséges felhanggal.) Sartre a *Plaidoyer pour les intellectuels*-ben kifejti, hogy az elnyomott tömegek viszont nem képesek kitermelni olyan egyéneket, akik tudatosítanák bennük objektív tudatukat, vagy pedig azokat korrumpálja a hatalom. Sartre szerint tehát tömegeket tehát az önnön osztályát megtagadó kispolgári értelmiséginek kell segítenie az önmegértésben és a felemelkedésben. „Sartre elméletileg és gyakorlatilag is a szubjektivizmus síkjára lép ezzel – ki mondja meg ugyanis, hogy egy tőkés országban kik nevezhetők valójában elnyomottaknak a tömegen belül, s hogy melyek a tömegek történelmi céljai?”⁹⁶¹ A rejtett előfeltevés persze az, hogy van objektív válasz, azt pedig csak a Párt adhatja meg.

Az egyén és a közösség közvetítő fogalmaiként Nagy tárgyalja a sartri-előttés és mögöttés világot, amelyek egyrészt az én társadalmi feltételeire utalnak, másrészt az egyén és a kollektivitás szubjektív, tudat alatti összefüggéseire. Ezeket kifejezve szintetizálhatja a mű az egyedit és az egyetemest Sartre koncepciójában. „A probléma csak az, hogy Sartre mindezt individuumcentrikus alapon képzelel el és valósítja meg, elvetve bármilyen *konkrét* közösséggel való azonosulás gondolatát. Akárhogyan akaszkodunk bele Sartre gondolatmenetébe, mindenütt ez az alapellentmondás bukkan elő.”⁹⁶² Nagy értékelése elgondolkodtató. Az egyéniségnek a kiküszöbölése nélkül kifejezhető egy konkrét közösség horizontja? Nem éppen az egyéni megélt konkrétsága és az ebből fakadó egyéniség, egyéni gondolkodás teszi lehetővé, hogy ne tézisirodalom legyen az elkötelezett irodalom? Ám érdekes módon Nagy a *Mi az irodalom?* elméletére nem tér ki, csak utal a műre. Azt, hogy a liberális polgári individualizmussal szemben a szocializmusban ez hogyan valósul meg, egyáltalán nem magyarázza a szólamszerű kijelentés: „Ez a polgári civilizációval szembeszegülő új rend a maga értékteremtő praxisa és elméleti tevékenysége során nemcsak hatalomként verseng a polgári renddel, hanem a társadalmat alkotó individuumok egyéni teljesítményeinek és szintézisalkotásának területén is.”⁹⁶³ Ha nem az egyedi meghatározottságokkal bíró individuum az értékmérce alapja, *akkor* teljes lehet az egyetemességet kifejező egyedi jelentés?⁹⁶⁴

Nagy a hatalmon lévő szocializmust elutasító íróért is bírálja, mert cselekvésemélete anarchizmusba hajlik. A történelmi materializmus forogatókönyvétől való eltérés tehát rendbontás, anarchizmus. Ennek oka Sartre kispolgári társadalmi meghatározottsága és szubjektivizmusa. Jellemzőek az ellenérvek, amelyeket Nagy három pontban foglal össze. Először is az entellektüel társadalmi cselekvésének „*elvileg* korlátot szab polgári individualizmusa, érték-hierarchiája, és anyagi meghatározottsága – egyszóval kötődése a polgári liberalizmus kereteihez és gyakorlatához”.⁹⁶⁵ Ennek egyenes következményeként „burzsoá terminológiával élve ítél el egy *más* társadalmi gyakorlatot, kilépve a

⁹⁶¹ I. m. 85.

⁹⁶² I. m. 90.

⁹⁶³ I. m. 101.

⁹⁶⁴ Vö. i. m. 107.

⁹⁶⁵ I. m. 119.

filozófus-művész entellektüel reflexiójának köréből”.⁹⁶⁶ Végül a dogmatikus bizonyosság megingatásától való félelem jelenik meg a számon kérő hangban: „Először is, hogyan konkretizálódik a tömeg, a nép, és hogyan ébreszthető saját érdekeinek tudatára, s főleg, hogyan vonható be a harcba? És milyenbe, ki ellen, és milyen eszközökkel?”⁹⁶⁷ A korra nézve emblemikus a kérdések kétségbeesett hangnem: ha nem lenne történelmi szükségszerűség, akkor mi lenne?

Fehér M. István

Az 1980-as években a kulturális-tudományos és ezen belül a filozófiai tájékozódásnak szélesebb tere nyílt Magyarországon, az ideológia bebetonozódása ellenére. Ezt jelzi, hogy *A polgári filozófia a XX. században* címmel kismonográfiasorozat jelenhetett meg. Ennek darabjai a logikai pozitivizmus (Carnap, Wittgenstein) és az egzisztencializmus (Marcel, Ortega y Gasset) egyes gondolkodói, valamint Cassirer, Dewey, Bergyajev, Croce mellett Husserl, Heidegger és Sartre munkásságát is bemutatták. Az utóbbi két filozófust Fehér M. István ismertette. Sartre-könyvét nem ismertetjük részletesen: szerkezetének, nézőpontjának áttekintésén kívül a *Critique de la raison dialectique*-kel kapcsolatos álláspont ismertetésére szorítkozunk.

A bevezetőben vázolt szemléleti keretben Lukács válságkonceptiójából annyi maradt, hogy a 20. század elejének filozófiai irányzatait „a korproblémákra való érzékeny reagálásnak” tekinti a szerző, toleráns és ideológiától mentes hangnemben állapítva meg, hogy az új gondolkodás, az új ember, az új világ megteremtése volt mindnek a célja. Ezután viszont Sartre tevékenységét finoman elhatárolja Husserl tudományosságától és filozófiáját irodalmi tevékenységének kontextusába állítja. Ez az egységes értelmezés végig jelen van a könyvben. Ezután ifjúkora és pályakezdése rövid bemutatása következik, a pozitivistá irodalmi életrajzok módszertanát követve (a gyermekkori élmények meghatározzák a személyiséget). Sartre alakjának megközelítése törekszik az ideológiától mentes objektivitásra, ennek eszközeként Beauvoir emlékirataira támaszkodik elsősorban, a filozófiai fejlődéssel kapcsolatban is. Sartre világnézeti alapjainak és az őt ért szellemi hatásoknak (Husserl, Heidegger) az ismertetése után *A lét és a semmi* ismertetése következik. A fogalomrendszer bemutatása korrekt: értő és objektív. Az ideológiai állásfoglalás kényszerét a szerző úgy kerüli meg, hogy minden kommentártól tartózkodik, gyakorlatilag csak referálja Sartre-ot. A CRD a könyv másik csomópontja; a megszületéséig eltelt éveket mint átmenetet Fehér M. nem részletezi, az 1950-es évekkel együtt kirekesztve a politikai szempontot a tárgyalásból. A világnézeti válságból levezetett politikai elkötelezettséget és a kommunizmushoz való viszonyt négy oldala szorítva tekinti át ennek eseménytörténetét, hogy aztán rátérhessen a „második szintézisre”.

A mű alapkategóriájaként Tordaitól eltérően nem a determinizmust, hanem a történelmet emeli ki. Ezután mutatja be a mű céljait, fogalmait, módszertanát. Kiemeli a praxis totalizációként való felfogása mellett a kölcsönösség és a szűkösség fogalmait, valamint az utóbbiból származó eldologiasodást és elidegenülést. (Fehér M. visszatér az elidegenülés terminushoz, de annak

⁹⁶⁶ I. m. 140.

⁹⁶⁷ I. m. 127.

viszonyát az eldologiasodással nem feszegeti.) A sorozatiságból a csoportba való átalakulást, majd visszahullását az inerciába (fuzionáló csoport, szervezet, intézmény, bürokrácia), vagyis a csoport belső dinamikáját (gyanú, eskü, terror, funkció, hatalom, autoritás) Fehér M. részletesen ismerteti, Magyarországon elsőként. A kritika és az ideológia teljes mellőzésével helyezi el a művet az életmű folytonosságában, utalva az *Idiot de la famille*-jal való szoros kapcsolódásra. Sartre utolsó két évtizedéről szólva is az alkotói munkásságra koncentrálna, a közéleti szerepvállalás főbb eseményeit csupán regisztrálja. Fehér M. az utószóban sem helyezi ideológiai kontextusba a témát, értékelésében az életmű reprezentatív voltára helyezi a hangsúlyt, ami a gondolkodás határhelyzetét illeti, és ebben a CRD koncepcióját emeli ki. Az atomizálódott ember szerinte már nem csupán a kapitalizmus problémája: az ebből fakadó kérdések a szabadsággal és az ágenciával kapcsolatban égetőek és megoldatlanok – zárja le az ideologikus álviták korát Sartre ügyében a szerző.

