

Losonczi Alpár*

Egy fejezet
a negativitás történetéből: vázlat**

Amikor a 19. században olyan jelentékeny tudósok, mint Auguste Comte vagy Émile Durkheim szóba hozták a társadalom fogalmát, akkor valamilyen *sui generis* jelentést értettek alatta, amely az eltűnt isteni lét pótlékeként került felszínre. A társadalom önreferenciális jellegű, hiszen minden társadalmi tény egy már létező *másik* társadalmi tényre utal: ennél fogva mindig az egymásra utaló társadalmi jelentések világában mozgunk.

Ez a pozitivistá gondolat azonban kiszűri az ellentmondásokat, és eleve lemond arról, hogy mélyre hatoljon a negativitás tárgykörében. Így a filozófia indíttatású szkepszis a társadalmasodás elemzésével szemben nem pusztán a társadalmat evidenciaként kezelő szociológiával szembeni gyanúperből adódik, hanem abból a tényből is ered, hogy elsikkad a *negativitással* való reflektált szembenézés. A negativitás jelentéshalmazai nyilván sokféle távlatot nyitnak meg, de itt elegendő lesz, ha egyszerűen leszögezzük, hogy a negativitás nélkül aligha férközhetünk hozzá a modernitás dinamikájához.

A negativitás hatalmát, *fúriáját* sok oldalról kárhozzatják manapság,¹ nem utolsósorban éppen a pozitivitást megjelenítő társadalom nevében: ennyiben mentenünk kell a klasszikus német filozófia eme örökségét. Nem Axel Honneth társadalomfilozófiája lebeg a szemünk előtt, amely a szociális fejlődésre helyezi a hangsúlyt, és különösképpen a „szociális patológiákra” figyel,² és nem Saint-Simon társadalomfilozófiáját vagy a konzerválásra törekvő (de Maistre) szerzőket szeretnénk figyelembe venni, *hanem a negativitás és a társadalom relációját kívánjuk firtatni.*

* A szerző az Újvidéki Egyetem oktatója; alpar@uns.ac.rs.

** A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvényesorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én.

¹ B. Noys: *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Theory*. Edinburgh, 2010.

² A. Honneth: *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*. In uő: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, 2007.

„A társadalom a mértéket méri a mérték kedvéért”³ – ez az állítás az első pillanatban hasonlóknak tűnik az autoreferenciális társadalom gondolatát valló, imént említett szerzők észjárásához. Ám ezt az állítást egy olyan filozófus mondja, akinek gondolatai, lévén, hogy a tántoríthatatlan negáció artikulációjára tesznek kísérletet, nem képzelhetők el a negáció és a társadalom viszonylatának taglalása nélkül.

Célszerű, ha először visszakanyarodunk egészen Rousseau-hoz. Ernst Cassirer lényegi megállapítása szerint ugyanis a társadalomfilozófia alapköveinek lerakását Jean-Jacques Rousseau-nak köszönhetjük.⁴ Valóban az ő segítségével rögzíthetünk egy számunkra fontos történetfilozófiai *düsszonanciát*: az ember virtuális állaga és történetileg kialakult, társadalomba terelt, a társadalom bilincseit magán viselő „ember” között *batalmas ellentmondás* feszül. A virtuális „jó” ember képzete ütközik a társadalmilag determinált ember jelentéseivel.

Emlékezünk, hogy Hegel mily meggyőzően mutatta meg a természettel fogva „jó” vagy „rossz” emberre utaló képzetek álságos mivoltát.⁵ Itt viszont alkalmunk nyílik arra, hogy az „eredendő emberi természet kérdéskörét” a *társadalmi jelentések kontextusában* vizsgáljuk, és egy pillanat erejéig sem fogjuk feledni, hogy a társadalom à Rousseau egy *töréspont, megtörés* révén bontakozik ki. Míg megannyi esetben az értelmezők azon fáradoznak, hogy számot adjanak a társadalom és a közösség szétválasztásáról,⁶ addig Rousseau segítségével a társadalmiság (*das Soziale, the social*) kapcsán a kritikai beállítottság felé nyithatunk. Ezen az ösvényen követi őt a hegeli dialektikát újragondoló, az e dialektikát „talpraállító” Karl Marx: nem a társadalomról, hanem a *társadalmasodás* hatalmáról kell értekezni. A társadalom ugyanis nem valamilyen adott, lekerékített entitás, mert állandóan kérdeznünk kell: *létezik-e az adott társadalom egyáltalán?*

Ugyanakkor a társadalomfilozófiát megannyi esetben vetik alá bírálatnak. Érvelésünk szempontjából nem elhanyagolható tény, hogy fontos kritikák a fenomenológia felől érkeznek. Hadd említsek egy mintaszerű elmarasztalást: Michel Henry, a teológiai nevezett fenomenológia fontos alakja, súlyos vádakat fogalmazott meg a társadalomfilozófia kapcsán. Henry, éppen az itt már említett Marx példájával élve, hangot ad azon meggyőződésének, hogy a társadalomra támaszkodó filozófiai eszmefuttatások üveglábakon állnak.⁷ (Tünetértékű, hogy Henry a társadalom mint hiposztázis bírálatával kritika alá vonta a dialektikát is, amely a modernitás

³ T. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M, 1966, 277.

⁴ E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*. Princeton, 1945.

⁵ Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Budapest, 2000, 270.

⁶ E. Cassirer: *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, 2009.

