

A mindennapi emberi viszonyok elidegenedése Sartre szerializációelméletében

Bene Adrián 

PhD, egyetemi docens (PTE BTK),
bene.adrian@pte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2025.1.3>

A tanulmány a marxizmus hatását vizsgálja Jean-Paul Sartre filozófiai munkásságában, különös tekintettel az egyén és a társadalom viszonyára, a közösségi társadalmi cselekvés lehetőségére. Az 1960-as években meghatározó elidegenedésszövegekre kapcsán vizsgáljuk Sartre egyszerre fenomenológiai ontológiai és marxi kiindulópontú társadalmi cselekvésmélettét mint a nyugati marxizmus kiemelkedő elméleti teljesítményét. A sartre-i „egzisztencialista marxizmus” szabadságfogalma már nem individuális módon értelmezi a saját élet feletti önrendelkezést, tervezést és értelemdadást, hanem a kölcsönös elismeréssel jellemezhető közösségi működés érdekli, ez lesz *A dialektikus ész kritikájának* legjelentősebb gondolata. A hagyományos marxista osztályharcelmélet helyét a mindennapi emberi viszonyok szerializációja és a csoport (mint átmeneti közösség) működése veszi át az elidegenedéssel és az emancipációt szolgáló forradalmi cselekvés lehetőségével kapcsolatban.

Kulcsszavak: Sartre, nyugati marxizmus, társadalomontológia, szerializáció, elidegenedés, csoport, közösség, kölcsönös elismerés

The Alienation of Everyday Human Relations in Sartre's Theory of Serialisation

This paper examines the influence of Marxism in the philosophical work of Jean-Paul Sartre, with particular reference to the relationship between the individual and society, and the possibility of communal social action. In the context of the discourse of alienation that dominated the 1960s, Sartre's theory of social action, with its phenomenological ontology and Marxist starting point, is examined as an outstanding theoretical achievement of Western Marxism. The concept of freedom in Sartre's existentialist Marxism no longer interprets self-determination, planning and meaning-making in one's own life in an individual way, but rather focuses on a communal functioning characterised by mutual recognition. This becomes the most significant idea of *The Critique of Dialectical Reason*. The traditional Marxist theory of class struggle is replaced by the serialisation of everyday human relations and the functioning of the group (as a temporary community) in relation to alienation and the possibility of revolutionary action for emancipation.

Keywords: Sartre, Western Marxism, Social Ontology, Serialization, Alienation, Group, Community, Mutual Recognition

Bevezető: Az elfelejtett '68-as Sartre

Sartre gondolkodói munkásságával kapcsolatban a második világháború utáni pályaszakasza kevésbé kanonizálódott a filozófiatörténet-írásban, mint *A lét és a semmi* fenomenológiai interszubjektivitás-elmélete, vagy a Sartre irodalmi munkásságával összekapcsolódó populáris egzisztencializmus (*Exisztencializmus*). Pedig a társadalmiság problémája felé forduló Sartre három évtizeden keresztül jelentős szerepet vállalt a francia és nemzetközi baloldali szellemi életben. Nagy hatású folyóiratának (*Les Temps modernes*) írásai, saját politikai publicisztikái és irodalomkritikai tevékenysége mellett filozófiai művei is az elidegenedés és az emancipáció témáit állítják középpontba. Az elidegenedés korabeli diskurzusában Sartre valószínűsíthetően az egyedi emberi minőség (egyéniesség) helyébe az áru mennyiségi csereértékét állító, az embert áruvá tevő modern kapitalista társadalmat bíráló Marx-művekre (*Gazdasági-filozófiai kéziratok, A politikai gazdaságtan bírálatához*) támaszkodik. Megjegyzendő, hogy mivel filológiaiilag nem igazolható a kapcsolat (Sartre a legritkább esetben hivatkozik az őt inspiráló szerzők konkrét műveire, szöveghelyeire), nem tudjuk, milyen mértékben merített az eredeti szövegekből, esetleg közvetítő művekből. Ennek a marxi hatásnak a meglétére utal azonban az is, ahogyan a sartre-i „egzisztencialista marxizmus” szabadságfogalma már nem individuális módon értelmezi a saját élet feletti önrendelkezést, a tervezést és az értelemadást, hanem a kölcsönös elismeréssel jellemezhető közösségi működés érdekli, ez lesz *A dialektikus ész kritikájának* is a legjelentősebb gondolata. Jellemző, hogy az akkor 63 éves Sartre aktívan támogatta az 1968-as „forradalmi” eseményeket,¹ 1970-től pedig még inkább aktív résztvevője volt a rendszerellenes (illegális) politikai megmozdulásoknak.² A Michèle Manceaux könyvéhez írt előszavának tanúsága szerint Sartre a francia maoista törekvésekben egyértelműen a saját, *A dialektikus ész kritikájában* kifejtett koncepcióját látta viszont, amelyben az elidegenedés csak a hierarchia nélküli csoport cselekvésközössége által számolható fel.³ A párizsi diáklázadás valóban a korabeli strukturalisták által bírált, háttérbe szorult Sartre egyes nézeteit látszott igazolni a társadalmi cselekvést és a történelem értelmét (mint közös értelemadási folyamatot) illetően; a kommunisták és a strukturalisták pedig hirtelen érdektelenné váltak a fiatalok szemében.⁴ Sartre-nak az 1968. május 20-án, az elfoglalt Sorbonne-on, hétezer egyetemista előtt mondott beszéde a szabadság és a szocializmus összeegyeztetéséről jól mutatja azt is,⁵ mennyire meghatározó hatása volt a fiatal, „humanista” Marxnak Sartre társadalomfilozófiai alapállására.

1 Scriven 1999, 63–79; Wolin 2010, 193.

2 Nagy 1980, 41; Drake 1997, 57–58.

3 Sartre 1972, 14. (Idézi Drake 1997, 57.)

4 Wolin 2010, 188, 193.

5 Drake 1997, 45.

Az alábbiakban ezt a szinte elfeledett társadalomfilozófiai koncepciót tekintjük át, annak genezise kapcsán a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* mellett kitérve Lukács György *Történelem és osztálytudat* című művének valószínűsíthető hatására is, amely ugyancsak hozzájárulhatott az elidegenedés és a szerialitás sartré-i megközelítéséhez, a totalitás és az elszigetelt tények, illetve a racionális kalkulus és az eldologiasodás vonatkozásában. A címben szereplő „mindennapi emberi viszonyok elidegenedése” megfogalmazás azt jelzi, hogy az elidegenedést nem a Sartre által *A lét és a semmi*-ben kifejtett fenomenológiai-ontológiai interszubjektivitás-elmélet dimenziójában vizsgáljuk (a másik szükség-szerűen elidegenítő tekintete, ebből eredően a tudatok közötti dominanciaharc), hanem a második pályaszakasz marxista megközelítése alapján, amelyben az elidegenedés a sorozatiság közömbösségében jelentkezik, a közös praxis, a közösség, a pozitív reciprocitás hiányaként. Ebben a keretben az egyén és a társadalom közötti közvetítést az emberi viszonyok összessége tölti be, ahogyan Juliette Simont is kiemeli.⁶