Az objektív filozófiai elemzés igényével foglalkozik a művel Fehér M. István 1981-es tanulmánya is, a *Dialektika és történelem. Sartre második korszakának fő műve, „A dialektikus ész kritikája”*. A magyar recepcióban mindeztől a CRD egyetlen olyan tárgyalása ez, amely kimondottan a műre összpontosít, és azt kizárólag filozófiai szempontok alapján vizsgálja (alcíme: „elemző szöveg-rekonstrukció”). A *Filozófiai Figyelő* 1981/1-2. mellékleteként megjelent 98 oldalas könyv azonban nem meríthette ki a témát, folytatása, visszhangja nem lett. Ezzel a Sartre-ról filozófiai diskurzusban lezárult egy korszak, ha Sartre második főműve tekintetében nem is váltotta ezt fel egy új. A lehetősége azonban adott, és már az 1980-as években is az volt, az uralkodó ideológia elhitelenedésével. A posztmodern elméleti paradigmájának, a hermeneutikának és a reflexív szociológiának az 1990-es évekbeli magyarországi elterjedése háttérbe szorított valamit, amihez valójában szorosan kapcsolódik. Úgy tűnik, a magyar recepcióra különösen érvényes Massimo Baralénak – a Fehér M. István által *Lukács és Sartre* című írásában idézett – kijelentése, amely szerint a CRD a jelenkori filozófia legkevésbé megértett és leginkább félreértett műve.

A CRD recenziói

Ha feltesszük a kérdést, hogy miért nem alakult ki értelmezői eszmecsere a CRD körül, akkor az érdektelenség okaként az ideológiai terheltséget jelölhetjük meg. Csakhogy úgy tűnik, a hivatalos ideológia éppenséggel elhatárolódott a műtől. Hogyan került a befogadói tudatban egy platformra mégis a kettő? A fenti írások egy része érintette Sartre marxista társadalomelméletét, de érthető, hogy részletesebben csak a két Sartre-monográfia tárgyalta. (Számunkra itt a hivatalos ideológia jegyében fogant írások érdekesek csupán.) Nézzük, hogyan árnyalják a magyar recepcióban a műről kialakult képet a korabeli recenziók, amelyek egy része a szakmainál szélesebb közönséghez jutott el (a *Nagyvilág* és a *Valóság* hasábjain). Esetleg a fentieknél elfogadóbb értékelést sugároztak, és evvel diszkreditálták volna a művet?

Elsőként a *Nagyvilág* című „világirodalmi folyóirat” tudósította a magyar olvasókat a CRD megjelenéséről. 1960. szeptemberi számában jelent meg egy cím nélküli, szignálatlan rövid írás, amely elsősorban André Maurois recenziója „s még egy-két más cikknek az alapján” ismerteti Sartre elképzeléseit.

Valójában *A módszer kérdéseiről* esik csak szó, három mozzanatát emelve ki. Az első, hogy Sartre deklarálja a történelmi materializmus elfogadását. Ez helyes. A második: hogy Kierkegaard-t Marx mellé helyezi, az individuum jogait követelve. Ez helytelen. Végül szó esik arról, hogy Sartre az egyén szempontjából a marxizmust idealista ökonomizmussal vádolja. Ez elfogadhatatlan, mert „a marxista dialektika egyáltalán nem hanyagolja el az egyént, a sajátost”.⁹⁶⁸ Vagyis Sartre egyeztetési kísérlete felesleges és kudarcra van ítélve.

1961-ben három írás is napvilágot látott a CRD-ről. Az első a *Magyar Filozófiai Szemle* harmadik számában a francia kommunista Lucien Sève írása, amely franciául nem sokkal korábban, februárban jelent meg a *Nouvelle Critique*-ben. Kiindulópontja a lukácsi válságérv: a nem marxista baloldali gondolat a polgári filozófia részeként válságban van, nem képes megújulni, nincs érdemi mondanivalója. Értsd ez alatt: ragaszkodik a fenomenológiához, a pszichoanalízishez és a megértő szociológiához, ahelyett, hogy elfogadná a hivatalos marxizmust. Sève bírálatában kitér arra, hogy a szöveg nagyrészt olvashatatlan nyersfogalmazvány, amely fogalmi ellentmondásoktól sem mentes. Ebben antidemokratikus ideológiai jelenséget vél felfedezni. Sartre marxizmus-kritikájával a tömör ismertetés szintjén foglalkozik, közölve, hogy alaptalanságát már kimutatták. Ő a fenomenológiára összpontosítja a támadását: nem fogadja el, hogy a fenomenológiai értelemben vett *a priori* különbözne a kanti idealizmustól. A materializmus ezzel szemben abból indul ki, hogy az a priorinak képzelt fogalmak is a tapasztalásból származnak.⁹⁶⁹ A fenomenológia tehát nem egyeztethető össze a történelmi materializmussal. Példaként hozza a tőkés aszkétizmus marxi és sartre-i elemzését, előbbi determinista, utóbbi viszont „idealista és kontingens” módon fogja fel az embert. A weberi kauzális és megértő módszerek különbsége ez, ám Sève nem érti, hogy ezek nem ellentétesek, hanem egymást kiegészítők a regresszív-progresszív módszerben. Sőt, ezt a módszertani individualizmust pszichologizmusnak nevezi (már Max Weber is elhatárolta a megértő módszert a pszichológiától), majd egy Isten helyébe az ént helyező spiritualizmusnak állítja be.⁹⁷⁰ Végül a bürokrácia, a külső-kondicionálás bírálatát mint a Szovjetunió elleni támadást elutasítja.

A *Valóság* 1961/4. száma közli John Lewis *Sartre és a marxizmus* című írását, ami valójában Garaudy *Válasz Jean-Paul Sartre-nak* című írását szemlézi (ez 1963-ban aztán meg is jelent magyarul), elhatárolódás nélkül foglalva össze a Sartre idealizmusáról, ismeretelméleti dualizmusáról és individualizmusáról, valamint a konfliktusosságról szóló ítéleteket. John Lewis, akihez Althusser a Sartre-ral szembeni kifogásait címezte, elfogadja, hogy a CRD „néhány lényegbevágó kérdésben ellentmondásban áll a dialektikus materializmussal”, de védelmébe veszi Sartre szocialista elkötelezettségét.⁹⁷¹

A legalaposabb bírálat Almási Miklóstól származik, a *Valóság* 1961/6. számában. Nehéz megítélni, hogy az egyértelműen elutasító sorok között mennyire jogosult olvasnunk, de az első mondat az ideológiákhoz egyként szarkasztikusan látszik viszonyulni. „*Ideológiai palotaforradalmat* jelentő

⁹⁶⁸ *Nagyvilág* 1960/9. 1421-1422.

⁹⁶⁹ Sève, Lucien: Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban. *Magyar Filozófiai Szemle* 1961/3. 428-440. 434.

⁹⁷⁰ I. m. 438.

⁹⁷¹ Lewis, John: Sartre és a marxizmus. *Valóság* 1961/4. 127-128.

programja – a marxizmus és az egzisztencializmus összebékítése – voltaképpen az ortodox egzisztencializmus válságának kifejezése is.⁹⁷² (Kiemelések: B. A.) Ezt követően a kritika a bevett érvekkel operál: Sartre marxizmus-kritikáját csak a vulgáris marxizmusra tartja érvényesnek, Sartre pedig éppen az ellenkező végletbe esik. Individualizmusa (tegyük hozzá: pontosabban hermeneutikai megközelítése) oda vezet, hogy „a történelmi múlt feloldódik az egyedi cselekvés önkényében”.⁹⁷³ A tét megint a történelem objektivitása. A feloldhatatlan ellentét a két nézőpont között van: Almási a külső, objektív nézőpontot kívánja elfoglalni, híven a marxista történelemszemlélethez, Sartre viszont ezt igazolhatatlannak, metafizikusnak tartja, és a hermeneutika belső nézőpontját alkalmazza.

Evvel függ össze az is, ahogyan a sartre-i szabadságot bírálja Almási, amikor elvont lehetőségekre építettnek és irracionálisnak nevezi, szemben a konkrét lehetőséget a szükségszerűség alapján szemlélő marxizmussal. A mechanikus determinizmust ugyan elveti, de mivel a szükségszerűséget megtartja, az egyén szabadsága olyannyira viszonylagos lesz, hogy a sartre-i meghaladás nehezen képzelhető el.⁹⁷⁴ Amit pedig a környezet (nem mechanikus) meghatározó hatásaként Almási hiányol, az benne van a gyakorlati-tehetetlen fogalmában. Ennek ellenére Sartre szerinte a szabadság lehetetlenségét igazolja, mert nem tételez olyan szükségszerűséget, amelyet meg lehetne érteni, így nála a választás vak. Mintha Almási is az autonómia után kutatna, csak rossz kiindulópontból. A meghatározottság és a szükségszerűség azonosításából nem származhat szabadság. Amit egyébként ő is választási és cselekvési szabadságként gondol el, legalábbis erre lehet következtetni abból, ahogyan a szabadság hiányaként az elidegenedésről beszél.