⁷ M. Henry: *Marx, Une Philosophie de la réalité*. Paris, 1976, 188.

különbé irányulásaiban összefonódik a negativitással: a dialektika, így a bírálat, mindig a totalitás és az egység támasza.) Az önaffektivitást előtérbe helyező filozófus egyenesen úgy vélekedik, hogy Marx csak akkor valóstotta meg az áttörést, amikor lemondott a társadalom filozófiai használatáról. A kritika itt a fiatal Marxhoz köthető vonatkozásokat veszi célba: a társadalom hiposztázisa, a társadalom mint egységes alany vagy személy tételezése nem fogadható el; ezzel szemben jut érvényre az egyén affektív élete mint a történelem abszolút előfeltétele.

Am a társadalomfilozófiát kemény bírálatok érik másutt is: Hannah Arendt a társadalom fogalmát kritizálva egyben a társadalomfilozófiát is bírálta, és e kérdéskör, még ha merőben másfajta jelentésekkel is, de folytatódik például Jacques Rancière esetében is: amikor a társadalmisággal a politika vonatkozásait vagy a kommunalitást állítják szembe, akkor a társadalomfilozófia fölött is pálcát törnek.⁸ Azt fontolgatják, hogy a társadalomfilozófiával valami menthetetlenül elvesz: gyengül a politika iránti érzékenység, és napvilágra jut a gazdasági viszonylatok fetiszizálása. A társadalom aránytalan hangsúlyozásával, mondják e bírálatok, túlhajtják a gazdaságilag közvetített fennmaradással való foglalatosskódást, és túlhangsúlyozzák az eszközszerű viszonylatok jelentőségét. A társadalom egyfajta *tül*determinált entitásként jelenik meg, a politika viszont éppen nem egyéb, mint a társadalom kereteinek szétfeszítése, ezt mondja például az itt szóba hozott Rancière. Egyszóval, az olyan kísérletek, mint amelyek Cornelius Castoriadishoz⁹ vagy újabban Frank Fischbach-hoz¹⁰ kapcsolódnak, inkább kivételeknek, mintsem szabálynak tekinthetők.

*

Elgondolhatja-e a fenomenológia a társadalom irreducibilitását?

A fenomenológia minden bizonnyal tiltakozna az olyan társadalomértelmezés ellen, amely predeterminált viszonylatokat juttat érvényre. Egy olyan filozófiai irányulásról van szó ugyanis, amely rendkívüli érzékenységet tanúsít a genezis formái iránt, és amely (mint az Maurice Merleau-Ponty esetében megfogalmazódik) ott tartózkodik, ahol a reflexió *születik*: ugyan ezen irányulás nyilván a társadalmat is a genezis szemszögéből veszi szemügyre. A társadalom, és itt már vitázunk az itt szóba hozott Henry-vel, valóban

⁸ J. Rancière: *Moments politiques. Interventions 1977–2009*. Paris, 2009, 160. Erről lásd F. Fischbach: Comment penser philosophiquement le social? *Cahiers philosophiques*, 2013, 132, 7–20.

⁹ C. Castoriadis: *The Imaginary Institution of Society*. MIT Press, 1987, 160.

¹⁰ F. Fischbach: *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris, 2009; S. Haber: Renouveau de la philosophie sociale? *Esprit*, 2012/3, 131–149.

nem Alanyiség, ám ez nem azt jelenti, hogy le kellene mondanunk arról, hogy a társadalmat, a modernitás e viszonylathálóját, olyan komplexitásként elemezzük, amely meghaladja a meghatározottságok szorításában élő egyéneket. Még a társadalmi nyomással szembeni ellenállás sem teljesen individuális,¹¹ még az önaffektív individualitásban is olyan objektív erők működnek, amelyek a társadalom dinamikájához kapcsolódnak. Az egésze összeálló társadalmasodás kapcsán adhatunk számot a modernitás integratív/dezintegratív tendenciáiról, a *társiatlan társiasság* formáiról, azokról a hatalmi összefüggésekről, amelyek e tendenciák és formák magvát adják. Egyszerűen, *pace* Henry, nem lehetséges kritikai távlatot képviselni a társadalmasodás elemzése nélkül. E szempont alapján vezethetjük le a gazdasági és kulturális vonatkozásokat.

A fenomenológia azokat a létrejövő *determinációkat kell hogy értelmezze, amelyek meghatározzák a társadalom dinamikáját.* Fel kell tennünk először az interszubjektivitás és a társadalmiság kérdését – választott gondolkodónk, Sartre kapcsán. Munkássága legalább egy részében a marxizmus és az egzisztencializmus ötvözésén fáradozott, és a társadalom kritikai, nem-pozitív fogalmát csiszolta. Szembesült a másság és a Másik kérdéskörével: gondolkodása (egyik) ihletőjének, Edmund Husserlnek híres (dialektikus) gondolata, miszerint sohasem férhetünk *közvetlenül* a Másikhoz, mert a Másik csak a közvetettség, azaz a hozzáférhetetlenség révén válik hozzáférhető,¹² számára is irányadó.

Egzisztencialista-fenomenológus társa, Merleau-Ponty, azt hányt Sartre szemére,¹³ hogy nála a társadalmiság üveglábon áll, filozófiája híján van a közötniség elemzésének, és csak a pluralitásban megnyilvánuló, alkalomadtán konfliktusokba sodródó szubjektivitásokat¹⁴ veszi figyelembe. Nincs jelen a testileg közvetített interszubjektivitás: Merleau-Ponty ugyancsak bírálja a Sartre-nál meglevő ontológiai dualitást, amely megakadályozza a társadalmiság fogalmához elengedhetetlen interszubjektivitás átgondolását.¹⁵

¹¹ Th. W. Adorno: Előadás a líráról és a társadalomról. In *A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Budapest, 1998, 53.