A Gazdasági-filozófiai kéziratok jelentősége

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* jelentőségével kapcsolatban érdemes felidéznünk Márkus György értékelését a fiatal Marxot felfedező „Marx-reneszánszsal” kapcsolatban.⁷ Az 1960-as évek „humanista marxizmusa”, amely középpontba állította az elidegenedés és a mindennapi élet kérdését, megkísérelte visszaadni a marxista hagyomány kritikai-emancipációs jelentését, szemben a Kelet-Európában dogmatikus uralmi eszközzé változott hivatalos marxista ideológiával.⁸ Témánk szempontjából a mű azért is megkerülhetetlen, mert – emeli ki Márkus – a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egésze az elidegenedés fogalma köré szerveződik. A marxi fogalom különböző aspektusai közül az 1960-as években nem a termelési viszonyok kritikája tűnt revelatívnak, hanem a szubjektív elidegenedéstapasztalat és annak interszubjektív vonatkozásai. A 20. századi elidegenedésdiskurzus szempontjából kiemelkedő jelentősége van annak, hogy a fiatal Marx hangsúlyozza, a kapitalizmusban a munkás nem csak terméktől és saját tevékenységétől (tehát önmagától mint dologtól) válik idegenné, hanem önmagától mint nembeli, szabad lénytől is.⁹ Ez egyben összekapcsolódik a mindennapi emberi viszonyok elidegenedésével. Marx hangsúlyozza: „A gyakorlati valóságos világban az önelidegenülés csak a más emberekhez való gyakorlati valóságos viszony által jelenhetik meg.”¹⁰ Ennek elemzése elsősorban Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*) hatására fontos filozófiai témája lett –

⁶ Simont 2020, 406.

⁷ Lásd Márkus 1990.

⁸ Márkus 1990, 824.

⁹ Marx 1977, 99.

¹⁰ Marx 1977, 43–44.

mások mellett – Heller Ágnesnek (*A mindennapi élet*), és Cornelius Castoriadisnak (*A társadalom mint képzeleti intézmény*) éppúgy, mint Sartre-nak. *A módszer kérdéseiben* Sartre a munkahelyi, a lakóhelyi és egyéb csoportok jelentőségét emeli ki;¹¹ *A dialektikus ész kritikájában* (*Critique de la raison dialectique*) az emberi viszonyok jelentőségét hangsúlyozva említi a család mellett a nyelv szerepét,¹² íróletrajzaiban pedig a családi viszonyok és értékrend meghatározó befolyását. (Baudelaire, Genet, Flaubert művészi eredetiségének magyarázataként a gyermekkori családi hatások személyiségformáló hatását állítja középpontba, vagyis az értékek, attitűdök, viselkedési minták interiorizációját.¹³) Különböző, a későbbiekben *A dialektikus ész kritikájával* kapcsolatban – vázlatosan – ismertetett okokból ebben a diskurzusban a késői Sartre jelentősége kevésbé elismert. Pedig a Sartre által is elemzett mindennapi élet, a megélt tapasztalat, a személyes viszonyok és a nyelv kérdései szervesen kapcsolódnak a *praxis*, társadalmiság és a társadalmi cselekvés lehetőségeinek problémáihoz.

A mindennapi emberi viszonyok témája is először a *Kéziratokban* jelenik meg az elidegenedéssel kapcsolatban. Marx mutat rá, hogy „az elidegenült munka viszonyában mindegyik ember a másikat ama mérce és viszony szerint tekinti, amelyben ő maga mint munkás leledzik”.¹⁴ Az elidegenedés által az élet nem szabad önkitaljesítésként, hanem csupán mint a létezés, az önfenntartás eszköze jelenik meg, és a másik embert is az egyéni költség-haszon logika mentén, a *homo oeconomicus* kapitalista emberképét elfogadva, dolognak, árunak, eszköznek vagyunk hajlamosak tekinteni. Erre vonatkozik Marx megfogalmazása, miszerint: „A termelés az embert nemcsak áruként termeli, az ember-áruként, az embert az áru meghatározottságában, hanem e meghatározottságnak megfelelően mind szellemileg, mind testileg elembertelenedett lényként termeli.”¹⁵ Ez egybecseng – a Marx korai, kéziratos írásait ekkor még nem ismerő – Lukács György *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című írásának¹⁶ gondolatmenetével (erre az alábbiakban még visszatérünk), amelynek alaptétele szerint az áruforma a társadalom konstitutív formája, mivel átjárja a modern társadalom „életének valamennyi megnyilvánulását”.¹⁷ A *Kéziratokhoz* hasonlóan Lukácsnál is hangsúlyos az eldologiasodás (mint külsővé-idegenné válás)¹⁸ szubjektív dimenziója: „az ember tevékenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz [...] mint

11 Sartre 1976, 162–163.

12 Sartre 1960, 180–181.

13 Lásd Sartre 1947; Sartre 1952; Sartre 1971.

14 Marx 1977, 43.

15 Marx 1977, 48.

16 Lukács 1971, lásd különösen: 319–349.

17 Lukács 1971, 322.

18 Lukács eldologiasodásfogalma itt teljes összhangban van a *Kéziratok* gondolatmenetével (ahol a dolog kifejezés szerepel ugyan, bár az önelidegenülés a központi terminus), amennyiben a dolgokká válást ugyanúgy határozza meg, mint a fiatal Marx az elidegenülést: „kerül szembe az emberrel saját tevékenysége, saját munkája, mint valami objektív, valami tőle függetlenül létező, rajta embertől idegen öntörvényűséggel uralkodó dolog”. (Lukács 1971, 324.)

a szükségletek kielégítésének valamely árudologgá vált tárgya”.¹⁹ Ez *A dialektikus ész kritikájában* már Sartre-nál is evidenciaként jelenik meg: a kapitalizmus lényegi jellemzőjeként említi a munka áruvá válását és az ember eldologiasodását,²⁰ a polgári társadalom szabadságjogainak reciprocitása kapcsán pedig használja mind az elidegenedés (*aliénation*), mind az eltárgyasulás (*réification*) kifejezéseket.²¹ (Azonban, mint látni fogjuk, a sorozatiságban megjelenő elidegenedés nem az árufetisizmus gondolatához kapcsolódik a műben, hanem az anyagi, a gyakorlati-tehetetlen hatalmához.)