További kifogások: az egyén atomizáltságát Sartre örök társadalmi adottságnak tekinti; a ritkaság révén nem a kizsákmányolásból indul ki, ezért az osztályviszonyokat sem objektív gazdasági törvényekből származtatja; malthusianizmusa miatt nem látja, hogy a ritkaság társadalmi termék, nem eredet. A túltermelési válságok példája ugyan frappáns, mégis kezd „a tyúk vagy a tojás volt előbb” típusú vitává válni a ritkaság és a munkamegosztás elsőbbségéről folytatott polémia.⁹⁷⁵ A végkövetkeztetés: Sartre-t az egzisztencializmus csődje vezeti a marxizmushoz, de csak rontja annak hitelét.

Ezek mellett megemlítjük a ma is aktív Merab K. Mamardasvili grúz filozófus (aki a szovjet filozófiai életben nonkonformistának számított) *A széttépett tudat mítoszai* című írását, amely a CRD marxista kritikáját képviseli. A szerző az egzisztencializmust a szokásos marxista technikával súlytalanítja: az objektív igazság álláspontjáról ítéli meg mint egy válsághangulat megjelenési formáját. Mamardasvili a társadalom és a személyiség viszonya kapcsán vizsgálja a CRD-t. Az egzisztencializmus elutasításába burkolva méltatja a mű társadalomtudományos megközelítését, azt hogy „igyekezett megmagyarázni a társadalmi-történelmi folyamatnak, mint ilyennek, egész belső logikáját és szerkezetét”.⁹⁷⁶

⁹⁷² Almási Miklós: Az egzisztencializmus újjáépítésének kísérlete. *Valóság* 1961/6. 93-102. 93.

⁹⁷³ I. m. 94.

⁹⁷⁴ I. m. 96.

⁹⁷⁵ I. m. 98.

⁹⁷⁶ Mamardasvili, Merab K.: A széttépett tudat mítoszai (A társadalmi fejlődés egzisztencialista elméletéről). *Magyar Filozófiai Szemle* 1964/3. 487-503. 489.

Nem vonja kétségbe Sartre jó szándékú közeledését a marxizmushoz, de véleménye szerint ez elvont nézetek felszínes összeegyeztetése a marxizmussal csupán: egzisztencialista előfeltételezései „elpárologtatják a társadalmi életnek a marxizmus által feltárt realitását az egzisztencialista absztrakciók kódéba”.⁹⁷⁷ Az ok Sartre irracionalista személyiségfilozófiája; ennek a CRD-ben való kimutatását úzi ki célul a szerző. Szerinte Sartre az izolált személyiség gondolatfétisei alapján igyekszik megmagyarázni a társadalmi fejlődés szerkezetét és logikáját, még ha a történelmi materializmus kategóriáiba öltözteti is elméletét. „A burzsoá tudat sötétkamrájában az igazság grimasza tűnik igazságnak. A kép absztrakt momentumait, amelyek az individuális tapasztalatban tárulnak fel, a tanulmányozott objektumnak, azaz a társadalomnak tulajdonítják, mint ennek örök, természeti és a dolgok lényegénél fogva mágikus tulajdonságait.”⁹⁷⁸ Ez alapján helyteleníti az anyag szembeállítását az emberrel az inerciában, az objektív társadalom- és történelemképpel rendelkező marxizmus nevében. Véleménye szerint Sartre az egyéni tudat dialektikájának mintájára képzelettel el a történelem dialektikáját, vagyis szembekerül a materializmussal (valójában csak a természet dialektikájával). Az egyéni nézőpont a marxizmussal „homlok-egyenest ellenkező”, mivel az csak származtatott lehet. Ennek megfelelően az emberi kapcsolatoknak nem a termelési folyamatból való magyarázata is helytelen. Márpedig ezt Sartre csupán az elidegenedés forrásaként kezeli a szükség kategóriájában. Így elmélete olyan mítosz, amely kizárja a fejlődést, „az ember harcának tevékeny-átalakító perspektíváját”.⁹⁷⁹ Objektív fejlődés és ennek megfelelő osztálycselekvés helyett egyéni szabadságot és ágenciát feltételez, amit Mamardasvili ösztönösségnek és anarchizmusnak titulál (utóbbit vállalta Sartre), hiszen „minden valódi forradalmi tudatnak elválaszthatatlan alapja a valóságos társadalmi és osztályviszonyok tudományos értelmezése”, amely tudásnak birtokosa „a proletariátus forradalmi pártja”.⁹⁸⁰ Az emberi viszonyok előtérbe állítása örök emberi állapotnak tünteti fel az elidegenedést, így pesszimizmushoz és passzivitáshoz vezet – zárja okfejtését a szerző.

Úgy tűnik tehát, hogy a folyóirat-közleményekben sincs szó azonosulásról Sartre marxizmusával. Ezek szerint maga a marxizmus mint filozófia lett a politika áldozata, kétszeresen is (a rendszerváltás előtt az ideológia révén, utána pedig ennek elutasítása következtében), minden irányzatával együtt. Ez nem meglepő, de jelentősen leszűkíti a szellemi horizontot. A nyugati marxizmus továbbra is megismerésre és feldolgozásra vár. Az elméleti látókörnél azonban van „gyakorlatiasabb” szempont: egyén és társadalom viszonya ma nem kevésbé problematikus, mint a CRD megírása körüli évtizedekben, és az akkori elemzések továbbgondolása megtermékenyítő lehetne. Vonatkozik ez persze a nyugati marxizmus mindazon társadalomelméletére, amely gyakorlatilag ismeretlen Magyarországon (egyedül a Frankfurti Iskola tevékenysége képez ez alól félig-meddig kivételt).

⁹⁷⁷ I. m. 491.

⁹⁷⁸ I. m. 494.

⁹⁷⁹ I. m. 499.

⁹⁸⁰ I. m. 501.

8. ÖSSZEGZÉS

Az egzisztencialista marxizmus lényege (Mark Poster megfogalmazásában), hogy a forradalmi szubjektivitást próbálta belevinni az annak híján lévő marxizmusba.⁹⁸¹ Ennek nehézsége abban áll, hogy szociológiailag csak az egyénnél nagyobb egységek praxisa értelmezhető, ezeket az ágenseket nevezi – az egzisztencializmust és a nem-genetikus strukturalizmust egyként elutasító – Lucien Goldmann „transzindividuális szubjektumoknak” (elhatárolódva az egyén mintájára felfogott „kollektív szubjektumtól”), mivel a közös cselekvésnek a csoport az alapja, nem annak részét képező egyén.⁹⁸² Sartre törekvése ez alapján irracionalistának minősül, mert egzisztenciális pszichoanalízise az egyedit, az egyéniséget próbálja megragadni (ha mégoly dialektikus keretben is), ami a tudományos általánosíthatóságnak ellenáll. Sartre ugyan az interiorizáció-exteriorizáció szerepét világosan látta az értékekkel és társadalmi viszonyokkal kapcsolatban, de az ideológiai közvetítés talán annyira evidens volt a saját gyakorlatában, hogy annak elméleti tárgyalásával jobbra adós maradt. Pedig véleményem szerint egyedül ezáltal ragadhatta volna meg a szubjektivitást (ha nem is az egyéniséget) a marxizmus keretein belül. Ezt mutatják az újbaloldali teoretikusok, Foucault, a kritikai kultúrakutatás és a kultusz kutatás eredményei egyaránt.

A megélt tapasztalat szingularitása azonban azt is jelzi, hogy Sartre ha nosztalgikusan viszonyult is az ész egységére alapozott rendszerekhez, úgy hozta létre az egyik utolsó ilyen, hogy közben már meghaladta annak racionalizmusát és holizmusát. Többnézőpontúsága már túllép az olyan bináris opozíciókon, amelyek a társadalomtudományi gondolkodást addig jellemezték (egyéni és társadalom, individualizmus és holizmus, nominalizmus és realizmus). A belső nézőpont hangsúlyozása a totalizációban (szemben a zárt totalitással) azonban nem az „anything goes” relativizmusához vezet, hanem az elméleti elkötelezettség vállalásához. Ebben szilárd értékalapként az emberi emancipáció programja szolgál. Ebben észlelhető némi evolucionizmus, de a fejlődés nem kész tény, nem lezárt totalitás, hanem követelmény, megvalósítandó közös feladat.

A mai kor viszonyai újra megszülik az igényt a társadalom leírásának és kritikai meghaladásának egyesítésére. Az értékorientáció hiányát jelzi a különböző fundamentalizmusok térhódítása, ahogyan a közösség iránti vágyat a szubkultúrák, virtuális közösségek virágzása. Ezek azonban a társadalmi viszonyok tényleges átalakítására, az atomizáltság és elidegenedés meghaladására vagy alkalmatlanok, vagy pedig azt az egyén elnyomásával, az eszmének való abszolút alárendelésével képesek csak megvalósítani. A demokratikus értékek, az emberi szabadság szemben áll a társadalom pozitív meghaladásával. Rorty dialógusa és Habermas kommunikatív cselekvésemélete önmagában tehetetlen, a filozófia és társadalomelmélet praktikus dimenziója mégiscsak igényli a történelem közös utópiáját. Ezt eddig csak Sartre elmélete tudta

⁹⁸¹ Poster, Mark: *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975. 126.

