

A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról¹

TORDAI ZÁDOR

Bevezetőül röviden foglaljuk össze, hogyan látja Sartre az Én és a Másvalaki (Autrui) kapcsolatát.

Sartre, mint ismeretes, a közöttük levő viszony alapját a *tekintetben* (regard) véli megtalálni.

A Másvalaki azzal, hogy kívülről tekint, néz engem, és kívülről alkot rólam ítéletet — amely nem tőlem, hanem tőle függ (de amelyet én vállalok) —, bizonyos értelemben megfoszt önmagamtól.² Ezért arra törekszem, hogy magam visszanyerjem. E célból egységet akarok teremteni a Másvalakivel: a más-ságát a saját lehetőségemmé akarom asszimilálni, azt akarom, hogy a saját létem a Másvalaki nézőpontját is tartalmazza önmagam lehetőségeként.³ A rám tekintő Másvalakit azonban *nem mint tárgyat* akarom elsajátítani — hiszen így egyszerűen megszüntetném engem tekintő más-ságát —, *hanem mint szubjektumot akarom összeolvasztani magammal vagyis asszimilálni akarom a Másvalaki szabadságát*. A lényeg: „Az az eszményt, hogy a magam számára magam legyek — a másvalaki; mindig konkrét cél formájában tűzöm ki magamnak, abban a formában, hogy ez a másvalaki legyek . . .”⁴ Itt azonban az abszolút lény képe kísért: mégpedig magam akarok az az abszolút lény lenni, magamat akarom ezzel az abszolút lénnyé tenni, mégpedig azon tulajdonsága tekintetében, hogy „ön maga annyiban, amennyiben más, és más annyiban, amennyiben ön maga”, hogy „szabadon adja önmagának magalétét mint más, és más létét mint önmagát”.⁵ Az ilyen lény „maga lenne az ontológiai bizonyíték lény, vagyis Isten”,⁶ akinek léte azonban — mint Sartre rögtön megjegyzi — nyilvánvaló lehetetlenség, és így az embernek ez az egész törekvése is természetesen képtelenség. Mégpedig azért, mert a másik más létében foglalt negáció nem belső negáció, éppúgy ahogy nem belső negáció az, ami által én magam más vagyok, mint a másik, hiszen az én más-hoz való viszonyom alapvető esetlegessége nem léphető túl.⁷

A fentiekből ered, hogy a Másvalakihez való viszonyom alapvetően konfliktusos, és csak konfliktusra épülhet. „A konfliktus a másért való létnek

¹ Fejezet a szerző Sartre „A Lét és a Semmi”-jével polemizáló *Egzisztencia és Valóság* c. művéből.

² J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant*. Párizs, 1943. 431. o.

³ *Vö.* uo. 432. o.

⁴ *Uo.* 432. o.

⁵ *Uo.*

⁶ *Uo.* 433. o.

⁷ *Uo.*

az eredeti értelme” — mondja Sartre.⁸ Szerinte az emberek közötti *minden* konkrét viszony mélyén konfliktus keletkezik, s éppen ez az alapja mindeniknek.

Sartre a konfliktusok általa megfogalmazott fajtája általánosságának és az *egyes* individuumok közötti konfliktusosságnak tételezéséhez a descartes-i cogitóból kiindulva jut el, illetve abból, hogy a legelső bizonyosság, amelyre szert tehetek, a tudatom meglétéből ered, s ez a magam léte. Sartre tehát az egyéni tudatból kiindulva — sőt mindvégig ehhez az alaphoz tapadva — vizsgálja s igyekszik megmagyarázni az emberi létet, lényegét és jelenségeit.

Ez különösen érdekesen jelentkezik a Másvalaki és a hozzá való viszony vizsgálatánál. Miután ugyanis elvetette azt, hogy a Másvalaki létének bizonyossága isten lehetne, elsősorban a szolipszizmus veszélye ellen küzd. A szolipszizmust azzal cáfolja, hogy a cogitóban — azaz a saját tudatban — nemcsak a saját lét bizonyítékát véli meglelni, hanem a másik az énen kívül létező ember, a Másvalaki létének a bizonyítékát is, mégpedig „saját voltunknak a másik által való nézettségében”. Az érzésem és tudatom, amelyben magamat más szubjektum által nézettnek érzem és tudom, mondja Sartre, önmagában bizonyítja a Másvalakinek a létét. A lényeges tehát a nézettség állapota, érzése, tudata. Sartre tehát ezen belül keres olyan konkrét érzelmi, tudatállapotot, amelyben a másikhoz való ez a nézettségviszonyom a lehető legnyilvánvalóbb. Ez az állapot pedig a *szégyen*.

Feladatunk tehát az, hogy ezt a konkrét állapotot — majd belőle kiindulva a nézettség állapotát magát általában is — vizsgáljuk meg. A kérdés centrális jelentőségére nézve idézzük Sartre-t magát: „Ahogy a *cogito* által megragadott tudatom kétséget kizáróan tanúskodik önmagáról és saját létéről, bizonyos sajátos tudatiságok, például a ‚szégyen-tudat’ kétséget kizáróan tanúskodnak a *cogitónak* önmagunkról és a másvalaki létéről.”⁹

A szégyentudat

A szégyentudat konkrét vizsgálatánál Sartre abból az esetből indul ki, hogy én (például féltékenységből) leskelődöm. Ennek során ez a tevékenység teljesen betölt, sőt ez maga a tudatom. De a folyosón megroppan a padló — valaki jön: megriadok, és eltölt a szégyentudat. Ennek a szégyentudatnak az alapja, hogy más meglát, megláthat. Sőt a szégyentudat attól függetlenül is megjelenik, hogy ténylegesen jön-e valaki.¹⁰ Sartre ebből azt a következtetést vonja le, hogy „lehetetlen tehát a másvalaki-szubjektumra vonatkozó bizonyosságomat átvinni a másvalaki objektumra, aki ennek a bizonyosságnak oka volt, és fordítva: cáfolni a másvalaki-szubjektum megjelenésének evidenciáját a másvalaki-objektum konstitucionális valószínűségéből”.¹¹ Ezzel azt akarja mondani, hogy a másik-szubjektum tudatom nem függ egy konkrét ember megjelenésétől, hanem általánosabb és mélyen bennem gyökerező tény. Tehát a másik-szubjektum létének bizonyossága a tudatomban önmagában létezik (nem pedig magamon kívül, *x* vagy *y* konkrét megjelenésében).

Általánosabb síkon tekintve: a másik létének tudata az én nézett-voltának tudatából következik. De mit jelent ez a nézett-voltom? Azt, hogy a másik az

⁸ Uo. 431. o.

⁹ Uo. 332. o.

¹⁰ Vö. uo. 317. a köv. o.

¹¹ Uo. 335. o.

én számomra nem tárgy, hanem szubjektum, tehát a konkrét léte tőlem független, számomra kontingens. Ebből ered, hogy ez a Másvalaki a magam egy részét — a véleményével — elidegeníti, és ennek szükséges reakciója, hogy azt vissza akarom szerezni — az istenné levés törekvéssel, illetve hasznosan reménytelen más konkrét kísérletekben. Így Sartre szerint a másik léte, illetve ennek bizonyítása és, ami ezzel szorosan összefügg, a szolipszizmus cáfolata — elválaszthatatlanul összekapcsolódik az emberi lét alapvető konfliktusosságával és azzal a törekvéssel, hogy önmagamot istenné tegyem.

Ez röviden a sartre-i alaphelyzet. Garaudy szerint a sartre-i kiindulásból s a sartre-i módszerekkel szükségszerűen ide is *kell* jutni.¹² Igaz ez? Nincs út Szkülla és Kharüdisz között? Vizsgáljuk meg közelebbről. Mégpedig úgy, hogy ugyanabból indulunk ki, mint Sartre, sőt lényegében megtartjuk vizsgálati módszerét is. Az első lépés tehát, hogy — ugyancsak a felvetett példából, a szégyentudatból kiindulva — megnézzük, vajon kimerítette-e Sartre ennek a konkrét tudatformának, tudattartalcnak a vizsgálatát, vajon levonta és mérlegelte-e az összes lehető konklúziókat. Nézetünk szerint nem.