¹² E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [Husserliana XV], The Hague, 1973, 627.

¹³ J. Stewart (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, Illinois, 1998. A. Losonc: Two Conflicting Interpretations of Social Philosophy. *Filozofija I Društvo*, 2014, XXV (2), 56–76.

¹⁴ M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*. Paris, 1955, 142.

¹⁵ M. Merleau-Ponty: La querelle de l'existentialisme. In *Sens et non-sens*. Paris, 1996, 89. Próbálkoztam mindennek tárgyalásával: Losonc Alpár: *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, 2010.

Sartre valójában olyan ösvényeken (is) mozog, amelyeket Hegel¹⁶ határozott meg: különösképpen a szükséglet- és a vágyfilozófiára gondolok, amelyek nemcsak az interszubbektivitásra, hanem a társadalom normatív fogalmára is utalnak.¹⁷ *A lét és a semmit* fontos értelmezők bíralták, nem csupán Merleau-Ponty: Sartre filozófiája végletesen nominalisztikus (Adorno), elvonatkoztat a történelmi feltételektől: ennek következménye, hogy filozófiáját az abszolutizált, metafizikai szabadság felé vezeti (Marcuse); még Alain Badiou is, akinek gondolkodását igencsak befolyásolta Sartre argumentációja, a Lét és a Tudás szétválasztása, azt a megjegyzést fogalmazza meg, hogy a szabadság az egyéni tudatban gyökerezik: a kollektív politikai kísérletek, irányulások passzivitásra ítéltettek.¹⁸

A kritikák célba találnak. De szeretnék néhány korrekciót említeni.

Kezdjünk egy karakterisztikus idézettel: „Miközben megpróbálok megszabadulni a másik befolyásától, a másik is szabadulni próbál az enyémtől: miközben megpróbálok alávetni magamnak, ő is ugyanezt teszi. Itt egyáltalán nem egy önmagában-való-dologgal kapcsolatos egyirányú viszonyról van szó, hanem kölcsönös és változó viszonyról. Az alábbi leírásokat tehát a *konfliktus* perspektívájában kell tekintenünk. A konfliktus az eredendő értelme a másikért-létnek.”¹⁹ Sartre meghatározott homologikus szerkezetekből indul ki: ugyanazon struktúrák határoznak meg bennünket és másokat is, ugyanakkor mindez a *konfliktus* fényében történik. Nem felel meg a valóságnak, hogy itt nem sejk fel az interszubbektivitás, de a jelentések a *konfliktus perspektívájában értendők*. Egy aszimmetrikus interszubbektivitás bontakozik ki előttünk. (Hogy nem lehetséges kikerülni a tárgyi meghatározottságot, hogy az interszubbektivitás világában is tárggyá merevedünk, ez megtalálható *A dialektikus és kritikájában* is, vagyis nem Sartre fiatalkori eltévelyedését jegyezhetjük itt: „lehetetlen *létezni az emberek között anélkül*, hogy ne legyünk tárgyak, hogy ők ne legyenek tárgyak az én számomra [...] hogy az ő közvetítésükkel az én szubbektivitásom ne ragadja meg saját objektív valóságát mint az én emberi objektivitásának bensővé-tételét.”²⁰)

Merleau-Ponty persze csak reprezentatív módon, a vitatkozó/eltávolodó útitárs beállítottságával fejezte ki a gyakori vádat, miszerint Sartre megrekedt az atomizált-karteziánus egyedre vonatkoztatott kiindulópontban.

¹⁶ J. Butler: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York, 1999, 101–175. Persze *A lét és a semmi*-ben mindig látnunk kell a nem-hegeli vonatkozásokat is: V. de Coorebyter: *L'être et le néant, ou le roman de la matière. Les Temps Modernes*, 2012, No. 667, 6.

¹⁷ A normativitás kapcsán lásd Fischbach: i. m.

¹⁸ A. Badiou: *Petit panthéon portatif*. Paris, 2008, 26.

¹⁹ J. P. Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest, 2006, 435.

²⁰ J. P. Sartre: *Critique of Dialectical Reason*. Verso, 2004, 105.

Holott itt egy kritikai diagnózist kell látnunk, amely transzcendenciát igényel. Jellemző, hogy Sartre, miközben a fenomenológia teljesítményeivel ismerkedett a 20. század harmincas éveiben, nemcsak azért ünnepelte az intencionalitás problémáját, mert általa megszabadulunk az idealizmus évszázados terheitől, hanem azért is, mert általa képesek leszünk a szubjektivitások közötti szubjektivitás kérdéskörét felgöngyölíteni.²¹ Programatikus módon viszonyult a szolipszizmus meghaladásához: tünetértékű, hogy bírálta Husserlt, aki ugyan jelentékenyen hozzájárult a másság kérdésének kibontásához, ám csupán a tudás fogalmát állította fel hídként az „én” és a „másik” között.²²