⁹⁸² Devisme, Brigitte – Goldmann, Lucien: A propos de l'art, de la littérature et de l'idéologie [1970]. In: Goldmann, Annie – Naïr, Sami (eds.): *Essais sur les formes et leur signification*. Denoël/Gonthier, Paris, 1981. 5-21. (itt: 16.)

felmutatni olyan formában, hogy az a szabad egyéni praxis felől legyen konszenzusosan megalapozva. Ezt mutatja a feminista, a posztkolonialista és más emancipatorikus elméletek sikere, amelyek azonban a társadalomelméleti leírásban gyengébbek Sartre művénél. Ha a szélesen értelmezett baloldaliság gyakorlata Foucault mellett több figyelmet szentelne Sartre elméletének, akkor talán annak normatív-utópikus mozzanata is pozitívabb megítélés alá esne. Mert a világ továbbra is nem csak leírandó, hanem megváltoztatandó. Az elmélet és a gyakorlat újraegyesítése pedig, annak minden ideológiai-utópikus implikációjával együtt, haszonnal nyúlhat vissza Sartre egzisztencialista marxizmusához.

SUMMARY

The aim of my dissertation is to show that the philosopher Jean-Paul Sartre played a transitional role between modernity and postmodernity. It is enough to think of the influence Sartre had on such postmodern thinkers as Ulrich Beck, Zygmunt Bauman or Fredric Jameson. In the study, I analyze the misunderstandings and ideological distortions in the reception of his oeuvre, especially in the *Critique of Dialectical Reason*. Pointing out the relations between ideology and philosophy, I focus on the Hungarian reception that was strongly informed by historical-dialectical materialism in the decades of state socialism. The interpretation of Sartre has been distorted by personal, political, ideological and philosophical conflicts.

My approach is a hermeneutic one: while mapping out Sartre's philosophical context, I also reflect upon my own horizon. My interpretation is marked by the linguistic, narrative and cultural turns in humanities. In the process of observing an object, the observer selects and makes value judgements based on his or her own subjectivity which is constituted by the culture in a broad sense. Moreover, in social sciences we are part of the system we analyze. From this viewpoint, commitment in social philosophy is not less worthy than the illusion of scientific objectivity. This is the basic insight of both Sartre and the reflexive sociology of Alvin Gouldner.

I deal with Sartrean philosophy from an interdisciplinary point of view. The interdisciplinarity of my enterprise comes from the topic being studied which encompasses philosophy, ideology and social theory. Therefore I had to use several theoretical tools: the history of philosophy combined with ideological criticism, discourse analysis, cultural studies and reception aesthetics. Thus, I contextualize on a Marxism informed basis the texts not just historically and within the society but in the contemporary cultural-ideological horizon (drawing on cultural studies) and in the history of philosophy. After such contextualizations we may approach the texts through close reading in order to tackle the arguments, argumentative strategies, lexicology, style, metaphors, implied contents, presuppositions, references (after Siegfried Jäger). Here I apply critical discourse analysis on the field of philosophy and social theory. As a result, we can see the characteristics of a discourse of mid-20th century, in which politics, ideology, philosophy and sciences have been intertwined.

After the methodological introduction I place Sartre in a philosophical context, analyzing the key concepts of his thinking. The central problem of late Sartre was that of the relation between individual and community which is related to questions of alienation and estrangement. These are also the main problems of today's society with its atomized individuals. Consequently, Sartre's philosophical texts are worth re-reading.

After clearing the historical background of such concepts as individual, community, history and freedom in Enlightenment and Modernity, I review the influence of Kierkegaard, Hegel, Husserl and Heidegger on Sartre. In the 1930s French philosophers began to acquaint themselves with the German hermeneutics, phenomenology, existentialism and Marxism, due to the

contribution of Jean Wahl, Raymond Aron, Alexandre Kojève. Sartre was deeply influenced by the Husserlian phenomenology based on intentionality. He elaborated his own conception of consciousness in *The Transcendence of Ego*, providing a correction of the Husserlian theory. Subjectivity remained the starting point but this, however, did not lead to solipsism, because the being of others in the world is considered the condition of the cogito. This realization sheds light on the fact that Sartre's conception of individual freedom is rooted in intersubjectivity. This aspect is proven through my analysis of such early writings as *Sketch for a Theory of the Emotions*.) Thus the commonly held view of Sartre's subjectivism as an idealism, even solipsism, could be queried. It can be claimed that this statement had no validity even in relation to the first period of Sartre's philosophy (ended by *Being and Nothingness*) which was characterized by the phenomenological study of consciousness. In this first masterpiece he provided a phenomenological ontology marked out for rethinking Heidegger's *Being and Time*. Sartre among others emphasizes the intersubjective dimension of the For-Itself, and its constitutive trait of freedom. This freedom of nihilation is individual, yet in conflict with alienating others, but in no way idealistic. What is related with consciousness is still not unreal in phenomenology, due to the noetic-noematic correlation. Following the critical remarks of Maurice Merleau-Ponty, Sartre brought the concreteness of human being into prominence. The claim that the Sartrean freedom is absolute, isolated and idealistic appeared in the last chapter of *Phenomenology of Perception*. Sartre's reply to this was *Cartesian Freedom*.

After World War II Sartre emphasized the importance of situation, responsibility, and commitment in the background of individual choice and freedom. His lecture in 1945 titled *Existentialism is a humanism* tended to conciliate individual freedom with responsibility for others. It comprised the claim for community, common goals and action. This is because the Sartrean existentialism was simultaneously an action theory and a hermeneutics. We are free to transcend ourselves in a project, but our self-definition is not independent of our situation. The ethical aspect of Sartrean philosophy became all the more characteristic. However, Sartre remained individualist (although it was an epistemological-methodological one, not some kind of egoism). This was unacceptable for the Marxist and structuralist holism which both held that the individual is determined by the social whole. Sartre acknowledged the influence of the age and the society, but he insisted on human freedom. It is only this freedom that makes singularity possible, which is the precondition of history made by man. The main misunderstanding on the Marxists' behalf is that the Sartrean freedom is passive, while the Sartrean consciousness is „out there in the world”, not isolated from it. In Sartre's view, every interpretation is transformation, through intersubjective relations. It is here that we can see the importance of culture in this conception, even though it remained an implication in Sartre's theoretical texts. This is why I analyze the concepts of culture and ideology in my third chapter. I compare the Marxist concepts of culture (from Marx to Lukács) with the ones of cultural studies (Raymond Williams, Stuart Hall) and of Clifford Geertz's cultural anthropology. Sartre's theory is partly compatible with the latter: culture as „the whole way of life”, the totality of interdependencies and as the practice of symbolical interactions.

Along with Marx's conception of ideology, I review the theories of Max Weber, the Frankfurt School, György Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Foucault, Göran Therborn, Paul Feyerabend and Paul Ricoeur. The hermeneutic-pragmatic conception of the latter is similar to the one implied in Sartre's philosophy.

Sartre postulated that man is conditioned (but not strictly determined) by his social, historical, and cultural context. This lays emphasis on the question of agency. Does man really make history? Can we change our world? Official Marxism argues that the proletariat can put an end to capitalism, but the individual is completely determined. For Sartre, however, it is an undialectical approach: the society conditions its members, but they are singular individuals who can react upon their context. This Sartrean dialectics is based on interdependency, reflected by the progressive-regressive method.

In the 1950s Sartre became Marxist but retained his independence and criticized the official dialectical materialism in *Materialism and revolution*. Nevertheless, in the first issue of *Les Temps Modernes* he accepted the Marxist idea of class struggle, then in *What Is Literature?* he assigned writers with the task of revealing the social world for setting their readers free. This duty requires commitment. By this time he shared the Hegelian basis of Marxism: the dialectical negativity and the historicism, and the alienation. The second period of his philosophy is embedded in the tradition of Western Marxism which was considered heretic by the official Marxism. The basis of this tradition is the young Marx's humanism, and one of the most influential Western Marxist texts is *History and Class Consciousness* by György Lukács. Its representatives all refuse the myth of economically determined history, which is the main characteristic of dogmatic Marxism. Ironically, the aforementioned Lukács became the prominent philosopher of dogmatic Marxism. Sartre had been influenced by such concepts of *History and Class Consciousness* as alienation, reification, totality, the working class as the collective subject of the revolutionary class struggle, the dialectic of history and the criticism of bureaucracy. This form of Marxism criticizes both capitalism and state socialism because of their alienating structure and lack of freedom. It is a small wonder that this was refused by the communists controlled by the Soviets.

The core of my dissertation attempts to connect discourse analysis and ideological-philosophical contextualization, in order to reveal the hidden ideological preconceptions in philosophical texts. In the fourth chapter I analyze the communist and structuralist (Lévi-Strauss, Althusser, Foucault) Sartre-reception in France, then in the last chapter I map out the Hungarian philosophical discourse with its ideological charge. Sartre's communist critique was extremely offensive, because of his philosophy of freedom and methodological individualism. What is more, his leftist existentialism was so popular even in socialist countries that it was considered a concurrence by the Marxists. György Lukács was one of the prominent figures of the attack, and his opinion was canonized in the Hungarian reception until the 1980s.

