

## AZ IRRACIONALIZMUS SZÍNVÁLTOZÁSAI

### ÁTÉRTÉKELÉSEK

Az objektum emberek feletti uralmának dogmatizmusa és merev scien-tista sematizmusa ellen lázadva az egzisztencia filozófiái azt a Nietzsche-témát fejlesztik tovább, hogy az embernek senki sem adja meg tulajdon-ságait, mert az ember a lét egészéhez tartozik. Nincs semmi sem, ami létün-ket megmérhetné, megszabhatná, mert a lét egészen kívül semmi sem léte-zik. Ezért az ember önmaga adja meg önmaga értékeit.

»Csak az értékelés adja meg az értéket: és értékelés nélkül a lét diója üres héj volna.«<sup>1</sup>

A dogmatizmus elleni radikálisan szubjektív irracionálizmussal nyí-tó egzisztencia-filozófiák számára a kérdések újrafogalmazása Sören Kir-kegaard és Friedrich Nietzsche filozófiai hagyatékának kiteljesítésében rejlett.

Kirkegaard tragikusan önmárcangoló gondolatai »befelé fordulók«. Az autentikus emberi létezés dilemmáit kutató »szókratészi kérdés« elfor-dulása az objektum — tudat igazságaitól (Erkenntnis) új utakra vezetett. Olyan felfogáshoz, hogy az igazság nem racionális. Csak metaforikusan, szubjektív eszközökkel közölhető, mert a személyiség önalkotásának, egzisz-tencia-választásának folyamatában keletkezik, az abszolút szobjektum felé való közeledést jelenti. Ezért csak »meggyónni« lehet, ezért »Bekenntnis«. A szorongás és az egzisztencia paradoxális voltának gondolata azonban csak száz év múltán vált ismét aktuálissá, amikor a kiterelvényesülő tudomány-kritika rámutat, hogy a gnoszeologizált világkép szimbolikus-konstruált-konvencionális sémákkal operál, olyanokkal, melyek érdekosztulátumok-ból fakadnak. A megismerés a saját termékeit adta ki létnek, s így vált a lét értékke. Az értékposztulátumok rátelepedtek a létre és megnémították — mondja Heidegger. Az igazi lét nem a tudat mesterséges konstrukciója, hanem a konkrét ember itt-létezésével (Dasein) fejezhető ki.<sup>2</sup> Ez az irra-cionális létezés. Az élet irracionális, dinamikus teljességének valósága — az értelmetlen, érték nélküli levés<sup>3</sup> — nevében lázad Nietzsche is az em-bert a merev konstrukciók abszolútumainak »örök falaiba« záró gnosze-ologizált etika ellen.<sup>4</sup> A »Neked kell!« posztulálása az ember megvalósu-lását a »rossz végtelen haladványába« kényszerítette. A kanti etika »ne-gatíván megjelölt« gnoszeológiai premisszáiból a Van és a Kell; a heteronóm determináció és az eszkatológikus függőség darabokra sza-kadt embertorzképe következett.<sup>5</sup> A tudományként konstituálódó etikából éppen magának az erkölcsnek a problémája hiányzott.<sup>6</sup> Szerinte — s itt következtelen — nincs is erkölcsi jelenség, csupán a jelenségek erkölcsi magyarázata létezik.<sup>7</sup> Mégis újraértékelést követel.<sup>8</sup> Célja az igazi, az alkotó,

a totális, szabad ember.<sup>9</sup> Nietzsche nihilizmusa nem is az, mert az erkölcsöt csupán »negatívan előjelezte meg«, mint ahogy azt Kant az antropológiai kiindulóponttal tette.<sup>10</sup> A gúzsba kötő Kell tagadását az irracionális szubjektum »En akaromja« egy új erkölcs nevében végzi. Így az erkölcs mégis örök, történelmiség híján való kategória marad, noha túl a polgári szellem gnoszeologizmusán, de nem a polgári gondolatvilág egészének gonoszán is túl.<sup>11</sup> Az irracionalista naturalizmus és az erkölcs (nélküliség) kiegyenlítését jelentő, minden heteronóm hatalomtól abszolúte független akaratot szimbolizáló emberfeletti ember az értékballaszt híján levő ártatlanság (a lét) öntudata. Ezért olyan célérték (»jövőbe mutató nyíl«) lett, amely természeténél fogva — tragikusan — a »gyors majmok«, »hitvány tanítványok« torzító tükrében új bálványá fajult) amitől Nietzsche is visszolygott). Empirikus realitásában ez az új bálvány a taotalitárius fasiszta államban és a kultúra szó hallatára revolvert rántó »emberalatti emberben« öltött testet.<sup>12</sup>