Az egzisztencialista magány Sartre esetében nem szolipszista önmagunkra-vonatkoztatottság. Igaz, az interszubjektivitás intelligibilitása más-képp jön létre Merleau-Ponty-hoz képest. Ahol Merleau-Ponty a megfosztottságban létező egyedről ejt szót, ott Sartre az elsajátítás módozatairól beszél: „Ha a másik eredendő feltárlásából indulunk ki, amit a tekintet jelent, rá kell jönnünk, hogy saját megragadhatatlan másikért-létünket egy-fajta birtoklás formájában tapasztaljuk meg. A másik birtokol engem: a másik tekintete testemet annak mezeitelenségében formálja meg, szüli meg, faragja ki, hozza létre, úgy, ahogy az van, úgy látja, ahogy én soha nem fogom látni. A másik egy titoknak van a birtokában: annak a titoknak, hogy mi vagyok.”²³ A Másik ránk pillant, és ily módon elsajátítja létezésünk titkát. Nem gyakorolhatjuk a nézést anélkül, hogy ne legyünk tekintetek tárgya. Eksztázisra, azaz önmagunkhoz képest megvalósuló kívül-levésre vagyunk ítélve, eleve-eredendően ott vagyunk az interszubjektivitás világában, mert a másik nélkül nem érkezhetünk el önmagunkhoz. De Sartre nem takarékoskodik a szavakkal akkor, amikor a „Másik asszimilációjáról”, „felszipantásáról” ejt szót: az egység helyett az Én és a Másik közötti erőteljes hasadások, az elidegenítő tekintet formái jelennek meg: az „Én” a másik tekintetének *tárgya*.²⁴ „Én” mindig más tekintetének vagyok az objektuma. (Ezért is nem lehetséges, hogy itt megjelenjen a felszínen egy olyan gondolat, miszerint a Másik az oldalbordámból születik, hogy a kései Merleau-Ponty egy gondolatát idézzem). Mindenesetre, így alakul egy látáscentrikus interszubjektivitás filozófiája.

Ahol az itt említett Merleau-Ponty kommunális hovatarozásról beszél, ott Sartre eltolódásokról szól, ami ahhoz a konklúzióhoz vezet bennünket,

²¹ J. P. Sartre: Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: *L'intentionalité*. In *Situations I*, Paris, 1947, 34–36.

²² J. P. Sartre: *A lét és a semmi*, id. kiad.

²³ Uo.

²⁴ Vö. a szem és a tekintet közötti különbségekről: M. Jay: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, 1993.

hogy nem áll fenn az Én és a Másik egysége. Sartre-t nem lehetséges olyan mederbe terelni, ahol a módosított interszubjektivitás feloldja az alteritás kínját: nem csupán arról van szó, hogy önmagamhoz másokon keresztül érzekem, hanem ezáltal meg is tapasztalom a redukálhatatlan alteritást – amely nem oldja meg a létezésem problémáját, mert a másokban is hiányt találok. Az interszubjektivitás dialektikája felerősíti a szakadásokat, és előtérbe helyezi a szituált szabadság, egyáltalán a szabadság *közös* megvalósításának ambivalenciáját²⁵ (az aszimmetrikus interszubjektivitás különleges esetei a szexuális szférára vonatkoznak, mégpedig a szadizmusra és a mazochizmusra).

Sartre jellegzetes módon úgy szól a tudatról, mint „a világból való száműzetésről”, vagy a tudatot „*negatívításként*” értékeli, és ez az irányulás igencsak messze van Merleau-Ponty-tól. Az ember ugyan a világban létezik, de árat kell fizetnie ezért, azaz szabadsága paradoxálissá válik. Merleau-Ponty állításával ellentétben a sartre-i szabadság nem mondja fel a beágyazottságot, és még kevésbé szakad el a társadalmisághoz kapcsolódó kötelekektől.

Annak ellenére, hogy Sartre *A lét és a semmi*-ben ritkán szól a társadalomról (egy helyütt, ám inkább futólag, említi a „társadalmi történet”), Michael Theunissen a „társadalmi ontológia” keretén belül emlegeti.²⁶ Nem hagyhatjuk figyelmen kívül *A dialektikus ész kritikájának* egyik állítását, mely szerint az egzisztencializmus az egyén társadalmi vonatkozásrendszerait taglalja, minthogy a marxizmus gyengén teljesített e tekintetben – nyilván a heurisztikusnak mondott egzisztencialista módszer alkalmazásának ténye érvényes Sartre saját filozófiájára is. Valóban, a sartre-i filozófia különféle társadalmi kérdéskörökre nyit rá: „a rosszhiszeműség”, a tudat öntagadása, hogy csak példákat említsék.²⁷ Valójában a szóba hozott példák kitűnő bevezetést adnak az ideológiaelemzés számára. Ezért nem értek egyet azon nézetekkel, amelyek *A lét és a semmi* kapcsán megelégednek egy történelemfeletti elemzés jelzetével.²⁸ Dacára a ténynek, hogy feszültségek terhelik e művet, hogy nehézségeket tapasztalhatunk a magányos egyén és a társadalomban való létezés logikája között, mégiscsak felvillannak egy kritikai elmélet körvonalai, amelyek az „intézményesített reflexiót”²⁹ vagy a

²⁵ P. Cabestan: Une liberté infinie? In R. Barbaras (coord.): *Sartre, Désir et liberté*. Paris, 2005, 19–41.

²⁶ M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 230–240.

²⁷ J. P. Dupuy: Not to Know What One Knows: Some Paradoxes of Self-Deception. *Diogenes*, 1995, 169, 53–69. A pincér esetéről: R. Bernasconi: *How to Read Sartre*. London, 2006, 35. I. Hacking: *Historical Ontology*. London, 2002, 109. Ez az elemzés a szabályokkal való túlzasonosulás felé vezet bennünket.

²⁸ M. Langer: Sartre and Merleau-Ponty: A Reappraisal. In J. Stewart: i. m. 93–121, 98.

