

AZ ALTONAI FOGLYOK, MINT A SARTREI FILOZÓFIA MEGREKEDÉSÉNEK DOKUMENTUMA

Írta: NÉMETHNÉ BOD ILDIKÓ és HÓDI GABRIELLA

Minden dráma alapvető szükséglete a küzdő felek arányossága. Még a végzetdrámában is megtalálható ez az arányosság abban a mértékben, ahogyan a végzet szociális közvetítéssel érvényesül. Érdekes módon annak ellenére, hogy az egzisztencialista végzet emberi jellegű — hiszen az akadályok csak az emberi célok fényében válnak akadályokká, vagyis szituációkká — ez a végzet még akkor sem válik szociális színezetűvé, ha kezdetben osztályformát ölt, mert ebben a drámában az osztály is dologi arculatot mutatva kiismerhetetlenül elrejt az összefüggéseket egyfajta rejtélyes hatalommá válva a többi hatalom között. Shaw hősei előtt még felfedte magát ez a rejtélyes hatalom megmutatva osztályhelyzetükből származó konfliktusukat is, Trenchet a megalkuvásra és filantropiájának feladására, Viviet a szembehelyezkedésre és emberisége megtartására bírja ezzel a megnyilatkozással. Frantz számára már átláthatatlan osztályszituációja, és a belőle eredő konfliktusnak nemcsak hogy képtelen elhelyezkedni bármelyik oldalán — mint ahogyan Shaw hősei teszik —, hanem egyáltalán tudatilag kiszakítja magát magából a konfliktusból, ami elég ritka jelenség.

Von Gerlach hajógyáros hatalmának tetőpontján eladja Himmlernek gyára mellett elterülő telkeit koncentrációs tábor létesítésére. Fia, a fiatal Frantz a tábor lakói közül egy lengyel rabbit szöktet és bújtat el szobájában. Az SS tudomást szerez a búvóhelyről — vagy a család náci sofőrjétől, vagy magától Gerlachtól — és behatolva a lakásba, a Frantztól védelmezett deportáltat szemeláttára brutálisan meggyilkolják. A fiú nem menekül, bátran vállalja a felelősséget tetteiért. De a következmények vállalásában apjának hatalma megakadályozza. A hajógyárosnak csak egy telefonjába kerül, hogy fia számára Himmler megadja a felmentést, s Frantz tettének nincs következménye.

A kibontakozó konfliktus osztályhelyzete és altruista cselekvése között alakult ki, és cselekvése közben döbben rá, hogy osztálya megszünteti mint cselekvőt. Elvette tőle a felelősségvállalás lehetőségét. „Az életet melyet nem büntettek, fölissza a föld”, — mondják ki a drámában, és a cselekvés megszüntetése az egyént létében támadja meg: „... Az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvéseinek együttese” [2]. Frantz egyetlen történelmi lehetősége osztályával való szembe fordulás lehetett volna, amely megszüntette, mint cselekvőt. S lám nem veszi fel a harcot, nem helyezkedik osztályával szembe, számára az osztály, az egyszer megszüntetett tett miatt egyszer s mindenkorra végzetté vált. Kétségtelen ugyan, hogy a dráma

hagy arra lehetőséget, hogy a konfliktusnak ezen az oldalán foglaljon helyet, mint lázadó: hiszen büntetlenségének feltételét, a Wermachtban való szerepvállalást el is utasíthatta volna. Miért nem teszi? Ennek ontológiai oka van, amelyre később majd utalunk. És a filantróp Frantz, aki valamivel előbb még gyilkos dühvel ugrott a rabbi védelmében az SS katonáknak, most a háború alatt partizánokat gyilkol, és szabad akarattal, szabad választással cselekszi mindazt a mocskot, amit a fasizmus háborújának szituációja felkínál.

Tévedés lenne azonban azt gondolni, hogy ez a konfliktus másik oldalán való elhelyezkedés. Sartre nem a megalkuvás tragédiáját akarja megírni a továbbiakban. Frantz nem is látja a tőke és fasizmus összefüggését, amit von Gerlach pontosan lát: a fasisztákkal „... az alja nép került a trónra. De háborúkat viselnek, hogy piacokat szerezzenek nekünk és én nem fogok összetűzni velük telekügyben.” Sőt ha hihetünk Frantznak, még gyűlölte is Hitlert. Frantz a háború szituációjában pusztán cselekvési lehetőségét keresi. A kudarc után a hatalom megszállottja lett. Tehát ritkaság ugyan, de mégis megtörténik, hogy a konfliktusból kitepi magát a dráma hőse. Sartre a tertium datúrral megsérti a drámai szükségszerűséget, olyan új körülmények közé állítva hőseit, amelyekben cselekvése tartalmilag nem, csupán formailag függ az előbb megélt összeütközéstől. Tettei tartalmát sem nem a megalkuvás, sem nem a szembenállás alkotja már, hanem a cselekvés önmagáért. Az osztály, mint leküzdhetetlen és megérthetetlen sors így röpíti ki ellenfelét az eddigi szociológiai küzdőtérrel ontológiáira. A drámai szükségszerűség felborulása, a dráma ítélete Sartre törekvéséről, hogy a történelmi materializmust az egzisztencialista pszichoanalízissel házasítsa össze. Ebből a nászból kentaur nem születik: egy konfliktuson belül nem fér meg a társadalmilag és egzisztencialista módon cselekvő hős. A másokért való hősből most már végérvényesen „magáértvaló” lett.