Az isten tehát gyakorlatilag mégsem halt meg. Pedig Nietzsche helyesen látta, hogy az istenek halála a mesék represszív világából szabadít fel (Götzendämmerung).<sup>13</sup> Marx számára a hamis tudat demisztifikálása önmagán túlmutatva a társadalmi-gazdasági lét történelmi folyamatának elidegenülési okaira és az embert lealacsonyító és elnyomó viszonyok megszüntetésének szükségszerű társadalmi akciójára utal.<sup>14</sup> Nietzsche számára az istenek alkonya az örök visszatérés beteljesedése, a Nagy Dél kezdete; a Van és a Kell szétválasztásával mesterségesen létrehozott determinációs-eszkatologikus vonal fejlődő jellegének cáfólása. Az emberfeletti ember kiteljesedésének köre az örök visszatéréssel értelmet nyert művészi alkotásban zárul le. Színváltásai során az emberfeletti ember előbb terhet cipelő teve módján hordozza az élet súlyát, majd oroszlánként széttöri a »Neked kell!« ódon kötábláit, hogy a játék, a szabad, korlátozatlan öserejű alkotás tér és időtlen művészi történéseben megszűnjék a partikuláris nyomorék ember, s megszülessék mint játszadózó, ártatlan gyermek.<sup>15</sup> A művészetben megszűnik a Van és a Kell ellentéte, mert ez az ember örökkévaló és befejezett nembeliségének és az egzisztenciának igazi egysége.<sup>16</sup>

Nietzsche művészi alkotójátékának autonóm »En akaromja« a kozmosz örök, érték nélküli struktúrájába való örömteljes beolvadás. Ez a »kiteljesített naturalizmus« azért »Menschliches, Allzumenschliches«, mert benne az alkotó szenvedély dionüszoszi öserő-öröme önmagát »ex nihilo« kreálja.<sup>17</sup> Ám a reális egzisztencia szintjén az ember az értelmetlen, céltalan történést csak a Szőke Bestia »oroszlánságának« emberalattiságával képes elviselni, vagy nem más, mint szürke embernulla.<sup>18</sup> Az emberi valóban túlságosan is jól sikerült; embertelenné hipertrofizálódott mind a művészet absztrakt levés-ártatlanságában, mind pedig a realitás empirikus brutalitásában. És ez Nietzsche tragédiájának születése.

## A FENOMENOLÓGIA VONZÁSÁBAN

A Kirkegaard—Nietzsche-hagyomány irracionalizmusának kiteljesítésére a korai Husserl racionalizmusától az irracionálisba transzponáló fenomenológiai módszer ígérkezett.<sup>19</sup> A szubjektum—objektum viszonyt a transzendentális szubjektum tiszta tudata és ennek intencionális tárgyai közti

viszonynak értelmező fenomenológiai imanentizmus az eidetikus tudat-ontológiák kialakulásához vezetett.

A platóni ideák elméletének és a descartesi »cogito« módszerének sajátos ötvözetét képviselő fenomenológiai beállítás Max Schelert ahhoz a megállapításhoz vitte, hogy az értékek az emotionalitás intencionális objektumai. Rudolf Hermann Lotze után, aki az »érték« terminusát az »érvényesség« terminusával együtt a filozófiába bevezette, az értékvizsgálat explicite megfogalmazásban folyik, noha eddig is állandóan végighúzódtott a filozófiai tanok mindegyikén.

Scheler szerint a megismerést az értékátélés szabja meg. Az ethos megelőzi a logoszt. Az a priori értékátélésnek három rétege van: a tiszta átélés (reines Fühlen), az előnybe részesítés (Vorsichen) és az elmarasztalás (Nachsetzen), valamint a szeretet (Lieben) és a gyűlölet (Hassen). Az értékélés az objektív lét szeretetében nyilvánul meg. Ennek a szeretetnek meghatározott rendszere van (logique du coeur). Nem káotikus. Megismerésünk a szeretet parancsa (ordo amoris) szerint történik.