²⁹ J. O’Neill: Can Phenomenology be Critical? In *Sociology as a Skin Trade*. Harper Torschbooks, New York, Evanston, San Francisco, London, 1972, 231.

„multidimenzióális kritikát” (Waldenfels) előlegezik – mi inkább a „szituált kritikai reflexivitás” fogalmával íránk le a felsejlő lehetőséget.

Sartre a szabadság és a korlátozó feltételek antagonizmusát faggatja: figyelembe véve aényt, hogy az önválasztást különleges figyelemben részé-
síti, itt megfontolhatunk egy paradoxont: *önmagunk predestinációjának választását*. Ez nem a kontextuális determinációk semmibevételét jelenti, hanem a szabadság sajátos önreferencialitását.³⁰ A beágyazottság hiányát értsük itt kritikai jelzetként, amely éppen a társadalmi meghatározottság (a kapitalizmus) távlatában érthető (megfosztottság a beágyazottságtól). Minden elkötelezettség, hogy Sartre e sokat vitatott fogalmáról se feledkezzünk meg, ambivalens jellegű: egyszerre a szabadság afirmációja és korlátozása. A szabadság korlátozása nem külső mozzanat a szabadsághoz képest, mert a *korlátozás része a szabadságnak magának*. Ezért választom mindig önnön predestinációmát. Sartre a *kötődés és a kítaszítottság, a hovatartozás és az elszakadás dialektikájával küszködik* (és nem a primordiális kötődéssel foglalkozik, mint Merleau-Ponty). Nem véletlen, hogy *A lét és a semmi* kezdetén a *negativitás artikulációja* található, s ez döntően meghatározza a mű menetét. Hovatóvább, a kezdet kezdetén világossá válik, hogy a tagadás *primáris* jellegűnek bizonyul, hogy a negativitás a világhoz való viszony fundamentuma, tehát hogy *negatív alapként* létezik. Ahogy azt a tény is látnunk kell, hogy e tagadás nem az ítéletben felbukkanó tagadásból eredeztethető: fordítva, az ítéletben megmutatkozó tagadás az eredendő tagadásból adódik.

Nyilván *A lét és a semmitől* kezdődő és *A dialektikus ész kritikájához* vezető úton a sartre-i filozófia mély átalakulásokon ment keresztül: maga Sartre úgy érvelt, hogy *A lét és a semmi* egy burzsoá filozófus³¹ belső tapasztalatrendszerét írja le, ráadásul a tudat racionalista leírását célozta meg, de az irracionalizmusnál kötött ki. Mégis, roppant erős a kontinuitás.³² A későbbi társadalmi elkötelezettség, amely egyik oka annak, hogy Sartre ma nem „in”, lévén, hogy baloldali magatartását egy deduktív filozófia eltévelyedésének tekintik, igencsak támaszkodhat a korábbi alapvetésekre is. Hogyan is lehetne másképp annál a gondolkodónál, aki patetikusan beszél arról, hogy a szabadság egyet jelent a feltételek transzformációjával, és aki specifikus jelentést kölcsönöz a világ iránti felelősségnek, sőt, mi több, az utóbbi utalás ott van a kései műben is? Sartre, igaz, ambivalenciák gyűrűjében, egy „dia-

³⁰ Dupuy: i. m. 63.

³¹ Sartre önreflexivitásához tartozik a kispolgár értelmezése: J. P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*, id. kiad. 27.

³² F. Jameson: Sartre and History. In *Marxism and Form*. Princeton University Press, 1971, 206–306. Jameson szerint *A dialektikus ész kritikája* nem más, mint *A lét és a semmi* szupplementuma. Maga Sartre is sokszor utal a későbbi műben a korábbi alkotásra.

lektikus voluntarizmus”³³ mellett teszi le a voksát: legalábbis azt kell mondanunk, hogy megnyitja az ajtót egy kollektivisztikus önemancipáció gondolata előtt. Lehetőségről beszélek, nem másról: nehézségeket jegyezhetünk itt, akár a kései Sartre esetében is, hogy megragadjuk a kollektíve formált akaratot. Mégis, azt kell mondanom, hogy a kritikai ambíciójú társadalom-filozófiák nem engedhetik meg maguknak a fényűzést, hogy mellőzzék a sartre-i filozófia szolgálatait.

*

Mielőtt tovahaladnánk, még egyszer vessük össze a sartre-i mozgásrendet a Merleau-Ponty-féle reflexivitással. A világba beleszótt kohézió felülmúlja a tranzitorikus disszonanciákat, a Másik nem rivális, hanem azon ontológiai körforgás része, amelyet a világban való benne-lét jellemez: ezen vonatkozásokat fontolgatja a kései Merleau-Ponty. És, *contra* Sartre, itt az a tény nyer hangsúlyt, hogy mások látáshorizontja nélkül mi sem tudunk nézni/látni. A szubjektum kapcsán az intramundán aspektusok erősödnek fel, ontológiai folytonosság van a test és a világ között, amely minden ellentétnél erősebb, sőt, hogy Merleau-Ponty metaforikus megfogalmazásával éljünk, erősebb azon sebeknél, amelyeket a világ okoz nekünk.