Sartre szerint a szégyentudatban a másik nem mint tárgy szerepel, hanem mint szubjektum. Megállapította azt is, hogy ebben az esetben mindig hárcm elem van jelen: én, *aki* érzem, a másik, *aki előtt* érzem, és én, *aki miatt* érzem a szégyent. Továbbá azt állítja, hogy a szégyentudatot nem a másiktól kapcm, annak forrása önmagamban van. Tehát én nem passzív tárgy, hanem szubjektum vagyok. A szégyentudat tehát egy szubjektumnak más szubjektummal kapcsolatos immanens tudatállapota.

Most pedig térjünk vissza a konkrét példára. Tény, hogy a másik valóságos megjelenése nem is szükséges a szégyenérzet megjelenéséhez, elég ha „megroppan a padló”. Ha utána, mint erre utaltunk, ki is derül, hogy nem jön senki, akkor sem tudom már lesekledésemet nyugodtan felytatni.

De nézzük meg közelebbről, hogy miért nem. Azért, mert felmerült az a gondolat, hogy valaki megjelenhetett volna, a szégyentudat ezért jelent meg s ezért nem is tud eltűnni — ez az, ami gátol engem. Mint látjuk, kiderül, hogy a szégyentudat felbukkanása mögött közvetlenül a másik megjelenése pusztán lehetőségének tudata áll. Ezért elég már az, ha csak annyit is tudatosul, hogy a másik egyáltalán megláthat — és máris felléphet a szégyentudat. Persze annak a lehetőségnek a tudata, hogy a másik megjelenhet, megszülethet bennem anélkül is, hogy ezt a lehetőséget bármilyen tényszerű realitás (mint példánkban a padló megroppanása) jelezze. A cselekvés megkezdésekor már maga a szándék is megjelentetheti a megzavarás lehetőségének a tudatát, és így a tett kezdetével vagy akár már a szándékkal is megjelenhet a szégyentudat. S ez odavezethet, hogy abba kell hagyni a tett végrehajtását, vagy el sem tudcm kezdeni. Megjelenhet a szégyentudat a teljesen zavartalan, még figyelmeztető jellel sem zavart végrehajtás után is. Mindez a múltban tényleg bekövetkezett megjelenés emlékére vagy ilyen esetek ismeretére támaszkodik, függetlenül attól, hogy a múltbeli tényleges megjelenéskor én mit is csináltam — vagyis hogy volt-e akkor szégyentudatcm vagy sem.

Fordítsuk azonban az egész dolgot meg. Mi történik, ha én vagyok az a másik, aki megjelenik? Az én magatartáscm nem lesz mindig egyforma. Van úgy, hogy egyszerűen mulatck a lesekledő tettén, sőt néha nemcsak a tettén, hanem szégyentudatának megjelenésén is — különösen ha ennek jeleit is látom,

¹² R. Garaudy: Perspectives de l'homme. Párizs, 1960. 98. o.

például az illető zavarát. Ez általában akkor következik be, ha magatartásom alapja közömbösség. Lehet azonban, hogy felháborodom, és ennek kifejezést is adok. Végül pedig lehetséges — különösen ha a leselkedő hozzám közel áll —, hogy énbennem is felébred a szégyentudat. Ebben az esetben nyilvánvalóan bizonyos közömbösséget vállalok a leselkedővel, de úgy, hogy ez a közömbösség nem vonatkozik a tettére is. Előző esetben sem velem, sem tétttel nem vállaltam közömbösséget, hanem a meglepéssel. A legelső esetben pedig mindkét irányban közömbös voltam. Amikor a szégyen vagy az elítélés megjelenik, akkor jelentkezett konfliktus vagy a leselkedővel, vagy pedig önmagammal. Úgy tűnik, hogy a pozitív elem itt a konfliktus, minthogy a közömbösség nem lehet pozitív magatartás. Csakhogy egy konfliktus itt már eleve adott volt, mert a leselkedés egy, a figyelő és a megfigyelt közötti előző konfliktust tételez fel. Vagyis a szégyentudat belső konfliktusa valamilyen másik, már előbb létező konfliktus kapcsán kialakuló magatartás. Következésképpen a példának vett szituációból nem lehet olyan konklúziót levonni, amely a konfliktusosság általános jellegére utal, hiszen a konfliktus már eleve feltételezett.

Viszont megjelenhet a szégyenérzet olyan tett miatt is, amely csak engem illet, s konkrét másra nem is vonatkozhat. Ilyen esetben a tett után a szégyenkonfliktus úgy bomlik ki bennem, hogy semmi sem utal a leselkedőre. Ekkor tehát a tett, a szégyen, vagyis az egész folyamat önmagamban játszódik le.

Ennyiből is látható, hogy a kérdés sokkal bonyolultabb, mint a sartréi elemzés eredménye mutatná.

De menjünk tovább. Mi tulajdonképpen a szégyentudat? Nem más, mint a cselekedet bizonyos elítélése, bizonyos szembefordulás velem. Ezért jelenhet meg szégyentudat már a tett gondolatakor is, ezért gátolhatja is esetleg meg a tettet, ezért történhet meg, hogy a másik megjelenésekor magyarázgatni, indokolni kezdem cselekedetemet. Magyarázni, tehát igazolni. Nyilvánvaló: a szégyentudat implikálja, hogy én helytelenítem a szóban forgó cselekedetet. (Sőt a gondolatát, a szándékát is, hiszen szégyentudat forrása lehet már tette nem is irányuló gondolat is.) A tett elítélése tehát lényeges.

Ha én valamilyen tettet elkövetek, és azt más elítéli, s azt kifejezésre is juttatja, ez még nem szükségszerűen vált ki szégyentudatot bennem. Ez csak akkor jelenik meg, ha a másik engem is meggyőz arról, hogy cselekedetem elítélendő. Érezhetek ugyan szégyent olyan tett miatt, amelyet egy konkrét másvalaki nem ítél el, de ilyenkor feltételezem, mégpedig bizonyossággal, hogy létezhet olyan másvalaki, aki — bár konkrétan nincs jelen — elítélné. Tehát a szégyentudat megjelenésénél két elem lényeges: Az elítélés és az én egyetértésem az elítéléssel, azaz önmagam elítélése. Mindebből következik, hogy a leglényegesebb az elítélés eleme, hogy ez fontosabb, mint az, hogy látnak, azaz nézett-voltom.

Bár a szégyenérzetben — mint mondtuk — az én saját magam elítélő magatartásom a fontos, elengedhetetlen a másvalaki is. Világos! viszont hogy külső elítélés nem szükségképpen konkrét egyénhez kötött. Tehát a másvalaki elítélő magatartása nemcsak egyetlen konkrét egyén sajátja, hanem valami általánosabbat fejez ki. A szégyentudat csak így lehet konkrét megjelenéstől független, csak így lehetséges, hogy nem x vagy y megjelenése a lényeges, hanem a megjelenés általában vagy akár csak ennek a lehetősége. Ezt Sartre is észrevette, csak nem vonta le a kínálkozó konklúziót. Mégpedig azért nem, mert a kulcsot éppen az elítélés ténye adja meg. Sartre azonban megreked az elítélőnél, és nem jutott tovább, mint az izoláltan létező Másvalakiig. Csak-

hogy itt — ez a fentiekben kiderült — egy tágabb elítélésről van szó, mint amit ez a bár általános, de mégiscsak konkrét Másvalaki kifejezhetne. Ebben a tágabb realitásban természetesen benne van a konkrét másik is, aki bármely másik lehet, benne van — a szégyenérzetben — az én ítéletem is.

A lényeges kérdés tehát: mi ez a még tágabb általános?