Scheler »a priorija« Kanttal ellentétben azt jelenti, hogy mint irracionális, lényeges, tartalmi, szubjektív és levezethetetlen kvalitások, az értékek objektíve előbb léteznek (das Sein des Wertes), de csak a reálisan létező lét (das reale, existierende Sein) értékhordozó (Werträger) közvetítésével mutatkoznak meg (die Existenz des Wertes).<sup>20</sup>

A természetes, vagy gyakorlati viszonyulás csupán a létezéssel (Dasein) hoz bennünket kapcsolatba. Ellenállásba ütköző akaratumk a rajtunk kívülről értesít. A valóság ennek az átélése (Sich einsfühlen).<sup>21</sup> Így alakul ki spontán értékélésünk, majd az értékbelátás, az értékismeret. Értékrend-intuíciónk tehát annyiféle, ahányféle kor és társadalmi csoport gyakorlatának »nekünk való« (für uns) világa létezik.<sup>22</sup> A pragmatizmus ebben látta az ember egyetlen ismeret- és értékcszféráját. Scheler értékátélésének tér és időbeli különbségeiből fakadó értékperspektívizmusa az értékek abszolút, objektív, változatlan lényegének világa felé utal. A különböző »ordo amoris« világai azért érdeklik, hogy belőlük az egyetlen világlényegre következtessen. Az értékátélést a »Daseintől« a lényegig a természetes világfelfogás (melyben az adott értékrendet kételkedés nélkül elfogadjuk, átéljük), valamint a műveltséggel kialakított világfelfogás (Bildungsweltanschauung) helyett az abszolút természetes világfelfogás vezet el. Ezt a térhez és időhöz kötött gyakorlati, természetes világfelfogás különbözőségeinek ellenére is állandó, a fejlődést értékelő, minősítő modellnek tartja.<sup>23</sup> A »für uns« világtól ide, az »Ansichsein« világáig a fenomenológiai lényeglátás juttat el bennünket. A gyakorlati indítékokat egy sajátos technikával lépésről lépésre kell kikapcsolnunk. A nem konkrét lényeg (eidosz) a tudat intencionális tárgyainak konkrét jelenségein kell felfogni.<sup>24</sup> A világ tehát ismét kettébomlott. A dinamikus gyakorlatot az ideális, mozdulatlan lényegvilág határozza meg. A gyakorlati élet értékei másodrendűek, megtevesztők. Az embert tehát platóni eszméknek kell irányítaniok. Az értékek nem a szubjektum—objektum viszonyban alakulnak ki, hanem ennek a viszonnak az alapját képezik. Hierarchiájuk — a kellemes és kellemetlen, a vitális és a szellemi értékek — piramisát a szentség értéke tetőzi be.<sup>25</sup> Így az értékelés feltétele ismét az »isten« lesz, amely egy irracionális, emocionális élmény, egy én—te viszony racionalizálása. (Scheler istenfogalma erősen változott, nem azonosítható a szokásos istenfogalom-

mal; ezért idézőjeleztem meg.) Az értékek lényegét, rendjét a szeretet parancsa szerint a szív logikájával fokozatosan, perspektívikusan, történelmileg fogjuk fel.<sup>26</sup> Az ember csak realizálja az értékeket. Am ha azokat a »hordozóktól« függetlenül nem élheti át, akkor csupán azt realizálhatja, ami számára adva van. Hogyan juthat el akkor az »adott« mögötti lényeghez? Ezt esetleg csak a sajátos módon felfogott »isten« teremtheti meg, s adja, hogy mi realizáljuk. Tőle függ — úgy tűnik —, hogy azokat ki milyen fokon éli át.

Az értékek platonizálását — noha az ateizmus posztulálásával — Nicolai Hartmann fejezte be. Az aporetika, a »tanácstalanság« módszere a dolgok lényegét az isteni szellemben, létezésüket az isteni akarathoz megszabó metafizikai létkeresés helyébe (melyben a valóság konkrét, sokféle léte paradoxálisan elveszett, »egybefolyt«) a világ többszörösen rétegzett, dinamikusan változó létstruktúráinak elemzését tette. Ebben a »reális világban« az eligazító, tanácsadó útjelzők az ideális értékek lesznek. Amíg Kant számára az értékkelő szabadság a kauzalitástól való függetlenséget jelentette, addig Hartmann sokszoroz. A természeti determináció fölé az értékek determinációját helyezi. Az isten helyébe az autonóm értéklet kerül. Az ember szabadsága csak az értékrealizáció elfogadásában, illetve elutasításában merül ki. Az értékek tehát nem emberiek.<sup>27</sup>

Az értékek kimenekítésének kísérlete a Van, azaz az ittlétező (Dasein) világából Schelernél is és N. Hartmannnál is a metafizikán belül, a kanti dualizmus gondolatkörében rekedt meg. A metafizikai gondolkodás az érzékelhetően létező világ fölé a transzcendentális létet rendeli. A transzcendentális lét kategóriái — az Isten, az Abszolútum, a Történelem, az Értékek, az Objektív Törvény stb. — hiposztázálás eredményei. Az így felfogott lét ideálisnak, értékerejűnek tűnik, amelyhez az ember empirikus világának igazodnia kell. Az önmagát vizsgáló emberi szellem Descartes »cogito«-ja óta az »itteni és a túlonnani« harmóniáját felbontotta. Az ismeretszerzés és a lét dualizmusa éppen a (metafizikusan) gnoszeologizált ontológia miatt maradt megoldatlan.