Ezen erőfeszítések részei azon gondolkodásnak, amely arra irányul, hogy kidolgozzon egy olyan szubjektív fogalmat, amely egyszerre ágyazódik bele a függések rendszerébe és tartja fenn magának a kezdet, a meg-alapítás jogát. Merleau-Ponty filozófiája a konstituáló és a konstitutív mozzanatok sajátos cseréjén dolgozik a szubjektív kapcsán: a szubjektív teremtő/passzív mivolta áll gondolkodásának tengelyében, és mindez egy erős ontológiai konkordancia és szinergia keretein belül történik. Nem egyszerű a létrejövő viszonylatokat értékelni, de mondhatjuk, hogy az ember és a világ közötti szinkretizmus oly erős jelentésekkel veszi körül magát, hogy az „egész” fölérendeltséget élvez a „részekkel” szemben, egyenesen meghatározott vallási konnotációkat teremtve (olyan szöveghelyekre is rátalálhatunk, amelyek szerint az Én és a Másik nem egyebek, csak a misztériumszerű módon kibomló disszociáció formái).³⁴

Figyelemre méltó tény mármint, hogy mindezen megjegyzések ellenére Merleau-Ponty kései gondolkodásában ott ragyognak a *negativitás filozófiájának elemei*. A látható és a láthatatlan egy erőteljes fejezetet szentel a dialektiká-

³³ P. Hallward: Communisme de la volonté. In A. Badiou, S. Žižek (eds.): *L'idée du communisme*. Paris, 2010, 129–157. A. Badiou: La Volonté: Cours d'agrégation. www.entretiens.asso.fr/Badiou/02_03.2.htm, 13. 08. 18.

³⁴ A „corpus mysticum” fogalmáról Merleau-Ponty-nál: R. Visser: *Truth and Singularity*. Dordrecht/Boston/London, 1999, 212.

nak,³⁵ és tudunkra adja, hogy továbbra is a *dialektikus negativitás* eszmekincsével él. Nem véletlenszerű a negativitás megjelenése itt, Merleau-Ponty egyenesen azt állítja, hogy a dialektikusan megfogalmazott negativitás filozófiája által túlléphetünk a hagyományos filozófián, és kiléphetünk a kínzó zsákutcákból („ha a negatívot akként kezeljük, ami...”). Kitűnik, hogy mindaz, amit Merleau-Ponty szeretne megmutatni (prerexifív viszony a léttel, a Lét és a Semmi egybetartozása, az észlelésben megbúvó hit stb.) csak az „abszolút negativitás” segítségével érhető el.

A *negatív*ról továbbá azt olvassuk, hogy „megalapozó”: ennél nem is lehetne világosabban állítani a negativitás jelentőségét. Merleau-Ponty az ellen küzd, hogy bárki is rögzítse és tételszerű megnyilatkozásokra kényszerítse azon filozófiát, amely a negativitás nevében beszél: hiszen pontosan ez a tény jelentette a hagyományos gondolkodás tévútját, miszerint a negativitás rögzített, csupán átmeneti és megfegyelmzett kategóriává silányult. Nem kevésbé lényeges, hogy ott van a „hiperdialektika” kategóriája is, amelynek az a szerepe, hogy minősítsen és „rosszként” ítéljen el bizonyos dialektikaformákat. Hadd idézzek: „[...] az a gondolkodás, amelyet hiperdialektikának hívunk, képes megragadni az igazságot, mert korlátok nélkül képes szemlélni a kapcsolatok pluralitását, és azt, amit kétértelműségnek hívtunk.”³⁶

Hiperdialektika és negativitás: evidens tehát, hogy a kései Merleau-Ponty milyen hagyománykörben mozog. *De immáron a társadalmiság artikulációja nélkül*. Itt megszakad a jól kitapintható kapcsolat a társadalom és a negativitás között. Lehetséges-e kritikai társadalomfilozófia egy ilyen inkluzív ontológia és erős interszubbektivitás alapján, vagy kénytelenek vagyunk lemondani a társadalmat megcélzó kritikáról? Lehetőség nyílik-e az ilyen szinkretikus ontológia révén magyarázatot nyújtani olyan fenoménekre, mint a világtól való elidegenedés (Hannah Arendt) vagy a világtól való megfosztottság (*Entweltlichung*), amelyek a jelenlegi konstellációval kapcsolatos kritikai álláspontok felé vezetnek bennünket?³⁷ Nem azt fontolgatom, hogy az ontológiai érdeklődés *a priori* lezárna minden utat a kritikai megfontolások előtt, de azt igen, hogy lehetségesek-e kapcsok a töretlen interszubbektivitás Merleau-Ponty-féle elgondolása és a kritikai társadalomfilozófia között.

Sartre filozófiája, amennyiben legalábbis a negativitás és a társadalom viszonylatát fürkésszük, másképp alakult Merleau-Ponty filozófiájához képest: az alakulástörténetet *A dialektikus és kritikája* szemszögéből vizsgálom. Ezt az utat úgy írhatjuk le, mint a világban-való léttől a társadalomban való lét felé tartó mozgást. Mikel Dufrenne³⁸ kiélezi Merleau-Ponty-ja és

³⁵ M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Budapest, 2007, 65.

³⁶ I. m. 110.

³⁷ F. Fischbach: *La privation du monde*. Paris, 2011, 12.

³⁸ M. Dufrenne: *Sartre and Merleau-Ponty*. In J. Stewart: i. m. 279–289.

Sartre közötti viszonyt: az első a természeti világ artikulációja felé veszi az irányt, a második viszont a „társadalmi világ” építőköveivel él. Merleau-Ponty elhagyja a szocialitást annak érdekében, hogy megragadja az elsődleges esztétikai tapasztalatot, és az ezzel kapcsolatos ontológiai érzületet, Sartre esetében viszont a társadalomba bevont intelligibilitás jelentései tárulnak fel.