Miért is szülhet a másik megjelenésének már a pusztá valószínűsége is szégyentudatot? Mert majdnem teljes bizonyossággal tudom, hogy bárki is jön és meglát, cselekedetemet el fogja ítélni. Az elítélő másik tehát nem akármilyen individuum tetszőleges véleménnyel. Ha így lenne, az elítélés mindaddig kérdéses maradna, amíg a másik ténylegesen meg nem jelenik, és ki nem mondja állásfoglalását. Én viszont bizonyosnak tartom, hogy ez elítélő. Mire támaszkodik ez a valószínűség? Arra, hogy a másvalakik sora egészen bizonyosan elítélő magatartást tanúsít, tehát az elítélő magatartás általános jellegére. Ez a biztosra vett általános magatartás pedig nem más, mint a társadalmi magatartás: a társadalmi élet normái — különösen az etikaiak — azok, amelyek az adott cselekedetet helytelennek ítélik. A konkrét másik ezt csak konkretizálja. Innen ered, hogy végül is nem egy másik konkrét megjelenése a döntő, hanem az általános magatartásnak, vagyis a társadalmi magatartásnak a bizonyossága. Ez a társadalmi magatartás jelenik meg bennem is, amikor egy adott cselekedetet elítélek. A szégyenérzet egyik összetevője tehát a társadalmi vélemény, illetve a róla való ismeretem, a másik az, hogy ezt a társadalmi véleményt elfogadom (még ha ellene is cselekszem), a harmadik pedig az, hogy bizonyosan tudom: a konkrét másik véleménye is azonos a társadalmival. Összegezve: mindez tehát azt a tudatomat fejezi ki, hogy én sem vagyok és a másik sem izolált individuum, hanem mindkettőnk véleménye, magatartása megegyezik az általános társadalmi magatartással, ezt a magatartást tükrözi, azaz magam is, a Másvalaki is, lényegét tekintve társadalmi lény.

Levonhatjuk tehát a következtetésünket: a társadalmi a másik létében éppen úgy benne van, mint ahogy az én léteemben is benne van. Ez pedig az én léteemet az ő létével összekapcsolja. Illetve: ez kapcsolja össze.

Így a szégyenérzet vizsgálata oda vezetett, hogy ez a másvalakinek nemcsak a pusztá individuális létét bizonyítja, hanem társadalmi létezését, társadalmi jellegét is. Sőt a szégyentudat éppen magára erre a *társadalmi* jellegre utal, éppen ez az alapja, és így — ha megfordítjuk a gondolatot —, éppen ezt bizonyítja.

Mindezzel azonban még nem merítettük ki a kérdést. Említettük ugyanis, hogy az elítélés csak akkor vezet szégyentudathoz, ha bennem is megvan, ha tehát elismerem a társadalmi ítélet jogosságát. Ez különösen akkor válik világossá, amikor másvalakire irányuló cselekedet nincs, hanem a szégyentudattal kapcsolatos egész folyamat csak önmagamban zajlik le. Ebben az esetben is megtalálható a társadalmi reprobáció tudata, csak pusztán — de elégségesen — az én tudatomban. A magam önmagamat elítélő magatartását sem foghatom fel másnak, mint társadalminak, mert hiszen ellenkező esetben nem következhetnék belőle szégyentudat. A szégyentudat tehát, mint világosan látható, az én léteemben is feltételezi a társadalmi lét jelenlétét, sőt ennek tudatát is. A szégyentudat tehát minden esetben a társadalmi lét tudatára épül. A társadalmi lét bizonyítékát tehát a magam konkrét tudatérzésében fedezem fel.

Az eddigi vizsgálat eredményeképpen a köztem és a Másvalaki között megtalált konkrét megegyezés mint azonosság-lehetőség bárkivel fennáll, egy

általános kapcsolatot bizonyítva köztem és minden másik között, természetesen anélkül, hogy a kapcsolat általánossága cáfolná, tagadná a konkrét kapcsolatok különféleségének lehetőségét és valóságát. Az én és a másvalaki kapcsolatának alapvető szála tehát éppen a *közös társadalmi*. És Sartre éppen ezt hagyta teljesen figyelmen kívül.

Foglaljuk össze az eddigieket: Sartre a szégyentudatból levezette a Másvalaki szükségszerű létét. Továbbvezető elemzésünk nyomán viszont ez a Másvalaki szükségszerűen társadalminak bizonyult, magam is annak bizonyultam és a kettőnköt összefűző szálként a társadalmi jelentkezett. Nyilvánvalóvá vált továbbá az *ember társadalmi volta*, sőt az is, hogy ez áthatja az ember individuális létét.

Az hogy a társadalmi áthatja az egyénit, azt is jelenti, hogy nem valahol az egyéneken kívül lebeg, hanem bennünk van, és egymáshoz való viszonyainkban ölt testet. (A szégyentudat maga sem más, mint egy ilyen viszony kifejeződése.) Ezzel pedig éppen a társadalmi egyik specifikumára derül fény. Garaudy viszont azt állította, hogy a társadalmi specifikuma az egyénből kiindulva megközelíthetetlen. Ez a felfogás talán abból ered, hogy a társadalmnak éppen az említett specifikumát nem vette kellőképpen figyelembe, hanem egy dogmatikus tévhitnek megfelelően a társadalmat az egyének fölött lebegő valaminek képzelte. Ebből kiindulva gondolhatta, hogy a társadalomnak azt a specifikumát, hogy nem izolált egyének összességéből áll, hogy nem „atomizált egyének” egyszerű summája, hanem strukturált és szerkezeti egység — azt erről az oldalról, az egyénből kiindulva nem lehet megragadni. Csak hogy ez a strukturáltság az egyének strukturális egységét is jelenti. A társadalom szerkezeti egység jellege elválaszthatatlan attól, hogy a társadalmi az egyéniben benne, nem pedig rajta kívül létezik. A szégyentudatból ezért lehet erre is következtetni, és ezért lehet erre vonatkozóan az egyén tudatán, a cogitón belül is bizonyosságokat találni.

Láttuk, hogy a szégyentudatnál nem a megjelenő másik ember konkrét személye a döntő, nem is a konkrét magatartása, sőt még az sem lényeges, hogy egyáltalán bárki is megjelenjék. A lényeges az esetleg megjelenő másvalaki valószínű magatartása, amely számomra előre látható.

Ha a társadalom az egyének pusztá summája lenne, akkor bármilyen általános magatartás valószínűségéhez csak ténylegesen elvégzett indukció útján számos (vagy még inkább számtalan) tényleges eset tapasztalatának összegezésével juthatnánk el. Ilyesmírói azonban, mint a vizsgált eset példája is bizonyítja, szó sincs. Egy általános magatartás valószínű bizonyossága és feltételezése tehát egyedül valamilyen strukturálisban alapozódó, strukturálisból fakadó általánosságból eredhet. Ezt a bizonyosságot én közvetlenül a magam belső álláspontjából és a bennem létező reprobáció jellegéből merítem. A reprobációm az általános állásponttal megegyezőnek tekintem. Az alap tehát az általános tudata az egyesben, elsősorban önmagamban. Innét kiinduló következtetéssel jutok el a másik magatartásának valószínűségéhez. A szégyenérzet tehát a társadalmi tudatnak és a tudat társadalmiságának éppen magamban, saját tudatomban való megjelenése. A szégyenérzet mechanizmusa tehát — nem szükségszerűen explicit formában — feltételezi azt, hogy a tudatot társadalmnak tekintsem. De éppen ez az implicit forma rejti azt a bizonyítékot, illetve bizonyosságot, amelyet kerestünk.

Az elmondottak kiegészítői-e a sartre-i képek? Nem — ezek a képet alapjában formálják és rendezik át. A bennem — a tett és az elítélése közötti, a

szégyentudatban — megjelenő konfliktus ugyanis most már a társadalmitól függő, azaz társadalmi konfliktusként jelentkezik. A konfliktus tehát nem köztem és másvalaki között bontakozik ki, hanem a tettem és a bennem levő társadalmi, azaz alapjában köztem és a társadalom között. Alapjában tehát társadalmi konfliktusról van szó, amely azonban énbennem bontakozik ki és csap össze. Ez a konfliktus pedig egészen másvalami, mint az, amelyet Sartre köztem és a Másvalaki között tételez. Sőt éppen ellentéte, mert az egyéni atomizáltnak vélt jellegének helyét a társadalmi — strukturált — jellege foglalja el. A konfliktus tehát alapvetően nem egyén és egyén közötti, hanem társadalmi és csupán ennek vetületeként egyéni. Minthogy a Sartre-nál feltételezett atomizáltság helyén strukturáltság van, az egyének közötti konfliktusok is csupán társadalmiak lehetnek — akkor is, ha a különböző egyéneken polarizálódva jelennek meg.