In France, Sartre was first attacked by communist intellectuals 1944. These polemic writings were marked by personalities, political arguments, and harsh rhetoric. I review the argumentation of Henri Lefebvre, Roger Garaudy, and György Lukács.

The philosophical background of the attack was provided, firstly, by Merleau-Ponty, the phenomenological philosopher and, secondly, by the orthodox dialectical materialism which refused phenomenology. The main charges were idealism, irrationalism, subjectivism, ahistoricism, and ethical relativism. The political charges were fascism, collaboration, anticommunism, and reactionism. The means of the discursive exclusion is the class-based criticism: Sartre was a petty-bourgeois, *consequently* he could not be right in the Marxists' view.

Materialism and Revolution was Sartre's counter-attack. He identifies materialism with mechanical materialism and Marxism with Stalinism. Thus he demonstrates that materialism is at once a metaphysics and positivism: a deterministic and universalistic dogma. He criticizes the reflection theory and the dialectic of nature in the Marxist epistemology. Although Sartre finds flaws in official Marxism, he stands up for the working class and its revolutionary politics. He wants to provide it with the right philosophy: his own existentialist practice-philosophy combined with a kind of Marxism (here primarily class struggle and revolution to eliminate alienation).

The reaction of the Communist Party was a fervent one. Roger Garaudy called Sartre pathologic, nihilist, feminine and, again, individualist. Sartre's unforgivable sin was his refusal of historical necessity. In 1948 Lukács's book titled *Existentialism ou marxisme?* came out. The basic assertion is that every bourgeois philosophy is subjective, reactionary and leads to fascism. This goes for Sartre's existentialism which is also a symptom of the crisis of capitalism and the bourgeois mind. Lukács backs up his argument drawing on *Being and Nothingness* that he regards as solipsism (partly along the lines of Merleau-Ponty, but refusing the phenomenology). His conclusion is that Sartre's attempt to conciliate existentialism with Marxism is in vain, since materialism is the only correct philosophy.

In spite of these attacks, Sartre and the communists became allies between 1952-1956. Its consequence was the break with such friends and colleagues as Camus, Merleau-Ponty and Lefort. His series of political articles titled *Communists and Peace* set off the debate between Sartre and Merleau-Ponty, which is analyzed in the dissertation. The theoretical importance of Sartre's articles lies in the central role of reification whose subjective experience justifies revolution. The basis of the collective struggle is the elaboration of common meanings. The goal is to annihilate the alienation, the obstacle of whom is atomization. This is where the problem of the individual and community appears - to be worked out 18 years later in *Critique of Dialectical Reason (CRD)*. After the Hungarian revolution in 1956 crushed by the Soviets, Sartre broke with the communists and expanded his own existential Marxism. The first step was *Le Fantôme de Staline* in which he emphasized the subsidiarity of Hungarian workers' committees proving the possibility for group agency. Rarity, the CRD's key concept, also appears in the text in the form of critique of the socialist state and bureaucracy.

In the articles written in 1957 (whose common title is *Problems of Method*) Sartre proceeds on the path he has chosen and criticizes the official Marxism, especially the universalistic panobjectivism of Lukács. His Neo-Marxism (term of Mark Poster) encompasses the singularity of Kierkegaard and the

comprehensive-hermeneutic sociology of Max Weber. Instead of unilinear causality Sartre suggests a hermeneutic dialectic to understand both the individuals and the society, through such mediations as family and different groups. Sartre elaborated his social ontology in this theoretical frame in CRD.

The double standpoint of Sartre's regressive-progressive method was so unusual that contemporary readers could not accept the theory. Marxists, on the other hand, had the same old objections concerning individual freedom and subjectivism. Other critics resorted to Merleau-Ponty's arguments in relation to subjectivism. Sartre's second masterpiece could not enter the canon of Western philosophy. It was ahead of its time. The Hungarian reception was based on the official Marxism in an overregulated discourse during the decades of state socialism. The political aspect of the Marxist ideology caused a characteristic distortion in the reception of Sartre. Since Lukács, the leading philosopher of Eastern Marxism, had the strongest influence in Hungary, this philosophical discourse is a paradigmatic example of state socialist order of discourse. I first describe the institutional background, then bring out the structure of the philosophical discourse with its ideological presuppositions. Finally, I demonstrate the functioning of this structure in the main texts of the Hungarian Sartre-reception, starting with Lukács charges became canonized.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Almási Miklós: Marx és a kultúra nyitottsága. In: Pach Zsigmond Pál (szerk.): *Marx és a jelenkor*. Kossuth – Akadémiai, Budapest, 1983. 104-113.
- Almási Miklós: Az egzisztencializmus újjáépítésének kísérlete. *Valóság* 1961/6. 93-102.
- Althusser, Louis: A tőke tárgya. Ford. Gerő Ernő. In: Uő: *Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 15-50.
- Althusser, Louis: Marxizmus és humanizmus. Ford. Gerő Ernő. In: Uő: *Marx – az elmélet forradalma*. Kossuth, Budapest, 1968. 57-78.
- Althusser, Louis: Válasz John Lewisnak. Ford. Gerő Ernő. In: Uő: *Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 170-196.
- Aron, Raymond: *History and the Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's Critique de la Raison Dialectique*. Transl. Barry Cooper. Harper & Row, New York – London, 1976.
- Aronson, Ronald: *Jean-Paul Sartre – Philosophy in the World*. Verso, London, 1980.
- Bauman, Zygmunt: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Blackwell, Oxford, 1995.
- Beauvoir, Simone de: *A körülmények hatalma*. Ford. Szöllőssy Klára. Magvető, Budapest, 1966.
- Beck, Ulrich: *Risk Society. Towards a New Modernity*. Transl. Mark Ritter. Sage, London – New Delhi, 1992.
- Benhabib, Seyla: A „világ” fogalma Martin Heidegger *Lét és idő* című művében. Ford. Pató Attila. *Kellék*, 13. sz. (1999). 23-34. www.epa.oszk.hu/01100/01148/00011/03benhabib.htm
- Bishop, Robert C.: *The Philosophy of the Social Sciences: An Introduction*. Continuum, London – New York, 2007.
- Bloch, Marc: Mit várjunk a történelemtől? Ford. Kosáry Domonkos. In: Uő: *A történész mestersége*. Budapest, Osiris, 1996, 151-169.
- Bókay Antal: Komparatiztika a posztkulturális korban. In: Fried István-Kürtösi Katalin (szerk.): *A kultúrák köziség dilemmái*. JATE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, Szeged, 1999.
- Bretter György: A filozófiára vonatkozó kijelentések filozófiája, avagy miért mondja éppen így? (Utószó) In: Althusser, Louis: *Olvassuk Marxot*. Kriterion, Bukarest, 1977. 198-214.
- Bujalos István: Néhány szó a posztmodernről. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófia Tanszéke, Debrecen, 1993. 3-11.
- Callinicos, Alex: *Social Theory: A Historical Introduction*. Polity Press, Cambridge, 1999.
- Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz, Budapest, 2007.
- Catalano, Joseph S.: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason volume 1, Theory of Practical Ensembles*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1986.
- Chebel d' Apollonia, Ariane: *Histoire politiques des intellectuels en France (1944-54) I*. Éditions Complexe, Bruxelles, 1991.

- Christman, John: *Social and Political Philosophy*. Routledge, London – New York, 2002.
- Clark, Steven H.: *Paul Ricoeur*. Routledge, London, 1991.
- Clarke, John – Cornell, Ian – McDonough, Roisín: Misrecognising Ideology: Ideology in Political Power and Social Classes. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 106-122.
- Cohen, Anthony P.: A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. Ford. Farkas Krisztina. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997, 101-109.
- Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905-1980*. Európa, Budapest, 2001.
- Danto, Arthur C.: Szubsztantív és analitikus történelemfilozófia. www.szv.hu/cikkek/szubsztantiv-es-analitikus-tortenelemfilozofia, 2004. szeptember 26.
- Devisme, Brigitte – Goldmann, Lucien: A propos de l' art, de la littérature et de l' idéologie [1970]. In: Goldmann, Annie – Naïr, Sami (eds.): *Essais sur les formes et leur signification*. Denoël/Gonthier, Paris, 1981. 5-21.
- Dosse, François: *Histoire du structuralisme I-II*. Éd. de la Découverte, Paris, 1992.
- Duby, Georges – Lardeau, Guy: *Párbeszéd a történelemről*. Akadémiai, Budapest, 1993.
- Eagleton, Terry: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford. Szili József. Helikon, [Budapest], 2000.
- Farkas Géza: Louis Althusser ideológia- és történelemelmélete. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985/3-4. 426-473.
- Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Kossuth, Budapest, 1980.
- Fehér M. István: Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/3-4. 379-412.
- Feyerabend, Paul: *Hogyan védjük meg a társadalmat a tudománytól?* Ford. Boross Anna. (részlet Feyerabend *How to defend society against science* címmel a *Radical Philosophy* 1975/2. nyári számában megjelent írásából) www.geocities.com/anarchoinfo/archivum/feyerabend/feyerabend_tudomany.html 2009. szeptember 16.
- Foucault, Michel: A szubjektum és a hatalom. Ford. Kiss Attila Atilla. In: Kiss Attila Atilla et al. (szerk.): *Testes könyv II*. Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1997. 267-292.
- Foucault, Michel: A diskurzus rendje. Ford. Török Gábor. *Holmi* 1991/7. 868-889.
- Foucault, Michel: Mi a Felvilágosodás? Ford. Szokolczay Árpád. In: *Uó: A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. MTA Szociológiai Kutatóintézete, Budapest, 1991. 87-118.
- Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. Ford. Török Gábor. *Új Írás*, 1991/10. 61-72.
- Foucault, Michel: Nietzsche, Freud, Marx. Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum* 1992/3. 157-171.
- Foucault, Michel: Truth and power. In: *Uó: Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Transl. Colin Gordon et al. Pantheon Books, New York, 1980. 109-133.
- Foucault, Michel: Two Lectures. In: *Uó: Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Transl. Colin Gordon et al. Pantheon Books, New York, 1980. 78-108.