Felettebb fontos megjegyzések ezek. Mégis, élek egy korrekcióval e helyütt is. Kétségtelen ugyanis, hogy beszélhetünk a természeti és a társadalmi világ konfrontációjáról. Sartre fogalmi apparátusa olyan elemeket tartalmaz, mint totalizáció és detotalizáció, gyakorlati-inercia, praxis, projektum, ellen-célszerűség, és mindez oda van szögezve a társadalmasuláshoz. Mégis, nem felejtjük aényt, hogy ugyan egy antropológiai perspektívából, de Sartre különbséget tételez a társadalmi és a természeti világ között, méghozzá *a politikai gazdaságtan kulcsfogalma, a szűkösség révén*. Számunkra a szűkösség kidolgozott fogalma egy reflektált különbséget képvisel a társadalmi és a természeti világ között. Nem akkor szólunk pontosan, ha azt mondjuk, hogy a kései Sartre-nál eltűnik a természeti világ: *A dialektikus ész kritikája* lényegében a társadalmi és a természeti világ *különbségét* teszi a reflexió tárgyává. Igaz, maradtak homályos vonatkozások: vajon a szűkösség történelemfeletti fogalomként kerül-e felszínre, vagy csupán a kapitalizmus keretein belül tapasztalható, azaz a szűkösség csupán eredendően minőségi, társadalmilag-történelmileg közvetített kategóriaként jelenik-e meg?³⁹ Mert, ha jól olvassuk az említett művet, akkor látnunk kell azon közvetítési mechanizmusokat, amelyek fényt vetnek a szűkösség dinamikájára. Jellemző, hogy Sartre a gazdaság mozgásformáit, különösen a fogyasztást, az „intézmények” segítségével írja le⁴⁰ – Sartre-tól függetlenül, de a szűkösség *társadalmi* intézményéről szólhatunk.

Akárhogy is, Sartre filozófiája szocio-gazdasági keretre tesz szert akkor, amikor a „társadalmi intelligibilitást” elemzi, és ezzel bekapcsolódik a Hegel-Marx-féle jelentéskörökbe.⁴¹ Az ember a szükségletek helyeként és megvalósítójaként értelmeződik, és hiánylényként jelenik meg. A szűkösség segítségével egy olyan társadalomrajzot kapunk, amelynek lényege, hogy társadalmasult emberek társadalmasított dolgok segítségével érintkeznek egymással: a háttérben ott vannak a szubjektivitás és objektivitás finom analízisei, a szubjektivitás dologközvetített konfliktusai, amelyek voltaképpen mélyen belevésődnek a tárgyak/dolgok létezésébe. A másikkal való

³⁹ Vö. A. Losoncz: Coping the Interpretation of Crisis from the Spiritual Perspective. In *Handbook on Spirituality: Belief Systems, Societal Impact and Role*. Cleveland Stark, Dylan Bonner, 2012, 35–60.

⁴⁰ Sartre: *Critique of dialectical reason*, id. kiad. 106.

⁴¹ Erről lásd P. Chiodi: *Sartre and Marxism*. The Harvester Press, 1976, 39–58.

találkozás kapcsán kibomló traumatikus-aszimmetrikus interszubjektivitás itt is jelen van, de másfajta jelentésekre tesz szert *A lét és a semmi*-hez képest. Valójában a szűkösség nem egyéb, mint a szubjektivitás és az objektivitás közötti rövidzárlat: a szubjektivitás oldalán ott van a konfliktusterhelt kölcsönösség, ott találhatóak az összeütközések által meghatározott *gazdasági interszubjektivitás* formái, valamint a totalizáció folyamatai; az objektivitás oldalán ott van nemcsak az „inercia” mint ellenállás és akadály, hanem az artikulálhatatlan „valóság hatalma” is, amely rosszakaratúan lép fel az emberrel szemben (a tőke pl. kontra-finalitásként tételeződik). Így jutunk el egy komplex elemzéshez, amely az embereket és a dolgokat a *szociális intelligibilitás* jelentéskörébe vonja.

Sartre-t, tudjuk, bírálat érte Heidegger felől, miszerint filozófiája pusztán a metafizika újabb fejezetét jelenti: vajon filozófiája nem egyéb, mint a metafizikai szubjektivitás egy változata?⁴² Mert Sartre, miközben az antropológia és a praxis egybefűzésén fáradozik, normatív jelentésekkel kívánja felruházni az embert, emancipatorikus többletet vár az antropológiai kifejeletektől és a radikális humanizmustól, amely nem pártatlan az ember vonatkozásában.⁴³ Csakhogy Sartre közli velünk, hogy a szubjektivitás mindig az elszakadás/eltávolodás állapotában létezik a lényegiséghez képest, és nem naturalizálható. E gondolat ugyanis tiltja a metafizikával való szövetséget: *A dialektikus ész kritikája* egy befejezetlen mű, de a szubjektivitásban fogant elkötelezettség műve. A szűkösség említett elemzése nem véletlenszerűen összetákolt gondolatok halmaza, hanem reális jelentéskörnyezet ad az antropológiai szubjektivitás létezéséhez.