A külvilág elidegenedése és ennek folytán az a látszat, hogy a drámai küzdelem lehetetlen, mert a sors legyőzhetetlen, csak függvénye az ember törpeségének, amihez az egzisztencializmusban jutott.

Pedig Sartre minden igyekezete arra irányul, hogy az embernek visszaadja a jogait, amittől a marxizmus állítólag megfosztotta őt. Megszüntet minden determinációt, ami kívülről, vagy akár belülről irányul az emberre. Elsősorban megszakít minden összefüggést a dologi és emberi létsík között. A „magábanvalótól”, ami egyébként alap, ok, szükségszerűség nélkül való, — mivelhogy isten nem létezik — egy semmivel választja el a „magáértvalót”. A tudat szakadás a léten, azon a léten, aminék definíciója a változatlanságot jelenti: „az ami”. A magábanvaló kategória azonban nemcsak az anyagi világ kategóriája, magábanvaló minden megtörtént, múlttá vált esemény, az ember múltja, de az embernek kifelé, mások felé megjelenő oldala is, tehát minden, ami megmerevedett, ami nem szakít, vagy szakíthat önmagával. Ez a tárgyi lét meghatározott, amennyiben elég illogikus módon előbb van szubsztanciája, mint egzisztenciája és mozdulatlan, mert nem rendelkezik a negativitással. Fejlődés tehát nincs ezen a létsíkon, csupán változás. Rendetlenség ugyan nincs magában a világban, hiszen a primér szubsztanciális állapota biztosítja az ok-okozati összefüggéseket. A rendetlenség és irracionális az emberrel való kapcsolatával jelentkezik, aki által a törvényszerűségek a világba jönnek. „A természeti jelenségek közötti kapcsolatok alapja a projektált cél.” [1]. Nem a dolgok kedvező vagy kedvezőtlen volta miatt tűzzük ki a célt, hanem a célok teszik a dolgokat kedvezővé vagy kedvezőtlennek. Ennek a fejetetejére állított okoskodásnak méltó

demonstrációja az az elgondolás, hogy „a legkisebb építkezés a háború célját szolgálja.” [1].

Elérkeztünk a szituáció fogalmához, amelyet így definiál Sartre: „Sztuációnak nevezzük a szabadság kontingenciáját, a világ létteljessége közben, amennyiben ez az adottság, ami csak azért van jelen, hogy a szabadságot ne kényszerítse semmire, ez előtt a szabadság előtt csak akkor lepleződik le, mikor az a cél, amit a szabadság választott, már megvilágította.” [1]. A szituáció tehát röviden: a cél fényében megvilágított és értelmezett pillanatnyi valósághelyzet. Azt gondoljuk, hogy törvényszerűség és a szituáció közötti kapcsolatot világosan látható. A törvényszerűség értelmezése Sartrenál mélyeséges idealizmust árul el, az objektivitást tagadva meg tőle. A törvényszerűség abszurditása: működésének ideiglenessége, azonban csak akkor fedhető fel teljességgel, ha megismerkedünk a magáértvalóval, aki a célokat kitűzi.

A kívülről ható determinációt a magáértvalóra nézve úgy kerüli ki Sartre, hogy a léten történő szakadással létrehozza a tudatot a husserli fenomenológia segítségével megtisztítva mindattól, ami nem ő. A tudat mindig valamiről való tudat, és amiről tudat, arról tagadja, hogy ő volna. A distancia — a Semmi az, ami lehetővé tette az okozati sorrendből való kilépést. A magábanvalótól való elszakadás, a metafizikai ősbűn, amiért egész filozófiájában a kapcsolat visszaállításának kísérleteivel vezet — eredménytelenül.

A pszichológiai determinizmust szintén kizárja Sartre: a magáértvaló még önmagához képest is szabad. Definíciója a magábanvaló meghatározásával szemben: „az ami nem”. A célok, tervek, amelyek a választás alapjait szolgálják és a jövőbeliséggel tartják a kapcsolatot még semmik a már megélt élményekhez képest, ezek a megélt élmények pedig már semmik a célokhoz és tervekhez képest. Abból, hogy „A magáértvaló tudatállapotait egy semmi választja el” [1], következik, hogy „... egyetlen faktikus állapot sem képes arra, hogy áktust motívaljon” [1]. Az ember pszichológiai szabadságát, azt, hogy állandóan szakíthat önmagával, azzal amivé lett, ontológiai szabadságával indokolja, azzal ti., hogy a magáértvalónak előbb van az egzisztenciája, mint az esszenciája. Előbb léte jön, aztán definiálja magát. De ez a definíció már nem köti meg, mert szabadsága előbb van, mint ahogy saját lényegét kialakítja: „Az ember szabadsága létehez tartozik és előbb van mint a lényege.” [1].