Megemlítendő itt *A német ideológia* is, amely az elidegenedést a társadalmi totalitás felől közelíti meg, de az egyéni megélt tapasztalaton keresztül – ahogyan részben a *Kéziratok* is –, amiként erre Márkus felhívja a figyelmet.²² A sartre-i koncepció szempontjából lényeges elem itt és az elidegenedés későbbi marxi meghatározásaiban, hogy az az önkéntes együttműködés hiányaként,²³ illetve az egyes embernek a közös tevékenységben is elszigetelt léteként jelenik meg.²⁴ (Pontosan ezt fejezi ki Sartre-nál majd a sorozatiság.) Az elidegenedés a közösség, a közösségi szolidaritás hiánya, illetve annak megélése – amelynek a kapitalizmusban a munkától való elidegenedés csak az egyik aspektusa, bár Marx figyelmének középpontjában ez áll. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban* pedig az emberi kapcsolatokat is átható piaci viszonyok homogenizáló, elszemélytelenítő hatását hangsúlyozza Marx az individualizáció kapcsán.²⁵ A helyi közösségek felbomlásával elszigetelt egyének maradnak, akiket a tőke uralma alávet, kiszolgáltatottá tesz, felhasznál és kizsákmányol. Ezzel cseng egybe, hogy Sartre számára a társadalmi cselekvőképesség helyreállítása, a közös (forradalmi) cselekvés elképzelhetetlen a közösségi szolidaritás – igaz, szerinte csak időlegesen lehetséges – helyreállítása nélkül. Sartre-nál a kritika célpontja nem csupán a kapitalista gazdasági rendszer, hanem az atomizált, szerializált tömegtársadalom, amelyet áthat az elidegenedés. Ezzel állítja szembe a fuzionáló csoport közös cselekvését és hierarchia nélkülségét, amelynek ideális példája az elnyomás ellen küzdő forradalmi csoport. T. Storm Heter ezt egyenesen anarchista programnak tekinti.²⁶ Sartre számára minden politikai hatalom (a vezetői autoritás értelmében) szükségszerűen elidegenítő, a csoport szintjén is, emeli ki Thomas R. Flynn is.²⁷ Michael Theunissen fenomeológiai megközelítésében az ilyen csoportban a kölcsönös elismerés áll szemben az elidegenedéssel, mivel létrejöttének és működésének alapja a pozitív reciprocitás.²⁸

19 Lukács 1971, 325.

20 Sartre 1960, 190.

21 Sartre 1960, 191.

22 Márkus 1990, 828–829.

23 Marx – Engels 1976, 35.

24 Marx 1978, 312.

25 Marx 1984, 75.

26 Heter 2020, 533–534.

27 Flynn 1979, 167.

28 Theunissen 1984, 248.

Történelem és osztálytudat

Kétségtelen, hogy a nyugati, „humanista” marxizmus képviselőinek legfontosabb 20. századi forrása Lukács György *Történelem és osztálytudata*, nem kivétel ez alól marxista korszakában Sartre sem. Emlékeztetőül, a mű (pontosabban az „Eldologiasodás és a proletariátus tudata” fejezet) egyik középponti fogalma a totalitás, amellyel szemben áll a racionális kalkulációhoz kapcsolódó izolált munkás, az eldologiasodás társadalmi logikájában. Ennek a fogalmi kapcsolatrendszernek az alapjául egyrészt a pozitivizmus bírálata szolgál (izolált tények), másrészt az áruforma marxi kritikája. Fontos eleme a koncepciónak az áruformával járó formális egyenlőség kritikája, amely a minőségi különbségeket a cserélhetőség érdekében mennyiségi szempontból teszi egyenértékűvé,²⁹ beleértve a munkaerjét áruba bocsátó, a munkafolyamatban izolálttá vált munkást.³⁰ Lukács a racionálisan kalkulált, „absztrakt, egyenlő, összehasonlítható” munkaidő példáján mutatja be, hogyan áll ez szemben a munkással mint „kész és zárt objektivitás”, és járul hozzá ahhoz, hogy a munkás lelkébe behatoljon a mechanizálódás, azt eredményezve, hogy saját képességeire is dologként fog tekinteni.³¹ A *Kéziratokban* Marx az (ön)elidegenülés kapcsán ugyanezt a jelenséget járta körül, a nembeliség³² és a természet³³ fogalmaival. Lukács a termelési folyamat mechanizálódása kapcsán beszél a munka szubjektumainak korábbi közösségét (közvetlen-szerves összetartozását) leromboló munkáról. „A termelés mechanizálódása absztrakt atomokká teszi őket” – kifejezve az egész kapitalista társadalom szerkezeti elvét.³⁴ Így jutunk el az emberi viszonyok eldologiasodásához: a kapitalizmus „az ő, az emberi viszonyokat leplezetlenebbül megmutató kapcsolatokat racionalizáltan eldologiasítottakkal” helyettesíti, a kalkulálhatóság elve az élet egészét átjárja.³⁵ Az „izoláltság és atomizáltság” valójában a rendszer teljes integráltságából ered („a társadalom valamennyi tagjának sorsát egységes törvények irányítják”),³⁶ amely az általános eldologiasodáson nyugszik. A kalkuláció kapcsán Lukács Max Webernek a racionális kalkulálhatóság központi szerepéről kifejtett koncepcióját marxizálja, hosszasan idézve mesterét.³⁷ Számunkra itt most a gondolatmenet azon része az elsődleges, amely szerint a tudatformává vált áruviszony és eldologiasodás (jogi kifejezésekkel: birtoklás és elidegenítés viszonyrendszere) szükségszerűen áthatja a mindennapi emberi viszonyokat a társadalomban: „nincs ember

29 Ezzel kapcsolatban Lukács *A tőke* első kötetére hivatkozik (Marx 1978, 322–323), lásd Lukács 1971, 329.

30 Lukács 1971, 325.

31 Lukács 1971, 326.

32 Marx 1977, 99.

33 Marx 1977, 100.

34 Lukács 1971, 330.

35 Lukács 1971, 331.

36 Lukács 1971, 332.

37 Lukács 1971, 337–338.

és ember közötti viszonyoknak egyetlen olyan formája [...] sem, amely ne lenne egyre fokozottabb mértékben alárendelve ennek a tárgyiség-formának”.³⁸

Lukács tétele szerint a kalkulálhatóság racionalitásában elemekre bontás történik, amely eltakarja a totalitást. Hasonlóképpen, Sartre *A dialektikus ész kritikájában* ezzel a pozitivistá „analitikus észszel” állítja szembe a holisztikus szemléletet, a (megcélzott) totalitásból kiinduló „dialektikus ész”. Lukács kifejti, hogy a tudományban ez a folyamat olyan formában megy végbe, hogy a specializáció eredményeként egy-egy tudományág „speciális résztörvények formálisan lezárt rendszerévé válik, amelynek számára a saját körén kívül eső világ s ezzel együtt elsősorban a megismerendő anyag *saját, konkrét valóságsszubsztátuma* módszerbelileg és elvileg *megérthetetlennek* számít”.³⁹ A totalitás szem elől tévesztése (amelyre már Rosa Luxemburg felhívta a figyelmet a gazdasági élet totalitásával és a közgazdaságtan tudományos fejlődésével kapcsolatban) a beállítottág eldologiasodásából fakad⁴⁰ – fogalmazza meg Lukács marxizált formában a szellemtudományos megközelítés pozitívizmuskritikáját. A „tudat eldologiasodott struktúrájának” hasonlóak a következményei a modern európai filozófiára nézve, ahogyan ezt Lukács „A polgári gondolkodás antinómiái” című fejezetben elemzi.