Merleau-Ponty azt állította, hogy a sartre-i ellentmondások a korrekció lehetősége nélkül jelennek meg,⁴⁴ és mértéktelen pesszimizmust sugallnak. Valóban: ott vannak Sartre-nál a félrecsúszások, a hibákkal terhelt megvalósulások, a félresikerült megnyilvánulások, tehát ott a *kudarv* ontológiája, méghozzá munkássága kezdeteitől fogva. Nincs másképp *A dialektikus ész kritikájában* sem. Az interszubjektivitás traumatikus formái, az objektivációkkal való küzdelem mély nyomokat hagynak: a társadalmi meghatározottságok világában létező emberi függésrendszerek szisztematikus módon elidegenedést és eldologiasodást teremtenek, hogy egy régebbi szótárral éljek. A dolgok és az emberek a csere viszonylataiban léteznek, de ne feledjük a helyettesítés vonatkozásait sem. Sartre ismételten visszatér a „Szám” fogalmához: nézzük meg azt az előszót, amelyben (nem először) Frantz Fanon kapcsán olyan lehetőségek ontológiai jelentőségét firtatja, mint hogy az élő emberek száma meghaladja a halottak számát (a „sokaság iszonya-

⁴² A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*. Paris, 1993, 39.

⁴³ A Sartre és Merleau-Ponty közötti különbségekről: A. Badiou: *La Siècle*. Paris, 2005, 178.

⁴⁴ *Sens et non-sens*, id. kiad., 86.

ta”).⁴⁵ Mindig ott van a másik ember létezésé kapcsán érzett kizökkentettségünk. Ám a szubjektív elkötelezettség, minden bíráló ellenére,⁴⁶ nem *ex nihilo* bontakozik ki és nem mindenható. Egy „pesszimiztikus”, a negativitás jelentéseit maga előtt görgető elkötelezettség tárul fel, meghozzá egy olyan (kapitalista) társadalomban, amelynek pályáit személytelen determinációk határozzák meg.

A kései Sartre valójában beteljesíti a korai Merleau-Ponty meghatározott tendenciáit. Sartre-nál a *dialektikus negativitás* éppen úgy a társadalomfilozófia rész-eleme, mint Merleau-Ponty-nál, de a „konkrét” pecsétjével ellátva. Sartre, először is, szisztematikusan rámutat a tényre, hogy a társadalom megragadásához nem elegendők az interszubjektív-diadikus relációk. A „harmadik” konstitutív jellegű: mert nem csupán interperszonális viszonylatokat látunk, és nemcsak az ember és a dolgok közötti relációkat rögzíthetünk, hanem egy szerkezeti tagolt társadalmi világot. A társadalom a diadikus viszonylatokon túl strukturálódik, a hármas szerkezetek világa. Ahol Merleau-Ponty a meghatározatlan számú tudat szükségességét irányozza elő, Sartre egy differenciált kollektivitás elemzését végzi el. Triadikus szerkezetéről beszél:

- a) szerialitás – külsődleges okok folytán létrejött csoport, amelynek keretén belül ott van a „passzív egység” és a kölcsönös helyettesítődés és közömbösség; Sartre elemzése itt Rousseau-t idézi: a szerialitás a mások dominanciáját és „a nép hatalomnélküliségét” (Badiou) fejezi ki;
- b) csoport – szétzilálja a szerialitást, és lehetővé teszi a belső okok révén létrejövő együttlétet: vannak közös mértékek;
- c) szervezet – ott a beavatás mozzanata és az infrastruktúra szabályozottsága.

Itt lehetőség nyílik a kollektivitás dinamikájának elemzésére. A szerialitás mélyen jelen van a kortárs kapitalizmusban, és ez Sartre kritikai kísérleteinek alapja.

Mindeközben ott van a dialektikus negativitás is. Maga a *praxis*, amelynek kidolgozásához Sartre sok reményt fűz, *negativitásként* határozódik meg: sőt, mi több, ő is tiltakozik, mint Merleau-Ponty, a dialektika „megállítása”, erőszakos paralízise ellen – a továbbgörgethető, mindig csak ideiglenesen állomásozó dialektika gondolata kritikai töltetet hordoz –, ezáltal a marxizmust bírálva.

*

⁴⁵ J. P. Sartre: Preface. In Frantz Fanon: *The Wretched of the Earth*. New York, Grow Press, 1963, 7. F. Jameson: *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1997, 363. A. Chari: Exceeding Recognition. *Sartre Studies International*, 2004, Vol. 10, 2, 110–122.

⁴⁶ Adorno: Elkötelezettség. In *A művészet és a művészetek*, id. kiad. 117.

Hogyan lehet felfedezni az affirmatívban rejlő negativitást?⁴⁷ Sartre része volt annak a miliónek, amely oly erős figyelmet tanúsított Alexander Kojève Hegel-előadásai iránt. Kojève híres/kultikus stúdiumaiban ott a negativitás széleskörű értelmezése, de esetében a negativitás történetfilozófiai kontextusban, a dinamizáló munka és termelés kapcsán kerül felszínre. Hegel frankfurti értelmezői (Adorno, Marcuse) nem erre gondoltak, számukra a negativitás a kapitalizmussal kapcsolatos transzcendenciára vonatkozott, Adorno számára a negativitás határozza meg magát a gondolkodást. Sartre műveiben a negativitás mindkét említett fogalma megjelenik, hovatovább a Fanonnal kapcsolatos okfejtések az erőszakban rejlő abszolút negativitás jelentéseinek adnak értelmet. Egy biztos: a negativitás csak a társadalom viszonylatrendszerében értelmezhető, ezt tanulhatjuk *A lét és a semmi* és *A dialektikus és kritikája* szerzőjétől.

⁴⁷ A fájdalom és a negativitás viszonyáról lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, id. kiad. 275.