A tekintet

Térjünk most rá — Sartre-t követve — a szégyentudatról a tekintetre. Mégpedig Sartre megállapításától kiindulva. Sartre azt mondja, hogy a Másvalaki jelenléte megbontja a körülöttem levő világnak azt az egységét, amelyet én építettem fel. Illetve a világról alkotott képemet bontja meg. Ennek szerinte én voltam a centruma, és most egyszerre jelentkezik egy tőlem független új centrum, sőt nem is egy, mert minden Másvalaki, tehát minden ember ilyen centrummá válhat. Így a magam köré épített világegység szétbomlik. A másik jelenléte lehetetlenné teszi, hogy a világot mint körém épülő valamit fogjam fel és magam tekintsem e világ közepének. Ez azt kellene jelentse, hogy ez által a világ mint objektív világ fedi fel előttem magát.

Sartre azonban itt sem viszi végig a saját gondolatmenetét. Ebből ugyanis az következne, hogy nemcsak a másikat tekintem objektívnak, hanem magát a tárgyi világot is. Rávilágít ugyan arra, hogy ha magamból kiindulva eljutok a másikhöz, ezzel a szolipszizmus minden lehetősége felrobban. Mindaddig azonban, amíg azt állítja, hogy a Másvalakik atomizáltan léteznek, a világképeiknek is atomizáltaknak kell maradniuk, és az egyes Másvalakik objektívítása nem is vihető át a világra. Amint azonban kiderül, hogy a Másvalakik távolról sem atomizáltan léteznek, a világról alkotott képek sem lehetnek ilyen jellegűek, hanem: társadalmilag kialakítottaknak kell őket tekintenünk. Ez egészen más egység, mint amilyen a csak körém épülő világképé volt. De ezzel még mindig csak odáig jutottunk, hogy ez a kép nem individuális, hanem determinálója az emberi társadalom. Odáig, hogy az embernek a világról alkotott képe társadalmi, társadalom által meghatározott, a szó legtágabb értelmében véve.

A társadalmi lét azonban énrám is jellemző, és így a világkép egységében magam is benne vagyok. Innen az én világképemnek a társadalmi jellege. S ebben visszanyerem a saját világképem megbontottnak tűnő egységét.

Mindez, ismételjük, még mindig csak a világkép egységére vonatkozik, nem pedig magának a világnak egységére, ami még nyitott kérdés marad. Bár ez a kérdés a fenomenológián keresztül kapcsolódik a tekintet kérdésköréhez, mégsem tartozik tulajdonképpen ide. A világ egységére vonatkozóan ugyanis bármit mondani csak a világból kiinduló vizsgálat alapján lehet. Ezért ezzel foglalkozni máshol és elsősorban más összefüggésben kell, s nem itt.

Most meglegszünk az utalással, és visszatérhetünk a nézett-volt további elemzésére.

A nézett-voltnak alapvető vonatkozása, hogy a Másvalaki rólam képet alkot. Emlékeztessünk a helyzetre, amelyet Sartre vázol. Láttuk, hogy önmagam egy része kicsúszik kezeim közül, és függetlenné válik. Ezt a tőlem idegenné, függetlenné vált önmagamat elismerem, elfogadom, de vissza is akarom szerezni. Mégpedig akkor, amikor magam akarok egy konkrét szubjektum-másvalaki lenni. Amikor azonban ennek érdekében önmagamat akarom istenné tenni — ami Sartre szerint legmélyebb lényemet alkotja —, ez olyan törekvésem, amelyet eleve lehetetlen megvalósítani. A törekvésemből következik egyúttal a Másvalakivel és minden másvalakivel való konfliktusom és küzdelmem. Innen ered, hogy a Másvalakihez való minden viszonyom konfliktus. Ezeket mondja Sartre.

Vizsgáljuk meg ezt a kérdést is közelebről. Először is: miért ismerem el a tőlem idegenné vált magam magaménak, s mit jelent ez?

A tekintet, mondja Sartre, a másikat *objektummá*, tárggyá is változtatja. Ezzel a tárggyá változtatással függ össze szerinte az is, hogy a másik tekintete által rólam alkotott képet, akár akarom, akár nem, el kell fogadnom. Ezzel függ össze továbbá a tekintet szabadságkorlátozó hatása is, amire még visszatérünk. Tudjuk, hogy Sartre szerint az ember alaptörekvése a tárgyként való kezelés elleni harc. Ő maga is hevesen tiltakozik az ellen, hogy az embert objektumnak tekintsék, mint tárggyal bánjanak vele. Szerinte az emberek közötti konfliktusoknak mindig az az alapjuk, hogy mindegyik tárgyiasítja a másikat, és ugyanakkor lázad a másiktól eredő tárgyiasítás ellen. Ennek a tárgyiasításnak a megszűnésére szeretnénk törekedni Sartre szerint a másokra vonatkozó cselekedetünkkel, emocionális életünkkel is, haragunkkal és gyűlöletünkkel éppen úgy, mint szeretetünkkel és szerelmünkkel.

Nézzük meg kissé jobban a tárgyiasítást, mert ez nemcsak önmagában fontos, hanem további következményekkel is jár. Azzal, hogy Sartre a tárgyiasítást a tekintetre vezeti vissza, összekeveri az ismeretelméleti és ontológiai szinteket. Ugyanakkor a tárgyiasítás nála az emberi szabadság kérdésével is összekapcsolódik. Sartre a tárgyiasítást az emberi léttől elválaszthatatlannak tekinti. Így az ember ember által való tárgyiasítása fátumszerű jelleget ölt nála.

Mi a helyzet a valóságban? Az ember objektívnek való felfogása és a tárgyiasítása nem azonos, az utóbbinál ugyanis arról van szó, hogy a másik embert *eszköznek* használjuk. Vegyük a legekleatásabb példát. A munkás a tőkés számára tárgy. Ez abból a tényből ered, hogy a munkás arra kényszerül, hogy munkaerejét eladja. A tőkést, aki ezt a munkaerőt megvásárolja, a munkás nem érdekli más szempontból, mint ebből az egyből. Ez a legnyíltabb formája a tárgyként való kezelésnek. Ezzel rokonvonásokat mutat a rabszolga és a rabszolgatartó (vagy a jobbágy és a földesúr) viszonya is. Aki az ember tárgyként való kezelése ellen küzdeni akar, az a gyökeréig kell hatoljon, és az okok megszüntetésére kell törekedjék: vagyis a kizsákmányolás felszámolására. Ezzel megmutatkozik, hogy a kérdés társadalmi, és nyilvánvalóvá válik, hogy megoldása is csak társadalmi harc eredménye lehet. Menjünk azonban tovább. Az említett helyzetből — a kizsákmányolás mechanizmusa alapján — az is következik, hogy a tőkés tárgyiasul, őt is tárgyként tekintik. A tőkés társadalmi rendszert egészében áthatja az embernek tárgyként való kezelése, a tárgyiasítás. Ebből eredően és ennek megfelelően a tőkés állam maga is mint

tárgyat kezeli állampolgárait. A példák sorát lehetne folytatni. Az ember tárgyiasításának és tárgyiasultságának felszámolása tehát nyilvánvalóan csak a tőkés rendszer felszámolásával veheti kezdetét. Ez nyilván nem megy automatikusan, és pedig azért nem, mert a fentiek a tárgyiasulásnak csak a gyökerei. Maga a tárgyiasulás sokkal szélesebb: az említett alaphelyzet következtében a társadalmi lét szinte minden formája többé kevésbé tárgyiasult, elsősorban az egyéni kapcsolatok, s ezeken keresztül az emberi lét számtalan többi formája is. Vagy, hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, ezekben is többé-kevésbé tükröződik és kifejeződik az emberi viszonyokban jelentkező tárgyiasítás. És még tovább menve: a tőkés termelési mód körülményei között — a fetiszizációval összefüggésben — az emberi kapcsolatok gyakran a tárgyak mögé rejtőznek. Ez nemcsak a tárgyak viszonyok általi meghatározottságát jelenti, hanem visszahat a viszonyokra is. Ezek például ellepleződnek, és ugyanakkor bizonyos fokig meg is merevednek. A tárgyak így hozzájárulnak a kapcsolatok emberi jellegének elhalványulásához. Maga a fetiszizáció bizonyos formái — pl. a pénzfetiszizmus — más vonatkozásokban is kiüresítik a kapcsolatokat. Jegyezzük meg, hogy itt csak az ember tárgyiasulásáról van szó, nem pedig az objektivizációról mint olyanról, a munkatermekben jelentkező tárgyiasulásról. A kettő ugyanis, bár nem független egymástól, azonosnak sem tekinthető. Itt nem bocsátkozhatunk bővebb taglalásba, hanem meg kell elégedjünk, hogy a dolgokat alig érintve csak utalunk e felvetődő kérdésekre. De ez is elég ahhoz, hogy társadalmi jellegük kellő fényben álljon előttünk.