»Az ontológia gnoszeologizálása az ember lényegének problémáját az antropológiába szorítja vissza, s ezért ontológiailag egyáltalán nem veti fel a szabadság, igazság és történelem kérdését. A szabadság az ideális értékek »erkölcsi érzeteire«, az igazság a szubjektumban megegyező képekre, a történelem pedig az értelmetlen időbeliség folyamatára, mint kilátástalan jelenre szűkül.«<sup>28</sup>

## SZIVÁRVÁNYKERGETÉS

Az egzisztencialista filozófiák ontologizáló problémafelvetései az emberért való aggodással ihletettek. Amde a tőkés társadalomban elidegenült ember szorongása csupán egy absztrakt humanizmus-elméletre képes, mert a fenomenológiai kutatás módszere lehetetlenné teszi, hogy a marxi koncepció lényegét megértsék; az osztályérdekek pedig meggátolják, hogy a koncepciót elfogadják.

A Létünk c. folyóirat 1973/1 számában részletesebben is bemutatásra került Martin Heiddeggernek, az egzisztencia-filozófiák egyik kiemelkedő

képviselőjének gondolatmenete. Ez a gondolatmenet a halál abszurd, de elkerülhetetlen voltánál köt ki, és a kilátástalan jelenből csupán a passzív várakozásban lát menedéket.

Az egzisztencia filozófiáinak másik nagy képviselője a francia Jean Paul Sartre. Munkássága azért is jelentős, mert fejlődésének mai szakaszában a marxizmushoz közeledik; azt az egyedül lehetséges filozófiának tartja, amelyet azonban az egzisztencializmussal akar »kiteljesíteni«. Vajon miként?

Sartre túllépi a halál abszurdításának heideggeri gyepűit. A »L'être en-soi« (magában való lét) felé törő »L'être pour-soi« (magáért való lét) azonosulása szerint a »néantizáció« (az állandó semmisülés — tagadás) dialektikus folyamata, de ez a folyamat sohasem lehet befejezett. A halál nem jelenti azt, hogy az »en-soi« és a »pour-soi« autentikus egységben egyesültek; hogy az ember csupán a halál pillanatában éri el önmagát. A halál — mondja Sartre — csak faktum, csak múlttá válás, csupán semmi-vé levés. Az »en-soi« és a »pour-soi« azonosulása az Abszolútumot, az Istent eredményezné, olyan teremtési elvet, amely egyedül a halállal determinálná a jövőt. Habár az élet a halálból is fakad, de nem a halálra létezőnk. Az ilyen felfogás minden akciót kizárna. Az Abszolútum a befejezett Van. Az egzisztencia önmegvalósító, önlétesítő jellege, az, hogy »az ember az, amivé önmagát teszi«, kizár mindenféle abszolútumot. Az abszolútum, a preegzisztenciális esszencia feltételezéséből fakadó »realista« ontológiai posztulátumok — akár materialisták, akár idealisták — a metafizikába fulladnak. Az előbbiek azért, mert olyan önámítással (la mauvaise foi) menekítenek meg felelősségérzetüktől, hogy tudatukat az objektív törvények leképzésének állítják be; az utóbbiak meg azért, mert a szubjektum azonosításában rejtik el (mint Hegel) a tudat és a valóság örök összeütközéseit.

Az egzisztencia önmegvalósító — transzcendáló jellege, ha következetes, kizárja a »túlonnani« lehetőségét. A transzcendálás a világ értelmetlenségének intuitív megvilágosodásából, az abszurdumtól való megcsömmörlöttségéből fakadó igénylés. Ez a »kellés« soha be nem teljesülhetőségének abszolúte szabad aktusa, amiért az ember, annak ellenére, hogy »une passion inutile«, mégis az istenségre tör, bátran vállalja szabadságának következményeit. Sartre ideálja ezért nem a »Les Chemins de la liberté« második kötetének címszavával (Le sursi) jellemezhető hős, hanem a »Piszkos kezek« hőse.

[A transzcendencia felfogását tekintve és szigorú mércékkel mérve a vallásos egzisztencializmus nem is tekinthető igazi egzisztencializmusnak. Például Jaspers transzcendálás-fogalma az Abszolútumot tételezi, mert csak a vele való intim (közölhetetlen, »chiffre-jeles«) érintkezésben lehetséges önlétünk megragadása, az abszurdum kétségbeejtő átélésétől való szabadulás. Az élet értelmét az élet időletén kívül helyezve Jaspers így a hittel az esszenciáig jut el; még ha ez a hit nem is a »tudományos«, »esztrológikus« metafizika Istenét vallja, még ha nem is a szubjektumon kívüli, hanem a szubjektumból eredő »Kell—Van«-t jelenti is.