A totalitás mint értelemegész és az elszigetelt részek szembeállítására Sartre szerializációelméletében is megjelenik, gondolkodásának pedig alapmotívuma a praxisnak (a korábbi egzisztencialista megfogalmazásban: a tervnek) az értelemkonstruáló jellege, amelyet a „totalizáció” (mint alakulásban lévő folyamat) és a „detotalizált totalitás” középponti fogalmai fejeznek ki *A dialektikus ész kritikájában*. A totalizáció Sartre – részben egzisztencialista, részben hegelianus – kiindulópontja szerint az egyénekben, minden emberben meglévő képesség: a fennálló (mint anyagilag meghatározott totalitás) ellentmondásainak tagadása (detotalizációja) egy jövőbeli totalitás nevében.⁴¹ Sartre erre, az egyénekben, az egyéni praxisban meglévő dialektikus észre alapozza a történelem dialektikáját és intelligibilitását.⁴²

Tegyük hozzá, a *Történelem és osztálytudat* más „nyugati”, „humanista” marxisták mellett Sartre számára is meghatározó, ő azonban – sok francia kortársával ellentétben – Max Weber munkásságát is ismerte. Ennek egyik jele, hogy az 1956-os magyar forradalom tanulságait elemző *Fantôme de Staline*-ban a párt helyett a csoport kerül előtérbe, a bürokrácia és a hierarchia kapcsán pedig szó esik a racionális kalkulusról is.⁴³ Az ezt követően, 1957-ben írt *A módszer kérdéseiben* pedig a korabeli marxizmus számára elfogadhatatlan módon az egyéni cselekvésből és annak mozgatórugóiból indul ki, hasonlóan

38 Lukács 1971, 344.

39 Lukács 1971, 350. (Kiemelés az eredetiben.)

40 Lukács 1971, 354.

41 Sartre 1960, 165–166.

42 Sartre 1960, 165.

43 Sartre 1965, 224.

Weber megértő szociológiájának módszeréhez.⁴⁴ *A dialektikus ész kritikájában* az osztály helyett már egyértelműen a csoport a forradalmi praxis hordozója, ennek leírásában pedig könnyen felismerhető párhuzamokat találunk a Weber által leírt egyesület működésével, különösen az egység fenntartására szolgáló kényszerítő eljárások tekintetében.⁴⁵ Az osztályhelyzet már nem kielégítő magyarázata a társadalmi cselekvésnek: „A csoport ad hatalmat és eredményességet az egyéneknek, akiket ő alkotott, akik őt alkották” – fogalmazza meg Sartre.⁴⁶ Az atomizált egyének elszigetelt, sorozati társadalmi létmódjával szemben egyedül az egyenlőségen és kölcsönös elismerésen nyugvó, közösségként működő csoport cselekvése adhat reményt a társadalom megváltoztatására.

Ember és természet

A dialektikus ész kritikájának ontológiai kiindulópontja az ember és az anyag, az ember és a természet kapcsolatának tisztázása. Ebben Sartre gondolatmenete ugyancsak párhuzamot mutat Marxéval, aki a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* többször visszatér a természet kérdésre a nembeliség és az elidegenedés kapcsán. Marx az ember nembeliségét az egyetemességgel és szabadsággal kapcsolja össze („magához mint *egyetemest*, ennél fogva szabad lényhez viszonyul”),⁴⁷ egyetemessége pedig úgy jelenik meg, hogy „az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi”.⁴⁸ Az elidegenült munka úgy idegeníti el a természettől (és saját élettevékenységétől, vagyis a természettel való kölcsönhatástól) az embert, hogy a „*nembeli életet* számára az egyéni élet részévé teszi”.⁴⁹ Marx számára a termelő élet mint nembeli élet egy szükséglet kielégítésének, a létfenntartásnak az eszköze.⁵⁰ Az elidegenült munka hatása az, hogy az ember ezt a nembei lényegét „eszközzé teszi *existenciája* számára”.⁵¹ Sartre elemzése *A dialektikus ész kritikájában* a szervetlen anyag passzivitásának (inerciájának), valamint az ember tervező és cselekvő képességének (detotalizáció és totalizáció), a faktikusan adott meghaladásának a dialektikus viszonyáról több pontot is párhuzamba állítható a fentiekkel. Sartre a szükséglet (*besoin*) kapcsán így ír erről:

Amint az emberi terv keresztezi a minket körülvevő világot a saját célja (a [szükségletben megjelenő hiány által] tagadott élő szervezet fenntartása) irányában, egységesíti az eszköz-

⁴⁴ Weber 1987, 41–46.

⁴⁵ Weber 1987, 76.

⁴⁶ Sartre 1976, 229.

⁴⁷ Marx 1977, 99. (Kiemelés az eredetiben.) Valamint a tudatossággal: „a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege”. (Marx 1977, 101.)

⁴⁸ Marx 1977, 100. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁹ Marx 1977, 100. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁰ Marx 1977, 101.

⁵¹ Marx 1977, 101. (Kiemelés az eredetiben.)

szerűség őt körülvevő mezőjét, hogy egy olyan totalitást csináljon belőle, amely belsőleg szolgálja azokat az egyedi tárgyakat, amelyeknek segíteniük kell a feladatában; vagyis a környező világ gyakorlatilag az erőforrások és az eszközök egységeként konstituálódik; de mivel az eszközök egysége nem egyéb, mint a cél, és ez a cél a veszélyben lévő organikus totalitást reprezentálja, itt ragadhatjuk meg *először* „az anyag két állapotának” új, fordított viszonyát: a tehetetlen sokféleség totalitássá válik, hogy a cél mint eszközszerűség mező által egyesítve legyen, [így] maga lesz a passzivitásba hullott cél. Ez azonban távolról sem tagadja létrejött totalitás jellegét, hanem támogatja azt. Az élő szervezetben a belsődleges kapcsolatok helyreállítják a külsődlegeseket; az eszközszerűség mezője éppen ellenkezőleg: a belső egységesítő kapocs alátámasztja a külső sokaságot, és az a *praxis*, amely a kitűzött céltől függően szüntelenül átalakítja a külső rendet egy mély egység alapján.⁵²

Az ember nembelisége kapcsán Marx a hangsúlyt a tárgyi világ megmunkálására helyezi, amely nem feltétlenül a fizikai szükségletek kielégítését szolgálja, ezért az elidegenült munka „az állattal szembeni előnyt azzá a hátránnyá változtatja át, hogy szervesetlen testét, a természetet elvonják tőle”.⁵³ Gondolatmenetében a szabad öntevékenységtől és a természetből való elidegenedésnek az eredménye az embernek embertől való elidegenedése: „Mikor az ember önmagával áll szemben, akkor a *másik* ember áll vele szemben.”⁵⁴ Ennek (illetve, a magántulajdonnak)⁵⁵ a következményeként az ember – ahogyan a másik ember is – önmaga számára idegen tárggyá, eszközzé válik, amelyhez csak a használat, a birtoklás, a bírás módján tudunk viszonyulni.⁵⁶

A természethez való emberi viszony tehát egyrészt a (közvetlen létfenntartási) szükséglet, másrészt az átalakítás, a munka, amely nem feltétlenül a létfenntartást szolgálja, hanem fontos eleme az önmegvalósítás, nembeliségünk kibontakoztatása, vagyis Sartre művének központi fogalma értelmében: totalizáció.⁵⁷ Míg Marx az utóbbira helyezi a hangsúlyt, Sartre gondolatmenetének logikai kiindulópontja *A dialektikus ész kritikájában* a természet és az ember kölcsönhatásában a szükséglet⁵⁸ és ezzel kapcsolatban a szűkösség közgazdaságtani dogmájának hangsúlyozása (amely rivalizálást eredményez).⁵⁹ Tehát, ahogyan Fehér M. István hangsúlyozza: „A szűkösség indítja be az eldologiasodás

52 Sartre 1960, 171–172. (Kiemelés az eredetiben.) A továbbiakban a magyarul meg nem jelent szövegrészek saját fordításomban szerepelnek.