Végeredményben — hogy visszatérjünk — az, hogy az embert objektívnek tekintem és az, hogy tárgyként kezelem, nem ugyanaz. Az, hogy a másik rólam alkotott képét elismerem, ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy objektívnek ismerem el önmagam létét. Úgy is mondhatnók: önmagam létét társadalmi ténynek értékelem. Tehát itt is a magam társadalmi voltának kimondásával van dolgom. A másik szubjektum-voltának elismeréséből azonban még nem következik a rólam alkotott kép jogosságának elismerése is. Itt azonban nemcsak egy reprobatív, általam is elfogadott társadalmi ítéletről van szó, mint a szégyentudat esetében, hanem a rólam alkotott képről és a jogosságról általában. E kép elfogadása, jogosságának elismerése pedig arra támaszkodik, hogy én elismerem — a szónak legtágabb értelmében véve —: cselekedeteim túlmutatnak rajtam. Ezek nemcsak rám vonatkoznak, hanem objektívek lévén, másra is hatással vannak. Az érintett másvalaki éppen ezért *tud* képet alkotni rólam. A hatást ő érzi, észleli közvetlenül, én csak közvetve, rajta keresztül foghatom fel. Világos, hogy a kérdés magva nem a másik független léte, hanem a magam cselekedeteinek általam nem vagy nem teljesen felmérhető és ellenőrizhető, tehát nem vagy nem teljesen meghatározható, előrelátható (és befolyásolható) hatása. Más szavakkal: az, hogy tetteim tőlem független léttel is bírnak. (Ez egyúttal a magam objektív voltára is utal.) Hogy a cselekedeteinket hatásukban nem ellenőrizhetem teljesen, további következtetéseket is lehetővé tesz.

A magam létének belső társadalmi jellege, mint láttuk, egységet jelent a másikkal és a társadalommal. Ebből az is következhetnék, hogy a cselekedeteknek teljesen vagy majdnem teljesen felmérhetőeknek kellene lenniük. Még akkor is, ha a magamban élő társadalmisággal szembe fordulva cselekednék. (Különben is, még ez a szembe fordulás is csak saját társadalmiságomon belül maradhatna.) És mégsem ez a helyzet. Mi ennek az oka? Az okot nyilván nemcsak magamban kell keresnem. Csak arról lehet szó, hogy a társadalom

struktúrája maga eredményezi azt, hogy tetteim nem mérhetőek teljesen fel. Cselekedeteimnek és magamnak bizonyos fckú elidegenedés mélyebb és általánosabb elidegenedésre utalnak. Csak ez tudja megmagyarázni, hogy az említett kérdésnek éppen akkora a súlya, mint amekkora.

Kimeríti-e a társadalmi elidegenedés e probléma magyarázatát?

Bár kétségtelenül ez a döntő elem, mégsem ez minden. Továbbá a kérdésnek ezen kívül még egy, a megismerés lehetőségeivel kapcsolatos összefüggése is marad. Az egész komplexum tehát több síkú. Sartre azonban ezeket a nagyon is különböző jellegű és jelentőségű vonatkozásokat összemossa, egynek veszi. Így az, ami ténylegesen nagy súlyú, eltörpül, sőt kihullik, egész súlya átcsúszik a másokra. Sartre csak a maga által felvetett vonatkozást, az egyedi viszonyt látja, mindent ennek a számlájára ír. Ennek tulajdonít döntő jelentőséget, s ez így, a fentebbiek következtében, óriásira dagad. Sartre nem látja meg a társadalmi vonatkozásokat, és ezzel azt hagyja figyelmen kívül, ami az elidegenedésnek igazi forrása (ugyanígy tett a tárgyasulással is). Ha viszont mindezeket kibontjuk, akkor a sartre-i kép nyilvánvalóan megint nem fog egyszerűen csak kiegészülni. Azzal, hogy megtaláljuk a helyes csmópontot, az egyedi viszonyoknak is — akárcsak fentebb magának az egyénnek — megmutatkozik a társadalmisága: tehát a teljesen más struktúrája.

Mindezekből következik, hogy az elidegenedésnek — és az ember tárgyasulásának — megszüntetésére irányuló cselekvés más kell legyen, és más is lesz, mint az, amit Sartre feltételez. Arról van éppen szó, hogy az emberi törekvés alapvetően a *társadalmi* elidegenedés megszüntetésére tör, mert ez az egyéni kulcsa is. És ez egészen más, mint amiről Sartre beszél. Ez egyáltalában nem lehetetlen, és nem eleve és önmagában reménytelen. Viszont társadalmi cselekvést követel, a társadalmi viszonyok megváltoztatását, végeredményben tehát forradalmi cselekvést. Ennek jellegét, irányát, lehetőségeit a társadalmi helyzet határozza meg, és így ezen a ponton megint el kell hagynunk Sartre módszerét, és magát a társadalmat kell vallatóra fogunk.

Egyelőre azonban térjünk ismét vissza a sartre-i gondolatmenethez és ahhoz, ami ebből közvetlenül következik. Az eddig elmondottaktól kiderül, hogy az elidegenedés megszüntetésére irányuló küzdelem egyáltalán nem valamiféle istenné válásra irányuló törekvés. E törekvés sartre-i magyarázatának gyökere éppen az volt, hogy az egész kérdéskomplexumot egyénivé tette, és egyéni megoldást keresett. Következésképpen szükségszerűen lukadt ki az istenné válás törekvéséhez mint egyetlen módszerhez, és így természetesen ahhoz, hogy minden törekvés eleve kudarcra van ítélve. Reális megközelítés persze nemcsak e konklúzió első felét veti félre, hanem a másodikat is. Vagyis azt jelenti, hogy az elidegenedés megszüntetése egyáltalán nem lehetetlenség. Éppen ellenkezőleg, a lehetőség nyilvánvalóvá válik.

Végül is mi marad abból, amit Sartre kifejtett és megállapított? Nyilván nem lehet tagadni, hogy az egész komplexumnak egyéni síkon is megvannak a maga vetületei, sőt hogy a komplexum mindig egyéni kérdések formájában jelentkezik. Mivel azonban kiderült, hogy ez nem a meghatározó, hanem éppen a meghatározott, az egyénit is másképpen kell értelmeznünk, mint Sartre. Ez az egyéni már nem alapja és meghatározója az ember emberhez való viszonyának, már nem mindent irányító. Nyilvánvaló, az emberek közötti viszonyokat semmiképpen sem lehet az egyéni szintjére redukálni és őket ebből magyarázni, ahogy ezt Sartre megkísérli, de persze éppen úgy az egyéni vetülettől, tetetöltéstől mint konkretizálódódási formától sem lehet eltekinteni.