Ugyanez érvényes Gabriel Marcel filozófiájára is, aki szerint az egzisztenciában már benne rejlik az egzisztencia és a lényeg transzcendálása.

Mindezek miatt a vallásos egzisztencialisták humanizmusa — Heidegger szóhasználatával élve — »izmus« lesz; értékeik tehát nem humánusak. A probléma részletes vizsgálata azonban már külön témába kívánkozik.]

Sartre »abszolút szabadságának« humanitása számos ellentmondással terhes. Az autentikus ember magasztos gondolata Sartrenál meglepően megközelíti Marxot, mert ez nem egyéb

»...mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása, aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyanak előre adott mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi.«<sup>30</sup>

Nem egyéb, mint az elidegenült világ abszurd voltára való rámutatás, ahol »... a tevékenység társadalmi jellege... mint az egyénnel szemben idegen, dologi valami jelenik meg; nem mint egymáshoz való viszonyulásuk, hanem mint alárendelődésük olyan viszonyoknak, amelyek tőlük függetlenül fennállnak és a közömbös egyének egymással való ütközéséből keletkeznek.«<sup>30</sup>

Az idézetek »kihagyásai«, a kontextus »elfelejtése« nem véletlenül történik. Az idézetek azt említik, amiben Sartre megegyezik Marxszal, és kihagyják azt, amiről Sartre nem beszél, mert nem is beszélhet.

Az állandó »néantizáció« dialektikája kizárja a történelmi determinizmus lehetőségét. A történelmi determinizmus megszabadít ugyan a bizonytalanság kínjától és a felelősségérettől, de megfoszt a szabadságtól. Mint az igazság kritériuma azt implikálja, hogy a győztes hatalom egyszersmind a történelem igazsága is. Sartre ezt erőlesen cáfolja, de amikor cáfolja, akkor nem Marxot, hanem vagy saját gondolatainak projekcióit, illetve a deformálódott sztálinista praxis pragmatizmusát veti el. Mindenestre Sartre kritikája, amelyen például az ismert »varsói plakát 1949«, frappáns módon ébreszti fel lelkiismeretünket. A klasszikus humanizmus absztrakt emberi lényegét bírálva (ahova a sztálinista személyiség = ember = tömeg = nép = párt = állam stb. absztrakcióját is besorolhatjuk) — noha saját maga is az absztrakt emberi lényeg pozícióin áll — mégis az eredeti Marxra, a *Kiáltvány* soraira hívja fel figyelmünket, miszerint a szocializmusnak nem lehetnek valamilyen »magasabb«, a konkrét ember boldogulása feletti céljai. Ne higgyük — mondja Sartre —, hogy van valamilyen Comte-féle értelemben vehető ember, azaz Nagy Lény, amely előtt hódolnunk kellene. Az ilyen hódolás legfeljebb a fasizmushoz vezet. Arra figyelmeztet, hogy az »ember« mint a történelem legfőbb célértéke elhibázott érték, mert absztrakt abszolútum. Joggal mondja tehát, hogy az embert »folytonosan meg kell teremteni«. Azonban a teremtés folyamatának szubjektív »néantizációja« a lehetőség nélküli lehetőségkeresésben reked meg. Ez a lehetőségnélküliség az absztrakt szabadság választhatatlanságának fogalmában már benne rejlik. A szabadság állandó »néantizáció«, minden létező kritikája. De egyúttal, noha destrukció és creatio ex nihilo, ugyanakkor rádöbbenés arra is, hogy »ex nihilo nihil fit«. A múlt semmi, a jelen értelmetlen. Ezért csak a jövőtől lehet determinizmust várni. Ám a jövő, a »lehetőségek felé rohanás«, az a lehető pont, ahol az »én« egzisztenciája mint az »être pour soi« egyszersmind »être en-soi« is<sup>31</sup>, végeredményben az örökké elérhetetlen szivárvánnyal azonosítható, mert az embernek mégis »a világban kell lennie, dolgoznia és meghalnia.«<sup>32</sup>