Ez a szabadság, amely abszolút abban a tekintetben, hogy mindentől függetlenül alakítja magát, kontingens léteben: nem tőle függ, hogy legyen és hogy szabad legyen. Bele van vetve a szabadságába. Az abszurditás azonban csak egyre fokozódik. A célok, tervek — mint már tudjuk — szolgálják a dolgok megítéléséhez. „Az én szabadságom egyedüli megalapozása az értékeknek és semmi, abszolút semmi nem igazolja, hogy ezt vagy azt az értéket, ezt vagy azt az értékmértéket tegyem magamévá.” [1] És még egy idézet: „És az én szabadságom szorong, hogy az értékek alapja anélkül, hogy saját alapja volna.” [1] — és kész az egzisztencialista szabadsághős erkölcsi portréja. Kontingenciájánál fogva nem alapja magának, de alapja az értékeknek. Mivé lesz így a törvény, az ember támasza a cselekvésben? Ellentétévé: ideiglenességgé. Emberi alkotássá, és méghozzá olyan emberévé, aki állandóan szakíthat önmagával, aki új és újabb tervei alapján cselekszik és hagy nyomot maga után. S ha meggondoljuk, hogy minden szabadság öntörvénnyel alakítja ki magát és öntörvényszerűen cselekszik — előttünk áll a zűrzavar világa, amibe Sartre emberét beletaszította.

S az ember? Úgy látszik, hogy semmit nem nyer azzal, hogy tőle Sartre minden determinációt elhárított. Odadobta ugyan elé az abszolút szabadság koncát — mint ahogyan Heidegger is valamiféle önmegvalósulással kábítja el a semmitől a semmiig menetelő emberét —, de a nietzschei felsőbbrendű ember pózai mögül a burzsoá individualizmus már enervált, hisztérikusan kapkodó, jellemileg és értelmileg szétesett szorongó kísértete tekint elő.

Hosszú fejtegetésünk megmutatja tehát, hogy az elidegenedett világ csakis mint legyőzhetetlen sors jelentkezik, mert az egyén végletesen nagy hatalmat kapott a külvilág kialakításában, amely kiszámíthatatlanná válva mint végzet törpévé nyomorítja az embert, sőt agyon is tapossa.

„Valóban minden meg van engedve, ha isten nem létezik, ebből következik az ember elhagyatottsága, mert nincsen lehetősége megkapaszkodni sem *önmagában* sem *önmagán kívül*” [2]. (Kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.) Mindezt pedig az „Egzisztencializmus—humanizmus” c. broszúrájában mondja ki. Az ember elhagyatottsága mint láttuk nemcsak abból következik, hogy Sartre az istentől elszakította, hanem főként abból, hogy a léten történt szakadás folytán az anyagi világtól is elszakította. Sartrenak ebből a harmadikutas álláspontjából pedig humanizmus semmiesetre nem következik. Mivel az ember önmagán kívül nem tud megkapaszkodni, mivel „... segítőkezet nem találhat egy adott jelben, mely útbaigazítja...” [2] a kierkegaard-i Ábrahám rettegés fogja el: valóban az angyal volt? valóban nekem szólt? s minthogy válasz nem érkezik, így a teljes bizonytalanságban „... maga betűzi ki a jelet, úgy, ahogy neki tetszik.” [2]. De az ember önmagában sem kapaszkodhat, saját múltja által sem indokolt céljai és tervei szerint — melyek így tökéletesen légből kapottak — betűzi ki ezeket a jeleket.

Az ember rettenetes circulus vitiosusba került: maga alkotja történelmét a zűrzavar történelmévé; próbál benne tájékozódni, de tájékozódásának összevissza nyomai ismét csak zavarba ejtik és így tovább. Humanizmus ez? Megengedni egy gyereknek mindent, aki aztán a házat magára gyújtja: humanizmus ez? Nem! Így a gyermeket saját szabadsága semmisíti meg. Mint ahogyan a szabadon cselekvő ember szembetalálkozva a maga alkotta történelmével, maga idézi elő fátumát.

Ez az abszurd eredménye az abszurd kiindulásnak, annak, hogy az ember nem alapja magának, de alapja az értelmezéseknek és értékeknek, vagyis eredménye annak a fatalitásnak, amivel ez a szabadság született: a bevetettségnek.

Ez a kiindulás, amely miatt a szabadság ellentétébe, a fátumba csap át — Sartre minden kategóriáján érezteti a túlfeszítettség hatását. A magáértvaló, akinek előbb van léte, mint a lényege, abszolút elkötelezettséggel tartozik azért, amilyennek magát kialakítja, amilyennek magát választja. De mint láthattuk, magával együtt az emberiséget, a történelmet is választja, így hát „... nem menekülhet teljes és mélységes felelősségének érzetétől.” [2]. Ez az egyéni felelősség azonban nem jelent egyben felelősségvállalást is, hiszen az objektív normák hiánya miatt a magáértvaló nem áll a beszámíthatóság talaján. Így az abszolút felelősség az abszolút felelőtlenységbe csap át.