Térjünk át most a sartré-i elmélet e része harmadik alaptételének, az emberek közötti konfliktus abszolút jellegének vizsgálatára. A fentiekből kiderült, hogy az elidegenedés alapján társadalmi jelenség, hogy mindenkire ránehezedik, és hogy végül is a társadalmi tevékenység során megoldható. Ez mind olyasmi, ami nem hogy szétválasztaná az embereket, hanem végső soron összefűző erőt alkot. Belőlük nem a konfliktus következik (az emberek közötti viszony alapformájaként), hanem ellenkezőleg, az emberek közötti viszony egy másik, régebbi, igazi alapformája bontakozik ki: a szolidaritás. Az elidegenedés persze testet ölt emberek közötti konfliktusok alakjában is, de az egyének közti konfliktusok társadalmiak megtestesítői. Egyszóval az összefűző vonatkozások benne vannak az emberben, mind individuális, mind pedig társadalmi voltában. Az individuális a társadalmin keresztül tör utat, a társadalmi pedig az individuálisban konkretizálódik. Következik végül is, hogy az individuális jelentkezési módját alapján a társadalmi lét határozza meg. Ez a meghatározottság viszont azt jelenti, hogy e törekvés nem jelentkezik minden emberben egyformán, hanem — a társadalmi lét által determináltan — különbözőképpen. Ezeket a különböző formákat csak a társadalmi valóság konkrét elemzése világíthatja meg. De már az eddigiekből is kibontakozott két alapvető irányzat. Az egyik a társadalmi-forradalmi utat kereste, a másik az egyén szintjén akart maradni, és ha nem akart istenhez jutni (mint pl. Jaspers), az ember isten-törekvésének képtelenségéhez — reménytelenségéhez jutott. Ez szükségképpen jelent a társadalmi-forradalmi úttól való eltávolodást, sőt szembefordulást vele. Reálisan emberinek csak a forradalmat tekinthetjük. Az individuális út valójában elszakadást jelent a reális emberitől. Következésképpen nem lehet meglepődni, ha végül is azokhoz közeledik, akik az elidegenedést elleplezni, fenntartani igyekeznek. A Sartre által követett út így végső soron, objektíve szintén eltávolodik a reális embertől, és szembe kerül vele. Ugyanakkor azonban tagadhatatlan, hogy nála a reális emberszemlélet igénye tény, és — mint láttuk — az elidegenedéssel való szembenállás sem idegen a koncepciótól. Ebből nyilván csak éles ellentmondás eredhet. E belső konfliktus azonban — egyik pólusából eredően — önmagában is lehetőséget nyit az álmegoldással való szembefordulásra és a társadalmi-forradalmi megoldás felé haladásra, arra tehát, hogy saját alapnézeteinek egy részével szembeforduljon, és el is távolodjék tőlük. Hogy ez így van, azt bizonyítja, hogy Sartre — bár koncepciójának egyes elemeit megőrzi — későbbi tevékenysége során ténylegesen egyre nagyobb érdeklődéssel fordul a társadalom felé, s egyre jobban törekszik a megértésére.

A konfliktus és a szerelem

Az eddigiekből kiderült, hogy az emberek közötti viszonyt a konfliktusra redukáló Sartre figyelmét az egyénben reálisan létező számtalan vonás elkerüli. Találtunk továbbá olyan kapcsolatokat, amelyek az egyének között nem konfliktushoz vezetnek, hanem éppen ellenkezőleg, szolidaritást eredményeznek. Sőt kiderült, hogy ennek gyökereit az egyén társadalmi jellege önmagában is tartalmazza. Ezért téves az emberek közötti viszonyt konfliktusra redukálni. A helyes emberkoncepciónak és az egyénre vonatkozó helyes képnek szükségképpen az összefüggő szálakat is fel kell mutatnia. Mielőtt azonban ezt a konklúziót levonnánk, megállapításunk megszilárdítására és Sartre álláspontjának további cáfolatára nem árt, ha még egy konkrét példát

veszünk szemügyre. Természetesen olyan viszonyt, amelynek magyarázatában, akár a többiben, a konfliktusnak juttat döntő szerepet. Példát, melyben a Másvalakivel való kapcsolat ma szükségképpen mindig egyéni. Azért éppen ilyet, hogy világossá váljék: még a legegényibb viszonyok esetében is rábukunk azokra a sajátosságokra, amelyek a Sartre által felvázolt képtől eltérnek. Ez a Másvalakivel való mindig egyéni kapcsolat, amelyre utalni szeretnénk, nem más, mint a szerelem.

Sartre szerint a szerelemben alapvetően „a másik szabadsága mint olyan az, amit magunkévá akarunk tenni” (emparer).¹³ Nem mint tárgyat akarjuk magunkénak a másikat, mert ez megölné a szerelmet mint szubjektívumot, mint szabadságot. A szerelemben azt akarom, hogy a másik „léte szabad felbuklásának abszolút és egyetlen célja az *engem* választás legyen, vagyis hogy azért válassza létét, hogy az én objektivitásomat és fakticitásomat alapozza meg”.¹⁴ Ennek mélyebb oka szerinte: „A mi objektív lényegünk a *másiknak* a létét implikálja, és viszont: a másik szabadsága az, ami a mi lényegünket megalapozza. Ha mi ezt az egész rendszert belsődlegettség tudnánk tenni, akkor önmagunk megalapozása lennénk.”¹⁵ Ez az egész tevékenység azonban „egy konfliktust kell kiváltson”.¹⁶ „Ha a szerelem eszményképe a másvalakinek mint másvalakinek a magamévá tétele”,¹⁷ akkor a szerelemben a másik az én számomra nem lehet Másvalaki-tárgy, hanem csak Másvalaki-szubjektívum.¹⁸ A szerelem csak így lehet „a tudatok összeolvadása, amelyben mindegyikük megtartja másságát azért, hogy a másikat megalapozza”.¹⁹ Ez azonban megvalósíthatatlan,²⁰ s így a szerelem önmagában hordja megsemmisülésének okait.

Látnivaló tehát, hogy — Sartre szerint — itt is egy kilátástalan kísérletről van szó, továbbá olyan konkrét viszonyról, amely önmagában és alapjaiban az emberek közötti konfliktusra épül.

Vizsgáljuk meg először a szerelmet. Vajon szükségképpen konfliktus-e a lényege? Azt persze senki sem mondaná, hogy nem lehet benne konfliktus, sőt hogy bizonyos vonatkozásban nem jelentkezik benne mindig valamelyes szembenállás. Csakhogy a lényeg más! A szerelemben nemcsak az jelentkezik, hogy a másikat magamnak szeretném alárendelni. Nem az a lényeg, hogy a szubjektum-voltát szeretném a magam szubjektivitásának megalapozásává tenni. Az kétségtelen, hogy a szerelemben a másik számomra nem tárgy, hanem szubjektívum. Ha csupán tárgy volna, akkor a szerelem — ebben igazán van Sartre-nek — önmagát degradálná. A szerelemben valóban mindig a másik szubjektivitással keresem a kapcsolatot, sőt nem pusztán kapcsolatot, hanem ennél többet, egységet. Ez az egység azonban nem a magam megalapozását célozza, mert ezt nem teheti (ebben is igazán van Sartre-nak). De erre nincs is szükségem (hogy miért, erre még visszatérünk). Az ember a szerelemben a másikkal egyesülve, a másik szubjektivitásával egyesülve megszünteti önmagának önmagába való zártságát, tehát saját magányát. A szerelem magas

¹³ Sartre: Id. mű 434. o.

¹⁴ Uo. 438. o.

¹⁵ Uo. 439. o.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 442. o.

¹⁸ Vö. uo.

¹⁹ Uo. 444. o.

²⁰ Vö. uo.

színvonalán, ek-sztatikus állapotában az ember eksztatikus állapota valósul meg. Kilépek önmagamból, kapcsolatot, sőt egységet találok egy másik emberrel, és így megszűnök izoláltnak lenni. Ebben a pillanatban „materializálódik” a másik emberrel való lényegi azonosságom, amely azonosságnak az alapja mindkettőnk ember-volta. Sőt, ha úgy tetszik, mindkettőnk ember-voltának már említett belső társadalmi jellege. Ezen a ponton megfoghatóvá válik a magam társadalmi-volta, éppen a másik társadalmi-voltával való kapcsolat létrejöttén keresztül. Ebben önmagamat nemcsak mint egyént ragadom meg, hanem mint társadalmi lényt, mint embert is, és éppen itt, éppen ezzel válik a szerelem önmagam ember-voltának bizonyosságává. (Mennyire igaz Marx mondása, hogy a szerelemben mutatkozik meg mind a sajátmagam, mind a szerelem emberi volta és jellege a legnyíltabban.) És mindebben az önmagamból való kilépés a lényeges. Ugyanakkor már sejteni lehet egy másik következtetést is, amely ugyan egybevág Sartre érvelésével, de pontosan ellentétes konklúzióhoz vezet. Arról van szó, hogy a szerelemben igenis megtalálhatom, ha nem is önmagam megalapozását, de önmagam alapjainak bizonyosságát. És azért tudom megtalálni, mert alapjában véve *nem* konfliktusról van szó, és mert társadalmi-voltomban, az ember társadalmi jellegében és minden egyén társadalmi létében van egy olyan közös elem, amely az embereket összekapcsolja. Ezen az alapon az a negáció, amellyel magamat állítom, amikor lehatárolom magamat a másiktól, ez az állító-tagadás szükségképpen belső tagadássá válik. Azért tudom magamat e tagadással állítani, mert ebben egyúttal állítom a közöset is, azt a társadalmi, amely nekem épp úgy lényegem, mint a Másvalakinek. A tagadásban a magam megalapozása a Másvalakire épül, de ez csak azért történhet így, mert a társadalmi őt is magában foglalja. A magam létének ilyen jellegű megalapozása — amelynek Sartre a lehetetlenségét állítja — már eleve valóság, és ez ebben a konkrét viszonyban csak tudatossá válik. A társadalmi az egész eljárásban nyilvánvalóan megmutatkozik, és az is, hogy ebben a társadalmiban tény az egység, sőt az is, hogy éppen ez az egység az alap, és minden konfliktus csak erre az egységre épülve létezhet. A konfliktus előfeltétele tehát az egység. Megint eljutottunk a korábbi konklúzióhoz, csak más úton. Ugyanakkor egy lépéssel tovább is jutottunk.