Sartre szabadságfogalma az »adott« és a »kell« metafizikai antinómiáiból nem tud kikeveredni. Ha a szabadság »adott«, »van« (a dolgon nem változtat, hogy a szabadság »adottja« az állandó angazsálódás folyamata!), akkor igénylése értelmetlen, s vele a kiinduló tétel is, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát, mert akkor az esszencia (a szabadság) már az egzisztenciában van. Ha pedig az egzisztencia mégis megelőzi az esszenciát, akkor, illetve ha az ember a szabadsággal lehetséges és az önprojekció az emberré válás lehetősége, akkor tehát az ember még nem szabad. Akkor a szabadság igénylés, feladat, »kell«, »még-nincs«. Ez még nem lenne baj, hiszen ez a tulajdonság a szabadság egyik lényeges karakterisztikuma, de ugyanezzel annak sincs lehetősége, hogy a szabadság legyen. Az el-lentmondást — *expressis verbis* (a néantizációval) — dialektikus egységnek nyilvánítani csupán formális megoldás. A szabadság csak metafizikai absztrakcióként jelenik meg, csupán a »valóság elvont mozzanataként«. (Hegel) Nos, az absztrakciók szükségesek, ám ha könnyű is a konkrét gyümölcsökből kiindulva kialakítani a »gyümölcs« fogalmát — ahogy Marx mondja —, visszatérni ismét a konkrét általánosig már nem egyszerű dolog. Sartre a visszatéréssel küzd. Nála az abszolút szabadság elvont fogalma, »van«-ja az abszolút szükségszerűségbe transzmutál. És ezzel a humanizmus és a humánus területét el is hagytuk. Az abszolút szabad választás és angazsáltság szükségszerűségének egyedüli lehetősége, amely az ember (az általános ember) ontológiai jegyév lett, végül az értékválasztást ösztönösnek deklarálja.<sup>33</sup> Ezzel megnyílt az út a freudi területek kutatására és a marxizmus pszichoanalitikus »megtermékenyítésére«. Ezen az úton azonban nem annyira Sartre, mind inkább Fromm haladt.

Sartre harca az elidegenült létezés ellen, melyben »a tevékenység társadalmi jellege... itt mint az egyénekkal szemben idegen, dologi valami jelenik meg... és a közömbös egyének egymással való összeütközéséből« (Marx), éppen azért, mert az egyed, pontosabban a befejezett pszichológiai szubjektivitás oldaláról rajtol, szinte megoldhatatlan nehézségekbe ütközik. Ezek a nehézségek nem az egyénből kiinduló antropológia, hanem az egyénből kiinduló ontológia miatt következnek be. Az ember két malomkő között őrlik; önmagának, de egyszersmind másoknak is létező. Ezért a »néantizáció« legnagyobb problémája az én és a mások (moi — l'altrui) viszonya, amely az osztályellentétek szintjén alul, vagy inkább kívül marad. A tudat intencionális tevékenységének »végtelenje« és az ilyen tevékenység eredménye gyanánt létrejövő »véges« egybefonódása sohasem jelenti a feloldódást. Az emberben mindig megvan a végetség és a végtelenség szükséglete. Emiatt bontja szét a metafizikai korlátait és emiatt keres magárahagyatottságának végtelenségében új arkhimédészi támpontokat. Interperszonális viszonyulásunkban így jön létre a »másra utaltságból« a »másik«, aki megsemmisít bennünket, aki lopja a szabadságunkat, aki a pokol (contrehomme) stb., de aki nélkül mégsem lehetünk. Magunkat csak a »másik« létezésén keresztül értelmezhetjük.

Sartre helyesen látja, hogy a tárgyiasulás az afirmáció feltétele, helyesen látja az elidegenült valóság történelmi pillanatának embertelen viszonyait, a »homo homini lupus« társadalmának rafinált, áruvá vált embereit, de a konfliktust öröknek tartja; primárisan pszichológiai és

nem primárisan szociális eredőjűnek állítja be. A javasolt megoldás — a szerelem irracionális egyesítő ereje — a misztikum felé hajlik.<sup>34</sup>

Fejlődésének második szakaszában Sartre óriási erőfeszítéseket tesz, hogy az emberi tevékenységet történelmileg meghatározottnak ismerje meg. Így kerül a marxizmus felé. A marxizmust »kiteljesíteni« kívánó »egzisztenciális ideológia« »emlékeztető« szerepét<sup>35</sup> azonban a »néatizáció« alapfogalmainak, különösen a fenomenológiai redukcióval megzárójelezett történelmi determinizmus problémakörének teljes túlhaladása nélkül nem valósíthatja meg. Az *Egzisztencializmus és marxizmus (A módszer kérdései)* c. munkában kiemeli, hogy elfogadja azt a marxista követelményt, miszerint az antropológiában egzisztálható igazságoknak keletkezniök kellett, s azokat totalizációvá kell tenni. Arra igyekszik, hogy az embert »saját termékeinek történelmi terméke« gyanánt fogja fel. Az ember történelmi jellegét abban látja, hogy praxisával állandóan redefiniálni tudja saját magát. Interiorizált viszonyait az elszenvedett és elidézett változásokon és azok interiorizálásán keresztül képes túlhaladni. Ez az ember olyan létező, mint mi vagyunk — mondja.<sup>36</sup> Ugyanekkor fejrója a marxizmusnak, hogy