53 Marx 1977, 102.

54 Marx 1977, 103. (Kiemelés az eredetiben.)

55 Marx 1977, 138.

56 Marx 1977, 137–138.

57 Fehér M. 1980, 101.

58 Sartre 1960, 166. Sartre dialektikus modelljében a szükséglet jelenti az első totalizációt a szerves és a szerves közötti ellentmondásból kiindulva: „A szükséglet a tagadás tagadása olyan mértékben, amennyire hiányként jelenik az élő szervezet belsejében, és pozitivitás, amennyiben a szerves totalitás révén fennmarad hajlamos megőrizni a maga valójában.”

59 Sartre 1960, 201–207.

összetett folyamatát: kölcsönösségi viszonyait az egyének pusztán külsődlegességgé élik meg; leküzdésének projektuma hozza létre a természetet az ember által és az ember a természet által.”⁶⁰ A természet átalakítása kapcsán pedig a kontrafinalitást, vagyis a céllal ellentétes, tehát a cselekedetet a következmény révén a cselekvőtől elidegenítő hatások jelentőségét emeli ki.⁶¹ Sartre a történelmi materializmusra hivatkozva olyan materialista praxisfilozófiát dolgoz ki, amely sok szempontból saját fenomenológiai egzisztencializmusának marxizáló újrafogalmazása (Henri Lefebvre regresszív-progresszív módszeréből kiindulva), amellyel meg kívánja újítani, valóban dialektikussá tenni a marxizmus mechanikus, egyoldalú anyagi meghatározottságot tételező materializmusát.⁶² Számunkra itt lényegesebb, hogy az inercia (a „gyakorlati-tehetetlen”) fogalmán keresztül művében összekapcsolja az anyagi természethez (a faktikusan adott szituációhoz, a gyakorlati-tehetetlenhez) való viszonyt és a társadalmi működésmódoknak az ontológiai leírását, a sorozatiság fogalmán keresztül.⁶³ Természet és ember dialektikus kapcsolatának kiindulópontja tehát Sartre-nál a szűkösség, és ez valóban Hobbes elméletét idézi az emberi együttélés alapvetően konfliktusos jellegéről, a kölcsönös fenyegetésről, ahogyan azonban Fredric Jameson rámutat, Sartre a versengés mellett a kölcsönösség pozitív formáit is kiemeli: a nagylelkűséget és az együttműködést.⁶⁴ Mert Sartre ugyan az egyéni cselekvés mozgatórugói felől közelíti a társadalmi cselekvés lehetőségéhez, ám ez a módszertani individualizmus nem jelenti a társadalmi meghatározottságok és az egyéni cselekvésekből felépülő kollektív praxis tagadását, sőt a közösségi (forradalmi) cselekvés lehetőségét kutatja. Sartre elméletében ez a fuzionáló csoport közös praxisában, annak időleges szolidaritásában valósul meg, köszönhetően a csoportegységben meglévő közvetett reciprocitásnak, amely révén mindenki középpontnak érezheti magát. Ennek ellentéte pedig az emberek közötti elidegenedés, amely a gyakorlatai-tehetetlen uralma, a külsődlegesség, a passzivitás, a (praxis)közösség hiánya. Jameson emlékeztet rá, hogy Sartre számára ennek egyértelmű az etikai felhangja (közösség *versus* közömbösség, középserűség), ez a szembeállítás pedig emlékeztet arra, ahogyan Tönnies állította szembe a közösséget (*Gemeinschaft*) és a társadalmat (*Gesellschaft*).⁶⁵ Itt egy másik valószínűsíthető hatásra hívjuk fel a figyelmet: a – részben a fiatal Hegel jénai korszakának gondolatait közvetítő – *Gazdasági-filozófiai kéziratok* szöveghelyeire elidegenülésről, egyénről, nembeliségről, társadalmiságról, közösségről, elismerésről, emberi méltóságról.

60 Fehér M. 1980, 103.

61 Sartre 1960, 208–209, 274.

62 Sartre 1960, 115.

63 Fehér M. 1980, 105.

64 Jameson 2004, xix.

65 Jameson 2004, xxvi.

Egyén és közösség

Sartre számára az 1950-e évektől kezdődően egyre fontosabbá vált a társadalmiság, a közösség, a szolidaritás problémája, ahogyan ez *A dialektikus ész kritikájában* is megjelenik a fuzionáló csoport mint közösség kapcsán, amelynek alapja a kölcsönös elismerés és a szolidaritás. A hegeli elismerselméleti tradíció hatása már az etikai szempontú *Cahier pour une morale*-ban is érzékelhető, a társadalomontológiai mű *Kéziratok*-áthallásai alapján pedig elképzelhető, hogy ennek közösségre, társadalmi viszonyokra vonatkozó megjegyzései is hatást gyakoroltak Sartre koncepciójára.

Marx az ember alapvető jellemzőjének tekinti a társadalmiságot, amely élettevékenységének minden területét meghatározza, beleértve az érzékelést,⁶⁶ a nyelvet,⁶⁷ a gondolkodást,⁶⁸ az emberek közötti viszonyulási módokat.⁶⁹ A társadalmi meghatározottság mellett Marx érinti az egyén és a közösség kérdését is, a nembeliség kérdését utóbbival hozva kapcsolatba. Az elidegenedett munka önelidegenítő hatása kapcsán Marx így fogalmaz: „Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet, és másodszor az utóbbit elvonatkoztatásban az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formájában.”⁷⁰ A közösség (*Gemeinwesen*) Marx számára a társadalom alapja, a társadalmiság (*gesellschaftliches Wesen*) szinonimája: „az emberek *lényük* működtetése által *teremtik*, termelik az emberi *közösséget*, a társadalmiságot, mely nem az egyes egyénnel szemben álló elvont-általános hatalom, hanem mindegyik egyénnek a lénye, saját tevékenysége, saját élete, saját élvezete, saját gazdagsága”.⁷¹ Marx hangsúlyozza, hogy ez nem reflexió által jön létre, hanem annál alapvetőbb, részben biológiai szükségszerűség: „az egyének *szüksége* és *egoizmusa* által, azaz közvetlenül magának a létezésüknek a működtetése által termelve jelenik meg”.⁷² A saját szükségleteket meghaladó (specializált) termelés és a csere által meghatározott társadalomban ez szükségképpen elidegenült formában megjelenő közösség,⁷³ amelyben az emberi méltóság és a kölcsönös elismerés helyett az elidegenülés és az eldologiasodás uralkodik, a „tárgyaink kölcsönös hatalmáról való kölcsönös elismerésünk”.⁷⁴

Az egyetlen érthető nyelv, amelyen egymáshoz beszélünk, a tárgyaink a maguk egymásra való vonatkozásában. [...] Kölcsönösen annyira elidegenültünk az emberi lénytől, hogy ennek a lénynek a közvetlen nyelve a számunkra az *emberi méltóság sérelmeként*, ezzel