Az egyéni felelősség és társadalmi felelősségrevonás antagóniája jut kifejezésre abban a tiltakozásban, ahogyan Frantz a háború után a Szövetséges Hatalmak Nürnbergi Perére reagál. A felelősséget nem hajlandó magáról áthárítani a vezérekre: „Két módja van, hogy egy népet tönkretegyenek: vagy elítélik összességében, vagy arra kényszerítik, hogy megtagadja vezéreit, akiket maga

választott. Az utóbbi a rosszabb” — mondja Frantz: Hát akkor? Mindenki bűnös? A nyolcvanmillió mind bűnöző? „A szentségit, nem! Senki. Csak azok a kushadó kutyák, akik elfogadják a győztesek ítéletét. Szép győztesek! Ismérjük őket:1918-ban is ilyenek voltak, ilyen álszent módon erényesek, mit csináltak belőlünk azóta? És mit csináltak magukból? Egy szót se: a győztesek teletöltek a történelemért. Bírák? Ők sohasem raboltak, gyilkoltak, erőszakoskodtak? A Hirosimára dobott bombát talán Göring küldte? Ha ők tárgyalják a mi perünket, ki fogja az övékét tárgyalni? Büntetteinkről beszélnek, hogy igazolják, amit suba alatt előkészítenek; a német nép rendszeres kiirtását... Mind ártatlanok vagyunk az ellenséggel szemben, Mind: maga, én, Göring és a többi”.

Úgy tűnik, mintha Frantz a jogalapjuk hiánya miatt utasítaná vissza a Szövetséges Hatalmak felelősségrevonását, s már maga az a kérdésfelvetés, hogy jogosult-e a bíraskodás annak részéről, aki maga sem tiszta, külön tanulmányt érdemelne, melynek folytán össze lehetne hasonlítani Sartre és Saul Levitt véleményét. A „Parancsra tettem” című dráma ügyésze az amerikai rabszolgaháború befejezése után a győzelmes északiak nevében ítélkezik a déliek egy tisztjén, aki azon túl, hogy feljebbvalóinak utasítására kegyetlenkedett a rábízott fogolytáborban, azon az alapon utasítja vissza az ítélkezést, hogy az északi táborokban ugyanígy bántak a hadifoglyokkal és így a bíraskodásra egyedül a győzelmük jogosította fel őket. Az ügyész konfliktusában és annak megoldásában csodálatosan felel meg Levitt a vádlott kettős kibúvójára; az ügyész nem teljesítve teljesíti megbízatását, szembeszegülve megbízóinak hallgatólagos parancsával: egyetemesen bélyegzi meg az emberkínzást, egyszerre ítélve el győzöt és legyőzöttet. Evvel a drámai allegóriával Levitt is egyszerre ítéli el a krematóriumokat építő fasisztákat és a Hirosimát bombázó amerikaiakat.

Levitt szerint az embertelenséget még az igazságos háború sem igazolja; Sartre pedig még a fasizmus háborújának diabolikus gáztetteire is talál mentséget. Első pillantásra — mint mondtuk — az ellenfél embertelenségében; ez azonban csak a felszín, és ezt vallhatná Frantz is anélkül, hogy Sartre szócsövének tekintenénk. Sartre mentsége filozófiai és abból adódik, hogy már az általunk tárgyalt okok (ontológia) miatt a történelem kiszámíthatatlan és egy eseménynek majd csak a jövő eseményei adnak jelentőséget, pl. a Bastille lerombolásának a forradalom kitörése. Tisztán a véletlenül múlik, hogy a történelmileg cselekvő embert a bekövetkező események igazolják-e vagy sem. LUKÁCS GYÖRGY Marleau Ponty-val vitázva — aki a történelem irracionálisításának bizonyítékát a sikertelenségben látja — mutat rá elgondolásának helytelenségére [3]. A sikertelenség nem bizonyítéka a véletlenség és irracionálisításnak, s hogy ez így van, azt éppen olyan nevek és „sikertelenségek” bizonyítják, mint Spartacusé, Müntzer Tamásé. S valóban az engelsi tétel igazolása a világirodalom korán jött hőseinek sora is, akik a történelem tendenciáinak megértésével cselekszenek, de akiknek sikertelensége, bukása felemelő és nem végleges, mert nem az irracionálisítástól okozott léttragédia.