»nélkülözni a mediáció bizonyos (empirikus, szociológiai, pszichoa-  
nalitikus stb. — B. F.) hierarchiáját, hogy az adott történelmi pillanatban egy adott osztályon és társadalmon belül a személyiséget és az annak termékeit termelő folyamatokat megérthesse.«<sup>37</sup>

Hogy Sartre praxisfogalmának elvont jellege, melyben például a forradalom, vagy a labdarúgó-mérkőzések elemzése közé egyenlőségeket tesz, s amely mind az egyén, mind a társadalmi viszonyok objektivációit »en general« tárgyalja stb., hova fejlődik, azt majd a jövő mutatja meg.

Kiemelve, hogy az ember nemcsak felismeri a szükségszerűséget, hanem maga is megteremti, és átélésével új, emberi értelmet ad a dolgoknak, Sartre szubtilis elemzését adja az emberi alkotótevékenység pszichológiai oldalának. A belsőleg átélt elidegenülést vizsgálva önismeretünk kiterjedéséhez járul hozzá. Azonban az elidegenülés konkrét jegyeit ontológiai jegyekké változtatva korunk elidegenült valóságát sub specie aeternitatis vizsgálva, az elidegenülést a személyiség alapjának tartja. Innen pedig szubjektív akcióval nincs kiút. Az »ember saját termékeinek terméke« kijelentés így tragikus zöngét kap. Az ember lényegében embertelen. A hiányosság (la rareté) világában embertelenül bánik másokkal, a szabadság csak terror gyanánt konstituálódik. Ezek az ember »ontológiai egzisztenciáléi«. Mindennek fényében a mondás, hogy

»állandóan lehetőségeink felé projektáljuk magunkat, hogy életünk ellentmondásaitól megmeneküljünk; azokat felfedezzük, s ez a felfedezés egy új társadalmi világot nyit meg számunkra, ahol az új ellentmondások új cselekedetekre serkentenek majd bennünket...«<sup>38</sup>

csupán annak a marxi tételnek konkrét igazolása, miszerint

»az ember életének elidegenültsége elidegenültség marad, s annál nagyobb, minél inkább tudatában vagyunk, mint olyannak.«<sup>39</sup>

Sartre ennek az elidegenültségnek valóban tudatában van.