66 Marx 139.

67 Marx 1977, 136.

68 Marx 1977, 137.

69 Marx 1977, 138.

70 Marx 1977, 100.

71 Marx 1977, 259. (Kiemelés az eredetiben.)

72 Marx 1977, 259-260. (Kiemelés az eredetiben.)

73 Marx 1977, 260.

74 Marx 1977, 271.

szemben a dologi értékek elidegenült nyelve az igazolt, magabízó és önmagát-elismerő emberi méltósággént jelenik meg.⁷⁵

A *Kéziratokban* a cserével és a pénzzel szembeállítva jelenik meg a nem elidegenült, „emberi” kölcsönösség a szeretet és a bizalom formájában. „Ha az *embert* mint *embert* és viszonyát a világhoz mint emberi viszonyt előfeltételezed, akkor szeretetet csak szeretetért cserélhetsz ki, bizalmat csak bizalomért stb.”⁷⁶ Sartre számára ennek a nem elidegenült társadalmi viszonynak a lehetőségét a csoport, illetve tagjainak egy közös terv és cselekvés (az adott szituáció meghaladása, transzcendálása mint totalizációs folyamat) iránti elkötelezettsége biztosíthatja. Sartre az autonóm önmeghatározást középpontba állító egzisztencialista emberképet a szabad, kölcsönös elismerés révén egyeztetni össze a társadalmiság követelményével, ahogyan ezt Mark Poster hangsúlyozza.⁷⁷ Ennek révén szüntethető meg az egyének egymástól való elidegenülése, szerialitása, és valósulhat meg a közösség, amelyben mindenki mindenre úgy tekint, mint önmagára. Ez emlékeztet a Hegel által *Az erkölcsiség rendszerében* kifejtett elméletére, annak teleologikus, fejlődéselvű kerete nélkül, és mint láttuk ehhez hasonló a *Kéziratok* megközelítése is.

A kölcsönösség (*reciprocité*) és az elismerés azonban nem feltétlenül egyesít két embert egy közös praxisban. Az elmélete szempontjából kulcsfontosságú kérdés tisztázása során Sartre az idealizmus materialista kritikáját adva mind Kant etikájától, mind a hegeli társadalomfilozófiától elhatárolódik. A közös terv, a közös totalizáció ugyan egybekapcsolódik a kölcsönös elismeréssel, illetve magával a kölcsönösséggel, de a reciprocitás és ennek hátterében az elismerés nem elvont-általános, hanem az anyagi által meghatározott. A konkrét (tervet megvalósító) praxis alapján jöhet létre elismerés, a kölcsönösség pedig a cselekvés által megváltoztatható konkrét emberi viszonyokat jelenti.⁷⁸ Kanttal szemben Sartre tagadja annak lehetőségét, hogy a másikat tisztán célnak, ne pedig eszköznek tekintessük, mivel az anyagi világ által meghatározott lényekként saját tervünkben önmagunkat is eszközként kell kezelnünk a jelen meghaladásában. A kölcsönösség tehát csupán azt jelentheti, hogy a magunkhoz hasonlóan a másikat is eszköznek tekintem – azonban nem az *én* eszközmnek, hanem a transzcendáló cél eszközeként. Egyúttal a másikat mint praxist, folyamatban lévő totalizációt ismerem el, integrálva őt az én totalizációs tervembe. Eközben elismerem a saját céljaira irányulását, amelynek tárgyaként és eszközként fedezem fel magamat. Sartre megkülönböztet a negatív és pozitív kölcsönösséget: ha a két terv nem találkozik, a kölcsönösség valójában az anyagi szűkösség által meghatározott harc keretei között valósul meg, viszonyossággént.⁷⁹ A pozitív kölcsönösségben egy közös

75 Marx 1977, 272. (Kiemelés az eredetiben.)

76 Marx 1977, 183. (Kiemelés az eredetiben.)

77 Poster 1975, 292.

78 Sartre 1960, 189–190.

79 Sartre 1960, 192.

cél és tevékenység megszünteti az elszigeteltséget, egységet hoz létre, azonban ez csak a harmadik kívülről jövő totalizációjának közvetítésével valósulhat meg.⁸⁰ Sartre érzékeli az elméleti nehézséget a diád és a harmadik viszonyában (ez nem kölcsönös és egyenrangú, a harmadik egyfajta felsőbb nézőpontot, egy hierarchia csíráját jelenti), amelyet azzal old fel, hogy a csoportban mindenki harmadik a többiek számára, tehát mindenki egyenrangú totalizáló szubjektumnak érezheti magát: „reciprocitások meghatározatlan sokaságáról” van tehát szó.⁸¹ Sartre többször használja a fuzionáló csoporttal kapcsolatban a közösség kifejezést, amelyben az egyéni szabadságok közös szabadságban egyesülnek. Ekkor a közvetített kölcsönösség átmenetileg lehetővé teszi a saját szükségleteik, érdekeik, tervük révén elszigetelt egyének kényszer nélküli együttműködését, valódi szolidaritását a közös tervben és cselekvésben. „A fuzionáló csoportban a harmadik az én bensővé tett objektivitásom. Ezt nem másként ragadom meg benne, hanem *mint enyémet*.”⁸²

Sartre szerializációkonceptiója

A marxizmust megújítani szándékozó Sartre az elidegenedést egyrészt az anyaghoz kötött emberi létezés ontológiai szükségszerűségének tekinti,⁸³ másrészt az emberek egymástól való elszigeteltségében mutatja fel, amely utat enged az anyaggal összefüggő gyakorlati-tehetetlennek, megakadályozva a fennálló megváltoztatását a közös terv, értelemadás és cselekvés révén. Az egyéni és közösségi praxisnak szükségszerű strukturális alkotóeleme az anyagra visszavezethető inercia („gyakorlati-tehetetlen”), de ez nem számolja fel a szabadság (a társadalmi cselekvőképesség, végső soron a forradalmi cselekvés) lehetőségét, hanem dialektikus viszonyban áll az arra való emberi transzcendáló képességgel.⁸⁴ Az elidegenedés a gyakorlati-tehetetlen uralma, amely a társadalmi viszonyok terén a szerializációban jelenik meg, elszigetelve az egyéneket egymástól és a közös terv és cselekvés totalitásától. „Fő jellemzője, hogy az emberi tevékenységeket összekötő tárgy jelenik meg benne lényegesként, melynek inerciája behatol minden egyéni cselekvésbe, s annak alapvető meghatározottságává válik.”⁸⁵ Ennek ellentéte, vagyis a szabadság, a társadalmi változás és az emancipációs folyamatként felfogható történelem szükséges előfeltétele pedig a közösség, amelyet az egyenlőség és a pozitív reciprocitás határoz meg, elsősorban a kölcsönös elismerés és a szolidaritás formájában. Ezt képviseli a csak átmenetileg fennmaradni képes fuzionáló csoport, amely aztán egységének fenntartása érdekében