„A győztesek felelőssek a történelemért.” „Mind ártatlanok vagyunk az ellenséggel szemben.” Igen ez nemcsak Frantz, ez Sartre álláspontja is, aki történelem-szemléletéhez képest logikusan ki is iktatja rendszeréből a felelősségrevonást. „... nem ítéltetitek meg a többieket” [2], csak logikai ítélet hozható olyan alapon, hogy „... egyes választások a tévedésen, mások az igaz-

ságon nyugszanak.” [2]. Ha Sartre az igazság fogalmát a helyes jelentésében használná, nem volna arra szükség, hogy az etikai értékítéletet kizárja. De már megszokhattuk, hogy ő a kakukk-filozófus, aki fogalmainkba idegen tartalmakat, jelentéseket csempész, amelyek kitúrják a vendéglátó házigazdát. Így történt ez a törvénnyel, aminek a helyén ideiglenesség, a szabadsággal, aminek a helyén determinizmus, a felelősséggel, aminek a helyén felelőtlenség maradt. Nem járt különkül az igazság sem, abból igazságtalanság lett. „Holnap, halálom után lehetnek emberek, akik a fasizmus megvalósítása mellett döntenek és a többiekben lehet annyi gyávaság és gyámoltalanság, hogy ezt megengedik; e percben a fasizmus lesz az emberi igazság (kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.) és akkor úgy kell nekünk.” [2]. Hogy mihez képest kell úgy nekünk, azt éppúgy nem lehet tudni, mint azt sem, hogy mihez képest antifasizta ő. A filozófiájához viszonyítva bizonyára nem az, ahhoz viszonyítva vastagon apologetája a fasizmusnak, mert ő az igazság rangjára emelte a csoport, vagy egyszerűen a tömeg (objekt wir) tevékenységét és így igazolta a fasizmust is. Egyébként a tömeggel való együttműködésnek sincs nagyobb biztonsága, mint az egyéni cselekvésnek, mert mint ahogyan majd a történelem mozgásának alapelveivel kapcsolatban megmutatjuk, a tömeg tevékenysége az egyes ember értelmezésétől függ, és így az egyén tevékenységének egyszerű megsokszorozódása kelti a biztonság optikai csalódását.

Ennek az érzékcsalódásnak esett áldozatul Frantz is. És lassan magyarázatot nyer az az ellentmondás, hogy az egyik helyzetben vállalja, a másikban visszautasítja a felelősségre vonást.

Az első konfliktusban mint társadalmilag normálisan cselekvő ember áll előttünk, aki a fasizmustól kibillentett időt helyre akarja tolni, vérével fizetve meg azt a földet, melyet apja eladott. A fasizmusmal való szembenállásakor etikai értékrendje még csorbítatlan, és hisz az események kiszámíthatóságában, s ezen az alapon való cselekvés logikus következménye a büntetés lett volna, sőt Frantz célja éppen ez a felelősségrevonás volt. De a következmény elmaradt, s evvel együtt megszűnt cselekvésének értelme is. Ez az élmény először döbenteti a bevetettség élményére. Ezért mondja a már megtört apa, ez a legmodernebb Lear, aki gazdagságával és befolyásával a végzetes útra terelte s maga ellen lázította gyermekét: „Meg kellett volna alkudnom két évi börtönnel. Milyen baklövés! Minden többet ért volna, mint a büntetlenség.”

Cselekvésének céljában először még benne foglaltatott a másik ember is, de a büntetlenség élménye arra a felismerésre vezet, hogy elsősorban maga van veszélyben, s metamorfózisában, a fasiszta háborúhoz való csatlakozásában egyedül önmaga bizonyítása a célja. Mint aki megszívlelte Sartre figyelmeztetését: „Amíg nem a szubjektum léteire vonatkozik a cél, addig ne higgyük, hogy az eredeti tervig jutottunk el.” [1] Így válik Frantz számára indifferenssé a cselekvés tartalma, illetve egyetlen tartalommal: öncéllá. Teljesen egybevág mindez azzal az elképzeléssel, amit Sartre könyvének „Csinálni, bírni, lenni” című fejezetében kifejt [1]. Így sorvad a heroikus goethei személyiség, aki az egyén és kollektívum egymásra találásának eszközeként fedezte fel a cselekvést, — a tevékenységben csupán öngazolást kereső burzsoá individuummá.

Amíg Frantz célja szociális volt, magánosan harcolt — és kudarc érte; mikor pedig választása merőben individuális célt szolgált, a tömeghez csatlakozott, valószínűleg az eredményesség reményében — így is kudarc érte.

Elhárítja magától a felelősségre vonást, amely csak jelzi, hogy választása és cselekvése a tévedésen alapult; abszolút erkölcsi felelőssége kívülről a győzők szemszögéből nézve tévedés volt. Nem következetlenség részéről az, hogy egyik helyzetben vállalja, a másikban visszautasítja a felelősségre vonást. Hiába várni azt, vagy szerinte érthetetlenül részesülni benne annyit jelent, mint elismerni, hogy rosszul olvastam ki a jeleket, rosszul értelmeztem és helytelenül cselekedtem. Ez annyit jelent, mint rádöbbedni a világ ésszerűtlenségére. Az egyéni és társadalmi felelősség így kerülnek feloldhatatlan ellentmondásba egymással. Ez az etikai antagonónia pedig megfelelője a már megmutatott ontológiainak, ami az egyén és a világ aritmiájában nyilvánult meg.