- Freund, Julien: Note sur la Critique de la raison dialectique de Jean-Paul Sartre. *Archives de philosophie du droit* 46. (1961. július) 219-236.
- Garaudy, Roger: Un faux prophète: Jean-Paul Sartre. In: Uő: *Une littérature de fossoyeurs*. Éditions Sociales, Paris, 1947. 11-24.
- Garaudy, Roger: *Marxista humanizmus*. Ford. Székely Andorné. Kossuth, Budapest, 1959.
- Garaudy, Roger: *Válasz Jean-Paul Sartre-nak*. Kossuth, Budapest, 1963.
- Gedő András: *Válságtudat és filozófia*. Kossuth, Budapest, 1976.
- Geertz, Clifford: Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése. Ford. Sajó Tamás. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 7-26.
- Geertz, Clifford: A vallás mint kulturális rendszer. Ford. Botos Andor. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 72-119.
- Geertz, Clifford: Az ideológia mint kulturális rendszer. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 2001. 26-70.
- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge, 1991.
- Gray, John: *Liberalizmus*. Ford. Nagy László Ábel. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996.
- Greenblatt, Stephen: Culture. In: Lentricchia, Frank – McLaughlin, Thomas (eds.): *Critical Terms for Literary Study*. The University of Chicago Press, Chicago - London, 1995. 225-232.
- Hall, Stuart – Lumley, Bob – McLellan, Gregor: Politics and Ideology: Gramsci. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 45-76.
- Hall, Stuart: *A kulturális identitásról*. Ford. Farkas Krisztina, John Éva. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris - Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 60-86.
- Hall, Stuart: A kritikai kultúrakutatás két paradigmája. *Helikon* 2005/1-2. 26-45.
- Hanák Tibor: *Az elmaradt reneszánsz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem (Bern), München, 1979.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla et al. Osiris, Budapest, 2001.
- Heidegger, Martin: Mi a metafizika? Ford. Vajda Mihály. In: Heidegger, Martin: *„...költőien lakozik az ember...” T-Twins - Pompeji*, Budapest – Szeged, 1994. 13-33.
- Heidegger, Martin: Levél a „humanizmusról”. Ford. Bacsó Béla. In: Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 293-334.
- Heller Ágnes: Marx és a modernitás. Ford. Vándor Judit. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 2002.
- Hermann István: *Lukács György élete*. Corvina, Budapest, 1985.
- Hermann István: *Ideológia és kultúra a hetvenes években*. Kossuth, Budapest, 1982.
- Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, Budapest, 1974.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. Ford. Mezei Balázs et al. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Huszár Tibor: Ember és történelem (A személyiség egzisztencialista és marxista értelmezésének ellentéte). In: Uő: *Történelem és önismeret*. Magvető, Budapest, 1968.
- Hyppolite, Jean: *Figures de la pensée philosophique*, Tome II. Quadrige/PUF, Paris, 1991.

- Jäger, Siegfried: Discourse and knowledge: Theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis. In: Ruth Wodak, Ruth – Meyer, Michael (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, London – New Delhi, 2001. 32-62.
- Jameson, Fredric: Posztmodernizmus, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája. Ford. Bánfalvi Attila. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófia Tanszéke, Debrecen, 1993. 109-150.
- Jameson, Fredric: Conclusion: The Dialectic of Utopia and Ideology. In: Uő: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981. 281-299
- Jameson, Fredric: On Interpretation: Literature as Socially Symbolic Act. In: Uő: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press, Ithaca, 1981. 17-102.
- Kleinberg, Ethan: *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Konsztantinyinov, F. V. et al.: *A marxista filozófia alapjai*. Kossuth, Budapest, 1961.
- Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Gondolat, Budapest, 1965.
- Köpeczi Béla: *Eszme, történelem, irodalom*. Akadémiai, Budapest, 1972.
- Köpeczi Béla: *Eszmék, utak korunk művészetében*. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1977. 7-51.
- Köpeczi Béla: *Jean-Paul Sartre eszmei útja*. In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 1976. 9-24.
- Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években*. Gondolat, Budapest, 1985.
- Kulcsár-Szabó Ernő: A szöveg mint recepcióesztétikai probléma. *Literatura* 1991/2.
- Lash, Scott – Wynne, Brian: Introduction. In: Beck, Ulrich: *Risk Society. Towards a New Modernity*. Transl. Mark Ritter. Sage, London – New Delhi, 1992.
- Lehmann Tamás: Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. www.phil-inst.hu/~lehmann/elidegen.htm 2009. szeptember 16.
- Lévi-Strauss, Claude: *Savage Mind*. Transl. John & Doreen Weightman. University of Chicago Press, Chicago, 1966.
- Lévy, Bernard-Henri: *Le siècle de Sartre*. Grasset, Paris, 2000.
- Lewis, John: Sartre és a marxizmus. *Valóság* 1961/4. 127-128.
- Lick József: Előszó. In: Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Kossuth, Budapest, 1968. 5-35.
- Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest, 1949.
- Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai, Budapest, 1954.
- Lukács György: *Estétikai kultúra*. Napvilág – Lukács Archívum, Budapest, 1998.
- Lukács György: Marxista fejlődésem 1918-1930. In: Uő: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 695-735.
- Lukács György: *Nietzsche és a fasizmus*. Hungária, Budapest, [sine anno].
- Lukács György: *A haladás és a reakció harca a mai kultúrában*. Szikra, Budapest, 1955.
- Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.
- Mamardashvili, Merab K.: A széttépett tudat mítoszai (A társadalmi fejlődés egzisztencialista elméletéről). *Magyar Filozófiai Szemle* 1964/3. 487-503.
- Mannheim Károly: A historizmus. Ford. Bendl Júlia. In: Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Osiris, Budapest, 2000. 125-182.

- Manser, Anthony: *Sartre - A Philosophic Study*. The Athlone Press, London, 1967.
- Márkus György – Tordai Zádor: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Gondolat, Budapest, 1964.
- Márkus György: Az ideológiakritikáról – kritikailag. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 1997/5-6. 919-955.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A kommunista kiáltvány*. Budapest, Kossuth, 1976
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Liszkai Zoltán. Szikra, Budapest, 1952.
- Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977.
- Matthews, Eric: *Merleau-Ponty. A Guide for the Perplexed*. Continuum, London – New York, 2006.
- McLellan, David: *Ideology*. Open University Press, Milton Keynes, 1986.
- McLennan, Gregor – Molina, Victor – Peters, Roy: *Althusser's Theory of Ideology*. In: Coffey, Dan et al. (ed.): *On Ideology*. Hutchinson, London, 1977. 77-105
- Merleau-Ponty, Maurice: *La Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Gallimard, Paris, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice: Sartre and Ultrabolshevism. Transl. Joseph Bien. In: Uő: *The Adventures of Dialectic*. Northwestern University Press, Evanston, 1973. 95-201.
- Mészáros, István: *The Power of Ideology*. Harvester Wheatsheaf, New York – London, 1989.
- Meyer, Michael: Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA. In: Ruth Wodak, Ruth – Meyer, Michael (eds.): *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, London – New Delhi, 2001. 14-31.
- Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Kriterion, Bukarest, 1983.
- Nagy Géza: *Az egyedi egyetemes (Jean-Paul Sartre). Egy polgári filozófus-művész egyéni és társadalmi kalandja a XX. században*. Akadémiai, Budapest, 1980.
- Plamenatz, John: *Ideology*. Pall Mall Press, London, 1970.
- Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Akadémiai, Budapest, 1989.
- Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Balassi, Budapest, 2001.
- Poster, Mark: *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Poster, Mark: *Foucault, Marxism & History. Mode of Production versus Mode of Information*. Polity Press, Cambridge, 1984.
- Poulantzas, Nicos: *Political Power and Social Classes*. Transl. Timothy O'Hagan. Verso, London, 1978.
- Robbe-Grillet, Alain: *Tükörkép*. Ford. Fáber András. AB OVO, [Budapest], 1998.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter. Európa, Budapest, 2000.
- Saly Noémi: Sartre en hongrois et sur la Hongrie. A magyar vonatkozású Sartre-irodalom bibliográfiája (1939-1996). *Existencia* vol. V. 1995/1-4. 245-266.
- Sándor Pál: *A filozófia története III*. Akadémiai, Budapest, 1965.
- Sartre, Jean-Paul: Az altonai foglyok. Ford. Hegedűs Zoltán. In: Uő: *Drámák II*. Európa, Budapest, 1968. 169-332.
- Sartre, Jean-Paul: *Egy vezér gyermekkorá*. Ford. Justus Pál. Európa, Budapest, 1982.