80 Sartre 1960, 194.

81 Sartre 1960, 197.

82 Sartre 1960, 406. (Kiemelés az eredetiben.)

83 Fehér M. 1980, 94–97.

84 Sartre 1960, 285.

85 Fehér M. 1980, 105.

funkciókat, hierarchiát hoz létre, szervezetté válik, és így a gyakorlati-tehetetlen, az elidegenedés fokozatosan újra teret nyer benne. A társadalmi lét ezen dialektikájában a közös szabad cselekvés mint az anyagi meghatározottság, a fennálló meghaladása és az egymás számára idegen emberek passzív egymás mellettsége, sorozatisága harcol egymással.⁸⁶ Az utóbbi esetben mindenkit saját egyéni helyzete határoz meg, mindenki vetélytárs mindenki számára, ami kizárja a kollektív ágenciát, a kizsákmányolás és az elidegenedés mérséklését vagy felszámolását: „Mindenki annyiban ugyanaz, mint a többiek (akik mások), amennyiben más, mint önmaga.”⁸⁷ A kölcsönösség itt a tehetetlenségben testesül meg, amelynek ellentéte a kollektív cselekvőképesség: a sartre-i szabadságfogalom azon aspektusa, amely ekkortól kerül végleg középpontba. Itt említendő meg Karl Erik Rosengren szociológiai megfogalmazása, amely jól mutatja, hogy az ágencia, a társadalmi cselekvőképesség mennyire szervesen kapcsolódik Sartre eredeti, egzisztencialista praxisfilozófiájához, amelynek középpontjában a szabadság és a felelősség kulcsfogalmai a választás és a terv vonatkozásában meghatározó jelentőségűek. „Ágencián a cselekvő és akarattal rendelkező szubjektum azon képességét értjük, hogy a fennálló társadalmi és társas struktúrákon belül élni tud a választás lehetőségével, azaz képes másként is cselekedni. Ez esetenként jelentheti akár az adott struktúrák által kijelölt határok áthágását is.”⁸⁸ Marxizálódásával párhuzamosan Sartre gondolkodásában az emancipatorikus társadalom- és történelemfilozófiai alapállás erősödött meg, egészen a forradalmi (akár erőszakos) cselekvés teoretikus középpontba állításáig.

A koncepció korai változata jelenik meg a még az osztályelmélet alapján megfogalmazott *Les Communistes et la paix* című cikksorozatban (1952–1954) és a *Réponse à Claude Lefort* (1953) című írásban, amelyekben Sartre már az egyén és a csoport viszonyáról gondolkodik a közösségi cselekvés kapcsán. A munkás számára a szabadság kiteljesítésének fő akadálya az, hogy a tömegben elszigetelten él, a többi munkással csupán mechanikus kapcsolatban, elidegenedetten. Az atomizáció felszámolása a mechanikus egységnek a szerves egységgel való felváltása révén lehetséges, fogalmazza meg a marxi-lukácsi elidegenedés mellett a durkheimi mechanikus és organikus szolidaritás fogalmaira emlékeztető terminológiával.⁸⁹ Az azonos helyzetű, magányos egyének együttese szolidaritás és közös cselekvés hiányában nem totalitás, nem kollektíva, csupán kollektció – fogalmazza meg *A dialektikus ész kritikája* szerialitáselméletének alapvető gondolatát már itt.⁹⁰ Az egységesülés katalizátoraként, a közös perspektíva fenntartójaként Sartre ekkor még a Pártot (mint lenini élcsapatot) jelöli meg, ez azonban az 1956-os magyar forradalom leverése után megvál-

86 Sartre 1960, 307–308.

87 Sartre 1960, 311.

88 Rosengren 2004, 79.

89 Sartre 1964, 186–210.

90 Sartre 1964, 202.

tozik. A későbbi koncepció szempontjából ugyancsak fontos, hogy *A kommunisták és a békében* a magány mellett megjelenik a tehetetlenség fogalma, a közös praxis, a társadalmi cselekvőképesség akadályaként. Az a megállapítása, hogy az inercia és az elidegenedés a munkásosztályban is megjelenik, sőt a Párt akár ennek felerősítője is lehet, természetesen heves tiltakozást váltott ki a francia kommunistákból. Erre reagálva a *Válasz Claude Lefort-nak* lapjain Sartre kifejti, hogy minden csoportot az egységesítő aktivitás és az egyéneket elszigetelő és passzivitásra készítő inercia változó aránya jellemez, amely folyamatosan változik.⁹¹

A dialektikus ész kritikájában mindez egy olyan dinamikus-dialektikus társadalomontológiaként jelenik meg, amelynek alapjaként a materiálisan adott körülményekhez (és elsősorban az erőforrások szűkösségéhez) való emberi viszony szolgál (amely a hobbes-i természeti állapothoz hasonlóan rivalizálást eredményez). Az anyag passzivitása kísért az értelemadó, teremtő emberi aktivitásokban, azzal fenyegetve, hogy a közös praxis organikus totalitása visszahullik a külsődleges kapcsolatokkal és a vetélkedéssel az elidegenedésbe. A szűkösség hatására csoportosulnak az emberek sorozatokba, amelyekben azonban mindenki elszigetelt, személytelen és idegen a másik számára. Sartre tehát az anyag uralkaként fogja fel az elidegenedést, ezt a praxist meghatározó nehézkedési erőt nevezi gyakorlati-tehetetlennek, amelynek ellenpárja az ember antropológiai jellemzőjeként tételezett szabadság, az adott szituáció meghaladásának képessége.

Mint láttuk, Sartre elméletében a sorozatiság az atomizált egyének egymás mellettisége (mint például a buszra várakozók esetében), ennek ellentéte pedig a csoportszolidaritást (időlegesen) megtestesítő fuzionáló csoport. A különbség a kettő között az emberi viszonyokban rejlik, amely lehetnek külsődlegesek, dologiasak, elidegenedettek, vagy szolidárisak, egy kölcsönös elismerésre épülő közösségben. Az emberi viszonyok középpontba állításával Sartre-nál az elidegenedés így nem egyszerűen az egyéni szabadsággal és önkiteljesedéssel áll szemben, hanem a nembeliség társadalmiság-aspektusát állítja középpontba, a konkrét közösségek (mint korlátozott létszámú csoportok) formájában. A marxista gyökerű elidegenedésdiskurzuson belül ez a megközelítés a fiatal Marx antropológiai kérdésszárnyát idézi, a társadalmiság, a társiasság-közösségiség hangsúlyozásával. Az etikai megközelítés (autentikusság, humanitás, szabadság, önkiteljesedés, boldog élet) felől nézve tekinthetjük ezt annak egy lehetséges megalapozásának, ahogyan azt Marx *A zsidókérdéshez* című írása is mutatja, Rousseau *Társadalmi szerződését* interpretálva:

Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga „force propre-jait”

91 Sartre 1965b, 7–10.

társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.⁹²

A Heller Ágnes által *A mindennapi élet* című könyvében is idézett szöveg az egyéni életformák és az emancipáció vonatkozásában mutatja fel ezt a megalapozó összefüggést az elidegenedés komplex társadalmi jelenségével kapcsolatban. Ezzel szorosan összefügg a kölcsönös elismerés és a szolidaritás eszméje mint megvalósítandó cél. Sartre már az 1946-ban írt *Materializmus és forradalomban* arról ír, hogy az elidegenedés megszüntetésével az emberi viszonyok alaptípusává válhatna a szolidaritás, és így minden ember embernek érezhetné magát.⁹³ A fuzionáló csoport gyakorlati egységében ez valósul meg átmenetileg, amíg mindenki szabadon cselekszik egymásért és a csoportért, belső elkötelezettség alapján.