Térjünk azonban vissza a szerelemhez. Kétségtelen, hogy a szerelemben megjelenhet olyan tendencia, amely a másiknak tulajdoncmmá tételét célozza. Abban Sartre-nak igaza van, hogy ezzel a másikat degradálom, tárggyá teszem, és így magát a szerelmet is megfosztom igazi tartalmától. Ez azonban a szerelemnek olyan felbomlását jelenti, amely felbomlásnak a gyökerei a szerelmen kívül vannak. Éspedig egyszerűen azért, mert a tulajdoncmmá tétel tendenciája nem a szerelem lényegéből fakad. Ez idegen anyag, amely kívülről rakódik rá a szerelemre, és így deformálja, elpusztítja. A szerelem lényege éppen az emberi egyesülés, minden tulajdoncmmá tételre törekvés nélkül. Ez az egyesülés, mint említettük, önmagam emberi voltát teszi világossá, azt az emberi-voltot, amelynek alapja a társadalmi létben, társadalmi-voltban van. Ember-voltomnak érzése az egyik erő, amely a szerelmet olyan felemelővé teszi, és ez az egyik oka, amiért a szerelem ténylegesen boldogság forrása lehet. Viszont nyilvánvaló, hogy mivel a magam ember-voltának ezzel a konkrét érzésével nemcsak a szerelemben találkozhatom, hanem mindenütt, ahol ember-voltom teljesen megnyilvánulhat, kibontakozhat és tudatossá érlelődhet, a boldogság számtalan más formában és területen is megvalósulhat. A szerelemben viszont éppen akkor valósul meg, amikor ez a másiknak legteljesebb emberi kibontako-

zását segíti elő, teszi lehetővé. Amikor a szerelemnek ez a másik felé irányuló oldala valósággá válik, akkor és ebben válik egyúttal a magam ember-volta is érzékelhetővé. Önmagam ember-voltát olyankor érzem át a legteltesebben, amikor a másiknak a kibontakozását elősegítem, amikor a másik ember-voltát és szabadságát elismerem, egyúttal ugyanis a magam ember-voltát is realizálok. Így ez a magatartásom része lesz a saját ember-voltom társadalmi megalapozásának.

Az eddigiekben a kapcsolat *emberi-voltáról* volt szó, s ennek az emberi jellegnek a tudatosulásából születő eksztázisról. Ez azonban ugyanakkor az emberi *kapcsolat* érzésének is az eksztázisa. Talán éppen a szerelemben kerül hozzánk legközelebb a másik ember, és válik legszorosabbá az emberi kapcsolatot. Minden emberi kapcsolatban megvan az említett eksztázisnak az eleme. Megtalálható a barátságban éppen úgy, mint harcostársak közötti viszonyban. Ennek következtében lehetnek ezek olyan felemelők. Minél szorosabb azonban ez a kapcsolat, és minél érzékelhetőbb ez a szorosság, annál mélyebbé válik a felette érzett és érezhető öröm: egészen az eksztázisig. A szerelem pedig nemcsak a legszorosabb kapcsolat, de az egyetlen, amely konkrét-voltában is felölel mindent, és így a legszélesebb is. A mindenre kiterjedő jellege szintén alapvetően lényeges.

Hogyan állunk most már a tulajdonná-tevés kérdésével? Ha erre válaszolni akarunk, akkor a tulajdon jellegéből kell kiindulnunk. Sartre sokat foglalkozik a tulajdonnal, és nem egy lényeges vonását észre is veszi. Egy azonban mindig kisiklik a kezei közül, mindig elkerüli figyelmét. És ez az egy, sajnos a lényeges, s ez a *kizáró* jelleg.²¹ Az pedig, hogy Sartre a tulajdonnak éppen ezt a lényegi vonását hagyja figyelmen kívül, végül is minden idevágó megállapítását felborítja.

Összefoglalóan leszögezhetjük: először is a szerelem történetileg nézve nem mindig volt kizáró jellegű. Ez a jellege később jelentkezik, mégpedig a tulajdon — pontosabban a magántulajdon — megjelenésével. A család történelmi fejlődése elégséges bizonyítékot nyújt erre. Így ez külső tényező a szerelem szempontjából. Ettől kezdődően a szerelem a maga tisztaságában már csak ezzel a tendenciával való harcban valósulhat meg. Ugyanakkor világos, hogy éppen a tulajdon az, amely a szerelemben a másikat tárgyá teszi, megfosztva ezzel a szerelmet magától a lényegétől. Ebből a tulajdonból ered a szerelemnek, e teljes-emberi érzésnek a pusztá fiziológiai aktussal való azonosítása. (Hogy ez milyen mértékben egyik alapja mégis a szerelemnek, az természetesen más kérdés.)

Világos tehát, hogy a szerelem megtisztulásának, önmagára találásának és emberivé válásának feltétele a tulajdon-tendenciák legyőzése. (Társadalmilag ennek a lehetősége a magántulajdon világának eltűnésével nyílik meg.)

Érveink itt részben a szerelmen kívülről jönnek. De ez természetes is, hiszen az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a szerelem emberivé válásának elengedhetetlen feltétele a tulajdon-törekvés legyőzése. Így a szerelmi tulajdon-

²¹ Ezzel a megállapítással talán első pillanatban ellentétesnek tűnik a szocialista tulajdon. Hiszen — mondhatná valaki — az társadalmi, tehát nincs kizáró jellege. Ez azonban nincs így. Igaz, hogy társadalmi, mégis megvan a kizáró jellege: kizárja a közvetlen egyéni felhasználást. És ez a használat végleges vagy időleges — a közösség kizárását jelenti. Itt is megvan tehát a tulajdon kizáró jellege, s így ez a példa a fenti tételt nem hogy gyengitené, hanem éppen hogy alátámasztja.

törekvés eltűnésének mikorjára és hogyanjára a tulajdon-törekvés kívülről jövő, társadalmi mértékű eltűnésének vizsgálata során kaphatunk csak választ.

Azokkal kapcsolatban, amiket Sartre a szerelemről mond, még egy kérdés marad nyitva. Hogy érvelésünk teljes legyen, erre is ki kell térnünk. Sartre szerint a szerelem szükségszerűen menekül a harmadik szeme elől, zavarja, ha más is látja. Ő ezt arra vezeti vissza, hogy ebben is a tekintet jelentkezik a maga elidegenítő hatásával, és hogy a szerelmesek itt az ellen védekeznek, hogy a harmadik néző szeme megfossza őket éppen attól a szubjektivitástól, amelyre a szerelem épül.²² Igen ám, de a tekintet nem foszthat meg a szubjektivitástól. Ettől valójában semmi sem foszthat meg, hiszen ez elválaszthatatlan részem, és éppen ebben egyesül társadalmi és egyedi voltom. Ha tárgyként kezelnek, ez az elidegenedéssel — mármint a társadalmival — velejár, de még ez sem szüntetheti meg szubjektivitásomat. Éppen azért tudok lázadni, mert a szubjektivitásom nem szűnik meg. Ha megszűnnék, akkor a lázadás is megszűnnék. Ezért tör minden elnyomás az ember teljes elállatiasítására. A Sartre által említett és ténylegesen létező menekülésnek az oka máshol keresendő. A szerelem teljes, minden vonatkozású egyesülésre és megvalósulásra törekszik, s ezzel természetesen együttjár a legintimebb vonatkozásokban való egység is és — részben annak következtében — magának a kapcsolatnak az intimmé válása. Különösen áll ez az érzéki vonatkozásokra. Ámde az érzéki vonatkozásokat a társadalmi lét teszi intimmé. Innen ered az, hogy a szerelmeseket a szégyenérzet sajátos formája kísérheti. Ez is bizonyossága annak, hogy az említett társadalmi vonatkozás létezik, és hogy bennünk is megvan. Hogy ez mennyire így van, azt bizonyítja az is, hogy az a pont, ahol a szerelmeseket egy harmadik már zavarja, történelmileg meghatározott: nem mindig volt és nem mindenütt egyformán sok az, amit a szerelmesek egymásnak egy harmadik szeme előtt, tehát a *nyilvánosság* előtt megengedtek. Mert éppen erről van szó: a harmadik a nyilvánosság, azaz a társadalom megtestesítője; mint ilyen és csak mint ilyen válik zavaróvá.