A sikertelenség, ami a tömeggel való együttműködés ellenére éri Frantzot, Sartre filozófiájának legfőbb abszurditását leplezi le előtte, azt, hogy az ember nem alapja magának, de alapja az értékeknek és értelmezéseknek. Ez pedig a szabadság szerkezete, tehát tragédiájának felismerése egyet jelent szabadságának felismerésével. Tragédiájában konkrétizálódik szabadságának és a világ ésszerűtlenségének összefüggése.

Nem csodálkozhatunk az ítékezés elutasításának e görcsösen kétségbeesett módján, ha tudjuk, hogy az ésszerűtlenségből adódó sikertelenségek magát ezt a szabadságot veszélyeztetik. Igaz ugyan, hogy egészen új munkájának, A dialektikus ész kritikája című könyvének megjelenéséig Sartre azt vallotta, hogy a szabadságot egyáltalán nem csorbítja semmiféle elnyomás. Sőt az ellenállás, a determináció és szükségszerűség is csak valamiféle korrelációban létezett a szabadsággal. Csak annyiban van szükségszerűség (szükségszerűsége nem a dolgok belső meghatározottságát, hanem kívülről ható ellenállást ért), amennyiben szabadság van. Mivel a szükségszerűség is csak a szabadság függvénye, így hát az ember autonóm maradhatott az elnyomásban is, a cselekvési szabadságot nem tartotta fontosnak a szabadságra nézve. A „... siker semmi módon nem fontos a szabadságra nézve”. Ennek a biztonságának a megingását Garaudy jelzi [4] Sartrenak az 1957. szeptemberében a „Les Temps modernes”-be írt cikkével kapcsolatban. Tíz évvel azelőtt a Situation II.-ben Sartre még azt írja, hogy az ember még ha helyzete teljes mértékben meghatározza is „... nem redukálható determinálatlansági központ lehet.” A „Les Temps modernes”-ben pedig azt írja már, hogy a lehetőségek mezejét nem szabad „... determinálatlansági övezetnek elképzelni...”. Azt mondja Garaudy, hogy az előző formulát a választásra, a másodikat lehetőségeire érti. Ezek szerint Sartre már akkor sem vallotta, hogy az ember minden körülmények között szabad. Az 1960-ban megjelent Dialektikus ész kritikájában pedig már új szabadság kategóriát állít fel, amely az önátlatás eltűnésével különbözik a régitől; az ember szabadon dönt, de cselekvése közben már nem szabad.

A dráma alapkonfliktusa az egyén és a lét összeütközése. A tragédia teljessé vált a Nürnbergi Per ítélethirdetésével, és a dráma azért folytatódik tovább, mert a főhős nem hajlandó tudomásul venni az ítélettel a tragédiáját. Frantz bezárkózik szobájába. Az alapkonfliktus eseményszálai a jelen drámájának megindulása előtt, a múltban szövődnek, és láthatókká a visszaúsztatott jelenetekben válnak. Az, hogy Frantz és Johanna összeütközése miért válik elkerülhetetlenné, azt éppen Frantz lassan feltáruló múltjának kellene magyaráznia. Az analitikus drámában a jelen összeütközésének eleinte titokzatos megnyilatkozása értelmet szokott nyerni, amikor a látható, de még

nem érthető konfliktus előhívja a múltban, a jelen drámája előtt élő konfliktust. Itt azonban az analízis lényegében megbukik, mindent nem tud felszínre hozni a múlt, a rejtélyesség rejtélyesség marad, mert a titokzatosság nemcsak az ellentmondást előidéző cselekvést, vagy eseményt takargatja, hanem a sartré-i pszichoanalízisből fakadó szociológiát, a másik emberhez való viszony fenomenologikus konstrukcióját, amelyet igaz, hogy valamiféle küzdelem jellemmez, amely küzdelem azonban olyan irreális módon intellektuális, hogy seholy sem mehet át praktikusba. Egyszóval nem lehet megélni. Ezért ez a filozófia csupán szimbolumokban és olyan párbeszédekben fejeződik ki, amelyek a színházi közönségnek nem mondanak el semmit. Még a francia kritikusok is tanácstalanul állottak a drámával szemben a párizsi bemutató után, s valóban azért veszélyes ez a dráma, mert nem egykönnyen fedezhető fel, hogy a múlt eseményeivel együtt hogyan járul, ez a nagyon negatív filozófia a jelen összeütközésének kialakításához. Egymagában az analízis, ami ugyan nem magyaráz mindent, de ami még életszerű drámai anyagot tartalmaz, a valóságosnál pozitívabb színezetet ad a darabnak.

Lássuk, hogyan nyilatkozik meg ez a kétlakiság.