Összegzés

A fenti áttekintés alapján megalapozottnak tűnik a feltételezés, hogy Sartre második világhábotú után kibontakozó pályaszakaszát meghatározza a *Kéziratok* és a *Történelem és osztálytudat* hatása, hasonlóan a nyugati, „humanista” marxizmus más teljesítményeihez. Sartre koncepciójára azonban hatott az a német filozófiai-szociológiai tradíció is, amely magában foglalja a fiatal Hegel munkái mellett Tönnies, Max Weber, Simmel munkásságát, mint ahogyan Durkheim, valamint Mauss és az angolszász kulturális antropológusok kutatásai (ennek részletes ismertetésére itt nincs módunk). Ezek a szellemi hatásokat a Sartre számára középponti jelentőségű problémák kapcsolják össze: a szabadság mint az önmeghatározás-önkiteljesítés értelmében vett autonómia, a társadalmiság mint a kölcsönösségre és szolidaritásra való képesség, ezekkel szemben pedig az elidegenedés, az egyének elszigeteltsége és passzivitása a gyakorlati-tehetetlen uralma egy versengésre, harcra alapozott társadalmi rendben. Ebben a keretben a hétköznapi emberi viszonyok (család, különböző csoportok) legalább annyira fontos szerepet töltenek be, mint a munka világa. A korabeli, az elidegenedést középpontba állító diskurzushoz kapcsolódva Sartre olyan fenomenológiai társadalomontológiát dolgozott ki, amelyben a társadalmi cselekvés, a szabadság akadályait az anyagi meghatározottságból vezeti le (a „gyakorlati-tehetetlen” okozta passzivitás formájában), ezzel egy új dialektikus materializmust alkotva meg. A korban erősen vitatott, majd pedig szinte elfeledett koncepcióban fontos szerepet tölt be a szerialitás koncepciója, amelyben tetten érhető a hétköznapi szituációkban az emberi viszonyok elidegenedése, a szolidaritás és a kölcsönös elismerés hiánya, az egyének elszigeteltsége és az ebből következő társadalmi passzivitás.

⁹² Marx 1957, 371. (Kiemelés az eredetiben.)

⁹³ Sartre 1992, 86.

Bibliográfia

- Boncardo, Robert. 2020. „Sixty years of Sartre’s Critique: Revisiting The Critique of Dialectical Reason today.” *Thesis Eleven* 161/1: 108–123. DOI: <https://doi.org/10.1177/0725513620978480>
- Castoriadis, Cornelius. 1996. *La Montée de l’insignifiance*. Paris: Éditions du Seuil.
- Drake, David. 1997. „Sartre and May 1968: The Intellectual in Crisis.” *Sartre Studies International* 3/1: 43–65. DOI: <https://doi.org/10.3167/135715597783558173>
- Eribon, Didier. 1991. *Michel Foucault*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fehér M. István. 1980. *Jean-Paul Sartre*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Flynn, Thomas R. 1979. „L’imagination Au Pouvoir: The Evolution of Sartre’s Political and Social Thought.” *Political Theory* 7/2: 157–182. DOI: <https://doi.org/10.1177/009059177900700202>
- Gendron, Bernard. 2013. „Foucault’s 1968.” In *The Long 1968: Revisions and New Perspectives*, szerk. Daniel J. Sherman – Ruud van Dijk – Jasmine Alinder – A. Aneesh, 21–48. Bloomington: Indiana University Press.
- Heter, T. Storm. 2020. „Sartre and anarchism.” In *The Sartrean Mind*, szerk. Matthew C. Eshleman, Constance L. Mui, 528–540. London – New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315100500-40>
- Jameson, Fredric. 1971. *Marxism and Form: Twentieth-century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric. 1995. „The Sartrean Origin.” *Sartre Studies International* 1/1–2: 1–20.
- Jameson, Fredric. 2004. Foreword. *Critique of Dialectical Reason, Volume One*, Jean-Paul Sartre. Ford. Adam Sheridan-Smith. xiii–xxxiii. London – New York: Verso.
- Jameson, Fredric. 2006. Foreword. *Critique of Dialectical Reason, Volume Two*, Jean-Paul Sartre. Ford. Quintin Hoare. ix–xxiii. London – New York: Verso.
- Jameson, Fredric. 2010. *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Ford. Dudik Annamária Éva. Budapest: Noran Libro Kiadó.
- Knecht, Ingbert. 1980. „Seriality: A ground for Social Alienation?” In *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*, szerk. Hugh J. Silverman – Frederick A. Elliston, 188–208. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lukács György. 1971. „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata.” In *Történelem és osztálytudat*, 319–509. Budapest: Magvető Kiadó.
- Márkus György. 1990. „Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál.” Ford. Mezei György. *Világosság* 31/7–12: 824–842.
- Marx, Karl. 1957. „A zsidókérdéshez”. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei 1. 1839–1844*, 349–377. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1976. *A német ideológia. Karl Marx és Friedrich Engels művei 3*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl. 1977. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl. 1978. *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata*. Budapest: Kossuth Kiadó.

- Marx, Karl. 1984. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Karl Marx és Friedrich Engels Művei 46/1.* Budapest: Kossuth Kiadó.
- Nagy Géza. 1980. *Az egyedi egyetemes (Jean-Paul Sartre). Egy polgári filozófus-művész egyéni és társadalmi kalandja a XX. században.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Poster, Mark. 1975. *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser.* Princeton: Princeton University Press.
- Rosengren, Karl Erik. 2004. *Kommunikáció.* Budapest: Typotex Kiadó.
- Sartre, Jean-Paul. 1947. *Baudelaire.* Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1952. *Saint Genet, comédien et martyr.* Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques.* Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. „Les Communistes et la paix.” In *Situations VI.*, 80–384. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1965a. „Le Fantôme de Staline.” In *Situations VII.*, 144–306. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1965b. „Réponse à Claude Lefort.” In *Situations VII.*, 7–93. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1971. *L'Idiot de la famille. Vol. I.* Paris: Gallimard. DOI: <https://doi.org/10.3817/0971009110>
- Sartre, Jean-Paul. 1972. Avant-propos. *Les Maos en France*, Michèle Manceaux, 7–16. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1976. „A módszer kérdései.” Ford. Nagy Géza. In *Módszer, történelem, egyén*, 95–282. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Sartre, Jean-Paul. 1992. „Materializmus és forradalom”. Ford. Albert Sándor. In *A szabadságról*, 45–133. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Scriven, Michael. 1999. *Jean-Paul Sartre: Politics and Culture in Postwar France.* London: MacMillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-27564-9>
- Simont, Juliette. 2020. „Intersubjectivity between group and seriality from the early to the later Sartre.” In *The Sartrean Mind*, szerk. Matthew C. Eshleman – Constance L. Mui, 402–412. London – New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315100500-30>
- Theunissen, Michael. 1984. *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber.* Ford. Christopher Macann. Cambridge (Mass.) – London: The MIT Press.
- Weber, Max. 1987. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai, 1. kötet: Szociológiai kategóriáiban.* Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wolin, Richard. 2010. *The Wind From the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s.* Princeton – Oxford: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400834372>