Tény továbbá az is, hogy a harmadik jelenléte nemcsak mint a társadalom ilyen megjelenítője hat zavaróan.²³ Azt mondhatná valaki, hogy éppen ez az, amit Sartre mond. Még sincs így, illetve csak látszólag van így. A harmadik jelenlevő nem azért zavar, mert tárggyá teszi a szerelmeseket. Jelenléte egy harmadik centrumot jelent, és ez pusztán jelenlétével bekapcsolódik a kettősbe. Éppen mert a szerelemnek nem a konfliktus az alapja, hanem az egység, azzal, hogy ezzel a harmadikkal is létezik emberi kapcsolat — akár csak a pusztán ember-voltból eredően is —, a kétoldali kapcsolatra ráakódik egy többoldalú is. A szerelem lényegében pedig éppen a kétoldaliság van benne. Arról van tehát szó, hogy itt egy tágabb és egy szűkebb emberi kapcsolat jelenik meg egyidőben. És ez a zavaró. Van még egy momentum is. A szerelem mint kettős kapcsolat kizárja a harmadikat. Egy teljessé váló emberi kapcsolatból és teljessé váló emberi voltunkból kikapcsolunk egy embert. Egy konkrét harmadiknak a jelenléte viszont felhívja a figyelmet erre a kizárásra. Tapinthatóvá válik, hogy a magam teljessé váló emberségéből, a mi teljessé váló ember-voltunkból és emberi kapcsolatunkból valakit kizártunk. Ember ő is, joga van neki is teljes kapcsolatra. Ezért válhat az ő jelenléte

²² Vö. Sartre: Id. mű 445. o.

²³ A passzív voyeurség jelensége álláspontunkat nem cáfolja. E kérdés megvilágítása e tanulmány kereteit túllépő részletesebb elemzést kívánna.

zavaróvá. Ezért diluálja jelenléte a kettőnk kapcsolatának intenzitását. Ebben van a nyitja a szerelem magányigényének, nem pedig abban, amit Sartre mond.

Sőt még egyéb érzésmomentumok közrejátszására is lehet gondolni. Jelentkezhet pl. az az érzés, hogy a kiteljesedés az adott társadalmi viszonyok között bizonytalan, hiányos és törékeny, s így minden idegen elem veszélyt jelenthet rá. Nyilván jelen van a tulajdonézés egy válfaja is — a másiktól való féltés, a szerelemféltés. Továbbá, amikor a kiteljesedés nem minden ember számára adott lehetőség — és a kizsákmányolásra épülő társadalomban ez a helyzet — jelentkezhethet az az érzés is, hogy a kiteljesedés bizonyos fokig más rovására valósul meg, és ez is hathat zavaróan a harmadik megjelenésekor. Ezek azonban csak magyarázó elemek. Az alapvető az említett kettő, a szerelmet titkolandónak (és néha szégyelnivalónak) tartó embertelen és ember ellenes társadalmi etikai álláspont hatása vagy utóhatása, továbbá az említett teljes egységbeolvadás igénye.

Felmerülhet a kérdés, hogy a harmadik jelenléte jelentőségének elismerésével nem ismertük-e mégis csak el a sartre-i tekintet-elméletet. Erről egyáltalán nincsen szó, mert annak a megállapítása és elismerése, hogy az emberi tekintet az egyének közötti kapcsolatok egyik lényeges fizikai szála, nem jelenti annak az elméletnek elfogadását, amelyet Sartre spekulatív erre az egyszerű tényre ráépít.

Ezzel most már lezárhatjuk a szerelem vizsgálatát. Ennek során ismét kiderült, hogyha — a helyes tényszerű elemeket elismerjük ugyan, de — tovább megyünk a Sartre által kiragadott esetek vizsgálatában, akkor olyan konklúziókhöz jutunk, amelyek az ő felfogását nemcsak kiegészítik, hanem egyúttal teljeseen át is értékelik, minthogy végpontjuknál pontosan az ellenkezőjét tartalmazzák annak, amit Sartre konklúzióul állított.

Kiderült a szerelem esetében, hogy a lényeg nem a konfliktus, hanem éppen az ellenkezője. Kiderült, hogy amit ő lehetetlennek mond, például önmagunk megalapozása a társadalmi létben, az nem lehetetlen, nem elérhetetlen cél, hanem megvalósítható. Tanulmányunkban ennek csak egyik oldalát érintettük. Hogy a másikkal is foglalkozhassunk, egy egészen új téma vizsgálatába kellene kezdenünk. Az önmegvalósítás ugyanis egy másik vonatkozásban is felmerül Sartre-nál, s ezzel kapcsolatban elsősorban az önmagában-létező, az önmagáért-létező viszonyát kell elemeznünk.

САРТРОВСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ОБ ОТНОШЕНИИ «Я» И «НЕКТО»

Задор Тордау

Во введении автор кратко излагает основные черты воззрений Сартра по данному вопросу. Затем — используя Метод Сартра — делает предметом исследования его исходные положения. Соответственно этому, опираясь на *cogito*, автор анализирует в общей форме отношение «Я» и «Некто», а затем переходит к конкретному разбору содержания и основ стыдливого сознания. В стыдливом сознании Сартр видит имеющееся в сознании доказательство индивидуального бытия другого человека. Дальнейший анализ показывает, однако, что в этой форме сознания отражается не только индивидуальное, но и общественное бытие другого человека, т. е. тот факт, что общество представляет собой не простую сумму индивидуумов, а тотальность. Далее, поскольку стыдливое сознание содержит в себе своеобразного характера репробацию, в нем имеется и указание на общественный характер личности, ощущающей стыд. В результате konsekventного изложения делают заключения, по сути своей противоположные друг другу, как и у Сартра; след-

ствия эти делают очевидными односторонность и недостатки основного положения экзистенциалистской философии.

Закончив анализ стыдливого сознания, автор переходит к рассмотрению сартровской теории взора, показывая при этом, что Сартр смывает объективность индивидуальности, ошибочно отождествляет ее с опредмечиванием другого человека. Опредмечивание-опредмеченность человека появляется на определенном уровне общественного развития и характерно лишь для определенных общественных систем. Смывание границ приводит Сартра к абсолютизации: историческое рассматривается как вечно человеческое.

В третьей части своей работы автор анализирует, исходя из примеров Сартра, некоторые своеобразные черты любви — для опровержения положения, согласно которому, основа отношений между людьми — конфликт.

THE RELATION OF THE I AND THE OTHER IN SARTRE'S EXISTENTIALISM

by Z. Tordai

In the introduction the author outlines the fundamentals of Sartre's views; then by applying Sartre's methodology examines the philosopher's starting point. Thus relying on the *cogito*, a general analysis of the relation of the I and the Other is given and through concrete examples the content and bases of the sense of shame are treated. Sartre considered that consciousness of shame is proof of the individual existence of another man in the consciousness. However, further analysis shows that this form of consciousness reflects not only the individual, but also the social existence of another man, the fact that society is not the mere sum of individuals but also a totality. Furthermore since the consciousness of shame contains a peculiar type of reprobation, it also relates to the social character of the individual who senses shame. As a result of the subsequent analysis we achieved conclusions basically different from Sartre's and these point to the definite one-sided inadequacies of the fundamental theses of existential philosophy.

After analyzing the consciousness of shame the author examines Sartre's theory of relation, pointing out that Sartre faultily identifies the objectivity of the individual with that of the other man, that is to say, he erases the difference between the two. The objectivization of man may be manifest only at a certain stage of social development and is characteristic only of certain social systems. This false identification in Sartre's philosophy leads to absolutization for he regards what is historical only as what is eternally human.

In the third part of the study the author — using the same examples as did Sartre — by analyzing a few characteristics of love, refutes the idea that the basis of relations among men is conflict.