Tizenkét évvel az említett események után az apa — aki az Argentínából Frantz számára szerzett halotti bizonyítvánnyal biztosította rejtőzését — hazahívja Hamburgban élő fiát és annak feleségét, a hajdani nagy sztárt, Johannát. Kezdődő gégerákja miatt gondoskodnia kell az utódról, aki Európa legnagyobb szervezetét, a hajógyárat irányítja. Werner olyan nagy mértékben áll apja befolyása alatt, hogy bár tudja: a kiváló ügyvédből csak rossz vállalatulajdonos lehet, mégis megesküszik a családi bibliára, hogy apja parancsának eleget tesz. Ezzel az engedelmességgel magát és feleségét egy életre megfosztja a szabad mozgástól. Johanna azonban lassan tudomást szerez arról, hogy Frantz él, s hogy a nürnbergi ítélet elől zárkózott el szobájába. S éppen apósa segítségével indul el a befalazott ablakú szobának vaspánttal elzárt ajtaja felé, abban a reményben, hogy Frantzt vagy az öngyilkosságra, vagy rejtekhelyének feladására bírja, s így eltávolítja szabadságuk útjából. Világos a konfliktus: Johanna szabadságának feltétele Frantz álláspontjának feladása volna, s valóban Johanna törekvése: egy bűnöző napfényrehozása a konfliktust rendkívül pozitívvá teszi. De éppen Johanna reménye jelzi, hogy a konfliktus így még nem szükségszerű, hogy Frantznak álláspontjához hiányoznak a feltételek, — amelyek miatt tragédiája után sem vállalhatja sem a halált, sem a börtönt —, ahhoz, hogy ez a remény eltűnjön s a szembenállás teljes legyen. Frantznak a világtól elzárkózva és a halált elutasítva kell énie ahhoz, hogy személyisége megmaradjon. Ez az elzárkózás nem egy adott időpont s egy bizonyos cselekvő szükséglete, hanem sub specie aeternitatis az emberé. Az öngyilkossággal foglalkozó Faustot a húsvéti harangok létbehívó szava figyelmezteti, hogy az emberi személyiség feltámadása csak a világban és nem a magányban lehetséges. Sartre embere megtapasztalta a világot, s visszabújt ablaktalan szobájába, mert a magány egyetlen megőrzőjévé lett személyiségének. De hogy erről van szó, hogy ez a feltétel hiányzott Frantz álláspontjához, azt csak a drámai értelmetlenségeken elindulva a Lét és a semmiből lehet megtudni.

Személyisége szabadságához van kötve, s ennek a szabadságnak egyenesen velejárója az ésszerűtlenség, mely a tettet elszakítja a cselekvő és értelmű szubjektumtól és értelmetlennek rögzíti meg. Evvel a megmerevítéssel

teszi a múltat letagadhatatlanná, amit pedig a szubjektum maga mindig megtagadhatna: ő nem azonosítja tetteivel egész lényét — ebben van szabadsága —, de a külső ítélkező, aki váratlanul bukkan fel az ésszerűtlenségben, ezt teszi, s evvel létében támadja meg a szabadságot. A halál ugyanígy befejezté tesz.

Frantzól személyiségének védelme kívánja meg, hogy a világot, amelyben az az irracionalitás állandó, magától elreksse. Evvel az elzárkózással le kell tagadnia azt a képtelenséget, hogy aki veszít, nyer, hogy Németországnak egyenesen használt bukott háborúja. A tettek az egyén legfelsőbb céljai szerint mindig a sikerhez vannak láncolva. Frantznak hazája bukásán kellett volna munkálkodnia, hogy legegényibb célját, az eredményességet szolgálja. Így azonban, hogy partizánokat gyilkolt, a győzelmet erőszakolta. Tetteivel a győzelemhez kapcsolódott, jóllehet az egyén léteire vonatkozó terv szerint a bukáshoz kellett volna. Így cselekvése saját céljai ellen fordult, így ezek a célok sem igazolják azt. Aki a történelemmel összeütközik, — önmagával találja szemben magát, mert az ésszerűtlenség a tetteket céljuktól elválasztva egészen ellenkező értelemmel rögzíti meg azokat. A hősiesség így közönséges gyilkossággá válik.

Hogy nem a fasizmus ügyének támogatása, hanem pusztán egyéni célvezette Frantzt, azt csak hangoztattuk eddig, de bizonyítéka itt van Frantz kívánságában: Németországnak meg kell döglenie, különben közönséges gonosztevő vagyok.

Frantz álláspontjának ez a kiegészítése megmutatja, hogy Johannának nem lehet reménye. A konfliktus teljes, egyikük sem adhatja fel álláspontját. De ez a kiegészítés azt is megmutatja, hogy Frantzt a lét kényszeríti erre az álláspontra, s ez egyben kétségessé teszi, Johanna igazát vele szemben. Frantznak ezzel a felmentésével világossá válik, hogy amit az analízis nem tud felhozni, az a fasizmus apologetikája.

Ahogy a konfliktus összeütközéssé lesz, a drámai cselekvés még elvontabb síkon jelentkezik, s így a regresszió, ami régi elveinek becsempészésével keletkezik — még rejtettebbé válik.