- Sartre, Jean-Paul – Pingaud, Bernard: Jean-Paul Sartre válaszol. Ford. Miklós Pál. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus I.* Európa, Budapest, 1971. 257-267
- Sartre, Jean-Paul: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. (Reprint, az eredeti kiadás: Studio, 1947.)
- Sartre, Jean-Paul: A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás. Ford. Sándor Péter. *Gond* 10. [1995.] 155-157.
- Sartre, Jean-Paul: A kép intencionális szerkezete. Ford. Horváth Csaba. In: (Bacsó Béla szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. 97-141.
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- Sartre, Jean-Paul: A módszer kérdései. Ford. Nagy Géza. In: *Uő: Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 1976. 95-282.
- Sartre, Jean-Paul: A szavak. Ford. Justus Pál. In: Jean-Paul Sartre: *Egy vezér gyermekkor / A fal / A szavak*. Európa, Budapest, 1982.
- Sartre, Jean-Paul: A Temps Modernes beköszöntője. Ford. Nagy Géza. In: *Uő: Mi az irodalom?* Gondolat, Budapest, 1969.
- Sartre, Jean-Paul: *Az Ego transzcendenciája és egy fenomenológiai leírás vázlata*. Ford. Sándor Péter. Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1996.
- Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Ford. Réz Pál. Szépirodalmi, Budapest, 1981.
- Sartre, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983.
- Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard, Paris, 1960.
- Sartre, Jean-Paul: Descartes a szabadságról. Ford. Détshy Mihály. In: Sartre, Jean-Paul: *A szabadságról*. Kossuth, Budapest, 1992.
- Sartre, Jean-Paul: Egy emóció-elmélet vázlata. Ford. Nagy Géza. In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén – Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1976.
- Sartre, Jean-Paul: *La nausée*. Gallimard, Paris, 1992.
- Sartre, Jean-Paul: Le Fantôme de Staline. In: *Uő: Situations VII*. Gallimard, Paris, 1965. 144-306.
- Sartre, Jean-Paul: Les communistes et la paix. In: *Uő: Situations VI*. Gallimard, Paris, 1964. 80-384.
- Sartre, Jean-Paul: Materializmus és forradalom. Ford. Albert Sándor. In: *Uő: A szabadságról*. Kossuth, Budapest, 1992. 45-133.
- Sartre, Jean-Paul: *Mi az irodalom?* Ford. Nagy Géza. Gondolat, Budapest, 1969.
- Sartre, Jean-Paul: Réponse à Claude Lefort. In: *Uő: Situations VII*. Gallimard, Paris, 1965. 7-93.
- Schaff, Adam: *Marxizmus és egyén*. Ford. Józsa Péter. Kossuth, Budapest, 1968.
- Sève, Lucien: *Bevezetés a marxista filozófiába*. Kossuth, Budapest., 1984.
- Sève, Lucien: Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban. *Magyar Filozófiai Szemle* 1961/3. 428-440.
- Sheridan, James F.: On Ontology and Politics: A Polemic. In: Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, 1998, 36-47.
- Standeisky Éva: Lukács György és a Magyar Kommunista Párt irodalom-politikája. In: Soós Pál (szerk.): *Lukács György és a művelődéspolitiká*. MTA Debreceni Akadémiai Bizottsága, Debrecen, 1986. 74-88.

- Stewart, Jon: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, 1998.
- Szabó Tibor: Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről. In: (Szabó Tibor szerk.): *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében*. Szegedi Lukács Kör, Szeged, 1996. 107-121.
- Szakolczay Árpád: Michel Foucault a modern társadalmak kialakulásáról. In: Foucault, Michel: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. MTA Szociológiai Kutató Intézete, Budapest, 1991.
- Therborn, Göran: *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. Tryck RevoPress, Göteborg, 1974.
- Therborn, Göran: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. Verso, London, 1980.
- Thompson, John B.: *Studies in the Theory of Ideology*. Polity Press, Cambridge, 1984.
- Thompson, John B.: Theories of Ideology and Methods of Discourse Analysis. In: Uó: *Studies in the Theory of Ideology*. Polity Press, Cambridge, 1984. 73-147.
- Titscher, Stefan – Jenner, Bryan – Meyer, Michael – Wodak, Ruth – Vetter, Eva: *Methods of Text and Discourse Analysis: In Search of Meaning*. Transl. Bryan Jenner. Sage, London – New Delhi, 2000.
- Tordai Zádor: *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Kossuth, Budapest, 1970.
- Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai, Budapest, 1967.
- Wilfrid Desan *The Marxism of Jean-Paul Sartre*. Doubleday, Garden City (N. Y.), 1965.
- Williams, Raymond: Kultúra. Ford. Pásztor Péter. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003. 28-32.
- Williams, Raymond: A kultúra elemzése. Ford. Pásztor Péter. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003. 33-40.
- Williams, Raymond: *Culture and Society: Coleridge to Orwell*. The Hogarth Press, London, 1990.
- Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról*. Kossuth, Budapest, 1985.
- Zuh Deodáth: *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*. www.c3.hu/~prophil/profi062/zuh.html 2009. szeptember 16.

Névmutató

Aczél György	169.	Cassirer, Ernst	17; 209.
Adorno, Theodor	76; 141.	Castoriadis, Cornelius	80.
Wiesegrund		Catalano, Joseph S.	148; 161 skk.
Aiken, Henry D.	77.	Chebel d' Apollonia,	103.
Almási Miklós	69; 211 sk.	Ariane	
Althusser, Louis	64; 73 sk; 78 skk; 88; 90; 127 skk; 132 skk; 166; 175; 177; 211.	Chiodi, Pietro	162.
Anderson, Perry	81.	Clark, Steven H.	87.
Angyalosi Gergely	27; 38; 138; 182.	Clarke, John	81.
Arendt, Hannah	13; 77.	Cohen, Anthony P.	67.
Aron, Raymond	27; 75; 77; 90; 141; 148; 153 skk; 160; 162; 205.	Cohen-Solal, Annie	70; 90 sk; 163; 182 sk.
Aronson, Ronald	30; 37; 48; 148; 161 sk; 164.	Contat, Michel	163.
Audry, Colette	163.	Cornell, Ian	81.
Auriot, Michel	130.	Cornforth, Maurice	167.
Bachelard, Gaston	132.	Cotkin, George	164.
Barale, Massimo	210.	Danto, Arthur C.	21.
Barnes, Hazel	162.	Dékány András	182.
Baudelaire, Charles	17; 91.	Derrida, Jacques	8; 13; 16; 64; 89; 109; 129; 133.
Baudrillard, Jean	16; 62.	Desan, Wilfred	148; 158 skk; 162.
Bauman, Zygmunt	9.	Descartes, René	36; 43 sk; 93; 154; 157.
Beaufret, Jean	94.	Diderot, Denis	17.
Beauvoir, Simone de	49; 90; 104; 108; 113; 121; 123 sk; 152; 181; 205; 209.	Dilthey, Wilhelm	153.
Beck, Ulrich	9.	Dosse, François	128; 130, 133.
Békés Gellért	47.	Dosztojevszkij, Fjodor	101.
Bell, Daniel	16; 77; 176.	Mihajlović	
Benhabib, Seyla	28.	Duby, Georges	21.
Bergson, Henri	27; 131.	Duclos, Jacques	113; 116.
Bergyajev, Nyikolaj	91; 209.	Durkheim, Émile	80; 88; 120; 160.
Bishop, Robert C.	12; 20.	Eagleton, Terry	71.
Bloch, Ernst	54.	Elkaïm-Sartre, Arlette	163.
Bloch, Marc	21.	Engels, Friedrich	22; 55 sk; 63; 67 skk; 78; 98; 102; 107; 119; 152; 166; 190 sk; 204.
Bókay Antal	63.	Erdei László	168.
Bracher, Karl Dietrich	77.	Farkas Géza	79 sk; 132.
Bretter György	166, 170.	Fehér Ferenc	7; 15; 19; 26; 73; 182.
Bujalos István	16.	Fehér M. István	90; 182 sk; 187 sk; 209 sk.
Burnier, Michel-Antoine	163.	Fejtő Ferenc	125.
Callinicos, Alex	8.	Feuerbach, Ludwig	53; 99; 133; 135; 177.
Camus, Albert	90 sk; 112 sk; 124; 158; 181; 186 sk.	Feyerabend, Paul	23; 74; 85 sk.
Canguilhem, Georges	130.	Flaubert, Gustave	88; 182.
		Flynn, Thomas	148; 162.