## J E G Y Z E T E K

1. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Grill Károly Könyvkiadó, Budapest, 1907. 77.
2. V. ö.: MARTIN HEIDEGGER: *Holzwege*. Frankfurt/Main 1950. 238. LUKÁCS GYÖRGY: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1965. Heideggerről a 381—409. o., különösen a 385. o. 76. sz. idézete és interpretációja.
3. V. ö.: Uo. 295., 296., 297.
4. V. ö.: NIETZSCHE: *Zarathustra*, 189. Lényegében Marx álláspontja is ez, de az »élet és a tudomány más-más bázisának hazugságából« éppen Nietzschét cáfoló következtetésekre jut. V. ö.: MARX—ENGELS: *Rani radovi*. Kultura, Zagreb, 1961. (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 248—249.)
5. Uo.
6. Jenseits von Gut und Böse, 144. Idézve DANKO GRLIĆ: *Ko je Niče*. Vuk Karadžić, Beograd, 1969. 29—49. o. szerint.
7. Op. cit. Zur Genealogie der Moral, 83.
8. *Zarathustra*, 102.
9. Uo. A *felsőbbrendű ember* c. fejezet, 384—387. V. ö. még: NIETZSCHE; *Volja za moć* (Der Wille zur Macht). Kosmos, Beograd, 1937. § 298. § 332. § 1019.
10. HEIDEGGER (Holtwege—Nietzsches Wort Gott ist tot, 200—204.) szerint Nietzsche a metafizika foglya marad. Nihilizmusa nem a semmivé válást, hanem az elérhetelenedést fejezi ki. Az isten halála az érzékfeletti világ hatóerejének megszűnése, a platonizmusként értelmezett nyugati filozófia alkonya. »A metafizika az a törénéelmi térség, melyben az érzékfeletti világ sorssá lesz, az isten, ideák, erkölcsi törvény, az ész tekintélye, a haladás, a legtöbb ember boldogsága, a kultúra és a civilizáció erejének elfogyása és semmibe veszése.«
11. V. ö.: *Der Wille zur Macht*, § 289. § 957. § 1106. § 1019. D. GRLIĆ: *Ko je Niče*. 36—39.
12. V. ö. *Zarathustra: Az új bálványról* (65—66.), *Az ajándékozó erényről* (104.), *A tükröt hordó gyermek* (110.). VUKO PAVIČEVIĆ: *Odnos vrijednosti i stvarnosti u njemačkoj idealističkoj aksiologiji*. Kultura, Beograd, 1958; *Uvod u etiku*. Kultura, Beograd, 1962.
13. V. ö.: HEIDEGGER: I.m. 200.
14. V. ö.: MARX—ENGELS: *Rani radovi; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, (89., 95.) valamint a *Manuskripte sorával*, melyek az ember öntermeléséről, az ateizmus közvetítő szerepének megszűnéséről, a kommunizmusról mint a jövő »energetikai« elvéről stb. szólnak (251—252.).
15. *Zarathustra: A három változásról*. 29—31.
16. LUKÁCS GYÖRGY: *Az ész trónfosztása*. A 291., 287. sz. idézete.
17. D. GRLIĆ: I.m. 105.
18. LUKÁCS GYÖRGY: I.m. 274—275.
19. A fenomenológiai módszer és Husserl filozófiájának ismertetésétől eltekintünk. Magyar nyelvű részletes elemzését VAJDA MIHÁLY végezte el. V. ö.: VAJDA MIHÁLY: *Zárójelbe tett tudomány — A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatahoz*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. VAJDA MIHÁLY: *A mítosz és a ráció határárn*. Gondolat, Budapest, 1969.
20. V. ö.: V. PAVIČEVIĆ: I.m. 75., 80—81., 88—92. Idézi SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Halle, 1927. 3. kiad. 12., 268. és 272.
21. V. ö.: MAX SCHELER: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926. 461.
22. KARL MANNHEIM [*Ideológia i utopija (Ideologie und Utopie)*]. Nolit, Beograd, 1968. 19.] ez a totális ideológia fogalmával fejezte ki. Mannheim voluntarista aktivizmusa a pragmatizmus szemszögéből bírálja Scheler naturalizmusának (a társadalom alapját az ösztönök képezik) és a kultúra transzcendens voltának (az értékek, stb. függetlenek a realizálódástól és a realizától) dualista felfogását. Amíg Marx a praxis kategóriájával a megismerést és az értékelést egymással feltételezett egységnek tekinti, addig Scheler szukceszívítás-tételezése a kanti Sein-Sollen dualizmusán belül marad.
23. V. ö.: MAX SCHELER: *Die Wissenformen...*, 58—59., s nem azonosítja Kant »Bewusstsein überhaupt« absztrakciójával, a tudat, az emberi természet állandó, statikus voltával. V. PAVIČEVIĆ: I.m. 71.
24. V. ö. M. SCHELER: I.m. 297.
25. V. ö.: V. PAVIČEVIĆ: I.m. 75., 80—81. Idézi SCHELER: *Formalismus...*, 109.
26. V. ö.: V. PAVIČEVIĆ: I.m. 81. Idézi SCHELER: *Formalismus...* 273.
27. V. ö.: DANILO PEJOVIĆ: *Realni svijet — temelji ontologije Nicolaja Hartmana*. Nolit, Beograd, 1960. 188—189. V. PAVIČEVIĆ: I.m. 94—119.
28. DANILO PEJOVIĆ: I.m. 203.
29. MARX: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Dietz, Berlin, 1953. 387.
30. Uo. 75. V. ö. még: 440.

31. J. P. SARTRE: *Existencialism and Humanism*. London, 1957. 128.
32. Uo. 46.
33. Uo. 36.
34. A kiütkeresésnek ez a változata a marxizáló baloldali radikalizmusra, például Fromm és Marcuse munkásságára csakúgy jellemző, mint a marxizmustól teljesen elütő modern »ellenkultúrák« változataira. Theodore Roszak találóan jegyzi meg:  
 »Perhaps, after all, the age of ideology is passing, giving way to the age of mystagogy. An eclectic taste for mystic, occult and magical phenomena has been a marked characteristic of our postwar youth culture since days of the beatniks.«  
 THEODORE ROSZAK: *The Making of a Counter Culture — Reflection on the technocratic society and its youthful opposition*. Anchor Books, Doubleday & Co. Inc. Garden City, New York, 1969. Chap. IV. 125.
35. ZAN POL SARTRE: *Egzisztencializmus i marksizmus (Pitanja metode)* Nolit, Beograd, 1970. 151.
36. Uo. 145. és 151.
37. Uo. 54.
38. Uo. 54.
39. MARX—ENGELS: *Rani radovi*. Kultura, Zagreb, 1953. (Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844.) 245.