Fogarasi Béla	167.	Huszár Tibor	186; 189; 192; 201; 204; 209.
Földesi Tamás	173.	Hyppolite, Jean	202 skk.
Foucault, Michel	10 skk; 16 sk; 62 skk; 80; 82 skk; 86; 88; 90; 93; 127 skk; 132; 136 skk; 145; 164; 182; 214 sk.	Jäger, Siegfried	33; 36; 38 skk; 159; 176.
Freud, Sigmund	16; 36; 62; 64; 82; 132; 137 sk; 152; 182.	Jameson, Fredric	11.
Freund, Julien	148; 152; 160.	Jaspers, Karl	16; 55; 68; 80; 88 sk; 164.
Garaudy, Roger	92; 100 skk; 110; 128; 132; 148 skk; 167; 174 skk; 181; 183; 189; 211.	Jeanson, Francis	103 sk; 110; 190.
Gedő András	168; 204 sk.	Justus Pál	163.
Geertz, Clifford	66 sk; 69; 73; 86 sk.	Kádár János	45; 195.
Genet, Jean	45; 124; 198; 207.	Kállai Gyula	126; 168; 193.
Gerassi, John	163.	Kanapa, Jean	168.
Giddens, Anthony	9; 87.	Kant, Immanuel	92; 102.
Goldmann, Lucien	54; 56; 70; 106; 110; 214.	Kierkegaard, Sören	17; 24; 52; 71; 75; 107; 135; 143; 155; 186; 190; 201; 211.
Gorz, André	163.	Kleinberg, Ethan	16; 26 sk; 40; 109 sk; 137; 139; 157; 176; 181; 184 skk; 188; 200 sk; 211.
Gouldner, Alvin	10.	Kline, George	27; 29.
Gramsci, Antonio	54; 78 skk; 86; 88; 134; 182.	Koestler, Arthur	162.
Gray, John	24 sk.	Kojève, Alexandre	114.
Greenblatt, Stephen	65; 70.	Kolakowski, Leszek	26 sk; 29; 64; 109; 159; 191.
Grene, Marjorie	162.	Konsztantinyinov, F. V.	171; 175.
Gurvitch, Georges	91; 205.	Köpeczi Béla	170.
Habermas, Jürgen	62; 141; 160; 182; 214.	Korsch, Karl	181; 200 sk.
Hall, Stuart	64; 69 sk; 78; 217.	Krausz Tamás	54.
Hanák Tibor	166; 169.	Kulcsár Szabó Ernö	55.
Havas Ernő	167.	Lacan, Jacques	7.
Hegedűs András	169.	Lange, Oscar	45; 64; 70; 80; 132.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	13; 16 sk; 19; 24 skk; 43; 52; 54 skk; 60 skk; 73 sk; 76; 79; 81; 95; 109 sk; 131; 134 sk; 138 sk; 144; 151; 153; 155; 158 sk; 162; 172; 174; 177; 184 sk; 187 skk; 193.	Lardreau, Guy	150.
Heidegger, Martin	9; 13; 16; 26 skk; 33; 37; 38 skk; 42 skk; 61; 90; 92; 94 skk; 102; 106; 109 sk; 113; 140; 162; 176; 180 skk; 185 skk; 189 sk; 201; 203.	Lash, Scott	21.
Heller Ágnes	7; 15; 19; 23; 26; 73 sk; 168; 170; 174; 182.	LéBon, Sylvie	9.
Herder, Johann Gottfried	17; 65 sk.	Lefebvre, Henri	130.
Hermann István	110; 168 skk; 183.	Lefort, Claude	54; 56; 92 sk; 102; 138; 140; 160; 167.
Hobbes, Thomas	20; 24; 186.	Lehmann Tamás	80; 112 sk; 119; 122.
Hoggart, Richard	60; 69.	Lenin,	169.
Honneth, Axel	160.	Vlagyimir Iljics	56; 77 sk; 126; 152; 160; 190; 201.
Horváth József	168.	Lessing, Gott- hold Ephraim	17.
Humboldt, Wilhelm von	25.	Lévinas, Emmanuel	9; 27; 29; 91; 182.
Hume, David	26.	Lévi-Strauss, Claude	64; 80; 90; 128 skk; 157; 162; 169.
Husserl, Edmund	13; 26 skk; 47 sk; 107; 113; 135; 138; 155; 158; 181 sk;	Lévy, Bernard- Henri	29; 51.
		Lewis, John	132; 134 sk; 211.
		Lick József	174; 177.
		Lipset, Seymour Martin	77.
		Löwith, Karl	185.
		Lukács György	7 sk; 15; 19; 26 sk; 37; 42; 48 sk; 54 skk; 59; 61 sk; 70 skk; 75; 78; 81; 92; 94; 98; 103 skk; 115 sk; 120; 123 sk; 127; 131; 139; 153; 157; 167 skk; 175; 180 skk; 190; 193; 200 skk; 206; 209 skk.

Luxemburg, Rosa	54.	Rizk, Hadi	148.
Lyotard, Jean-François	16; 77.	Robbe-Grillet, Alain	62.
Mamardashvili, Merab K.	212 skk.	Rorty, Richard	16; 86; 141; 214.
Mannheim Károly	18; 73; 77.	Rousseau, Jean-Jacques	81; 156 skk.
Manser, Anthony	35 sk; 40.	Rubel, Maximilien	56.
Marcuse, Herbert	76; 138.	Rybalka, Michel	163.
Márkus György	11; 72 skk; 168 skk; 189.	Safranski, Rüdiger	94.
Marx, Karl	7; 11; 15 skk; 19 sk; 22 skk; 28 sk; 52 skk; 67 skk; 72 skk; 77 skk; 85 sk; 88; 95 sk; 99 skk; 108 skk; 113; 117; 120 skk; 124; 126 sk; 129; 131 skk; 137 skk; 144; 148 sk; 151 skk; 155 sk; 158; 161 sk; 166; 174 skk; 184 sk; 190 sk; 196; 204; 211.	Sahlins, Marshall	68.
Mátrai László	167; 170.	Saly Noémi	180; 199.
Maurois, André	210.	Sándor Pál	188 sk.
Mauss, Marcel	80.	Schaff, Adam	170; 174 skk.
Merleau-Ponty, Maurice	28; 41 sk; 45; 47 sk; 53; 56; 82; 90 skk; 103 sk; 108; 110; 112; 113 skk; 119 skk; 136; 155; 158; 182; 196; 204.	Schelling, Friedrich Wilhelm Josef von	184.
Mesterházi Miklós	55.	Schopenhauer, Arthur	184.
Mészáros István	75 skk; 84 sk.	Seliger, Martin	77.
Meyer, Michael	11.	Sève, Lucien	132; 190; 211.
Mill, John Stuart	24 skk; 86.	Sheridan, James F.	124; 162.
Molina, Victor	80.	Shils, Edward	77; 86.
Mougin, Henri	102.	Smith, Adam	24.
Mounier, Emmanuel	100.	Spinoza, Baruch	24; 62.
Nádor György	167.	Standeisky Éva	183.
Nagy Géza	181; 183; 195; 205 skk.	Stewart, Jon	112 sk; 124.
Naville, Pierre	112.	Szabó Tibor	109 sk; 182; 187 sk.
Nietzsche, Friedrich	9; 16; 27; 49; 82; 103; 136 sk; 184; 201.	Szokolczay Árpád	17.
Nizan, Paul	92.	Szigeti József	167 sk.
Parsons, Talcott	146.	Sztálin, Jozsif	104; 113; 125; 152; 167 skk; 171; 182.
Patočka, Jan	28.	Therborn, Göran	76; 83 sk.
Peters, Roy	80.	Thompson, Edward Palmer	69.
Pingaud, Bernard	129; 137.	Thomson, John B.	87.
Platón	19; 94.	Tönnies, Ferdinand	71; 185 sk.
Popper, Karl R.	18 skk; 22 sk; 86.	Tordai Zádor	169 sk; 174; 178 sk; 181; 183; 189 skk; 203; 209.
Poster, Mark	56; 62; 92; 100; 103; 124; 138; 148; 159 sk; 162; 164; 214.	Vajda Mihály	169.
Poulantzas, Nicos	74; 76 sk; 80 sk.	Wahl, Jean	27; 29; 91; 185.
Rákosi Mátyás	126; 167.	Weber, Max	75 sk; 81; 85; 126; 139; 146 sk; 152 sk; 157; 160 sk; 186; 211.
Révai József	167.	Williams, Raymond	65 skk; 69 skk.
Ricardo, David	74.	Wittgenstein, Ludwig	16; 209.
Ricoeur, Paul	80; 87.	Wodak, Ruth	11.
		Zoltai Dénes	104.
		Zuh Deodáth	113; 182.