Frantz bezárkózása hipokrizis s ez szizofréniájában nyilvánul meg. Ebben a szétszakadt tudatban az ember szizofréniáját mutatja meg Sartre, aki csak hiszi, hogy szabad. Frantz szubjektumnak, szabadságnak képzele magát, aki még mindig célokat tűzhet ki, jóllehet már megtapasztalta a történelmet ahhoz, hogy megrögzítettségéről, tárgyi voltáról tudomása legyen.

Johanna betört ebbe a hermetikusan zárt hazugság-léggörbe, s mint bárki más, ő is azt a veszélyt hordozza, hogy az irracionalitást, Németország újrépülését hírül adja, és akkor Frantznak el kell ismernie, amit nem akar, objektívált mivoltát, s vele együtt azt, hogy közönséges bűnöző. Johannának szabad mozgása érdekében éppen ez a felvilágosítás a feladata, az tehát, hogy Frantzt hazugságaitól megfosssa. Frantz hazugságai azonban nem egyszerűen „léthazugságok” már, hanem léthazugságok, Johanna az „ideális követeléseivel” már jogtalanul lépett a Greggers Werle szerepkörébe, s már nem is ideális alapú kategórikus imperatívusz magaslatáról követel, hanem önzően, saját szabadsága érdekében. (S még azt is meg fogjuk látni, hogy nélkülöz minden jogalapot ehhez a követeléshez, hiszen az ő szabadsága is csak képzelt, ő éppúgy léthazugságban él, mint Frantz.)

Összeütközésük azon az alapon megy végbe, ahogyan Sartre A lét és a semmiben a szociológia alapelemét, két ember egymáshoz való viszonyát, kapcsolatát leírja.

Sartre kikerüli az ismeretelméleti szolipszizmust, mikor azt állítja, hogy az egyik ember megélheti a másik szubjektivitását is. Éppen annak legszemélyesebb lényegét, szabadságát megérezve jut el a megéléséig. A helyes kiinduláshól úgy ered helytelen következmény, hogy a szabadságot szabadossággá fokozva, kénytelen megrekedni az etikai szolipszizmusban, ami abban az elvében jut kifejezésre, hogy egyik ember szabadsága korlátja a másik ember szabadságának.

Az így felfokozott szabadság egyben elveszti személyi jellegét is és szinte személytelen energiafogalommal válva tartja fenn és hozza mozgásba azt a sajátos mechanizmust, amit Sartre rendszerében a másik emberrel való kapcsolat jelent. De csak az a szabadság fokozódhat idáig, aminek sohasem szociális célok adnak irányt, hanem mindig csak sajátosan egyéniek. A szubjektum ti. kénytelen az emberi lényegtől idegen létsíkba helyezni a vele szembenállót, hogy az alkalmas eszköze legyen, azaz meg kell fosztania szabadságától, mert csak így válik kiszámíthatóvá. Ez a kiszámíthatóság feltétele annak, hogy az alany a saját célja szolgálatában álló eszköznek tekinthesse a másikat. (Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy ezt a következményt, azt, hogy az egyik ember a másikat eszközként használhatja, Sartre az Existencializmus-humanizmusból eltávolította, megtagadta. Ezt írja ott: „... semmi sem lehet jó számunkra anélkül, hogy mindenki számára jó ne lenne.” Ez azonban nála csak meggondolatlan filantrópia volt, ezt bizonyítja, hogy ez a következmény a drámában ismét megjelenik.) Ha a másik szabad volna, akkor a csak általa ismert célok ismeretlensége, továbbá az a tény, hogy állandóan szakíthat önmagával, azaz változtathatja céljait, megakadályozná a kiszámíthatóságot a másik részéről.

De honnan ered a szükségszerűség a céloknak nemcsak szétválásában, de egymást kizárásában is, amit a mechanizmus fennállása feltételez. A szükségszerűség alapja a Sartre filozófiájában logikusan fennálló követelmény, hogy a léten egyszer megtörtént szakadást megszüntesse. A metafizikai ősbűnt így levezekelvén tudná csak ti. az ésszerűtlenséget, a legfőbb kínt is kiiktatni a létből. Ez tenné a történelem világát újra értelmessé, de az ember magánvilágát is csak ez menthetné meg az értelmetlenségbe fulladó csődből. Érthető tehát, ha Frantz megkísérli még Johannát, a veszélyes külvilág képviselőjét is erre felhasználni. Ennek a kísérletnek — aminek többek között eszköze a szerelem is és a következő mechanizmus útján érvényesül — folyamatát kísérhetjük végig a dráma azon részében, ahol Johanna és Frantz már mint szerelmesek állnak egymással szemben.

Ez az alapvető cél pedig, mint látni fogjuk azt jelenti, hogy minden ember célja kényszerűen közös abban, hogy a másik célját lehetetlenné tegye. Ez teszi egyben azt, hogy a mechanizmus — aminek lényege az, hogy az adott esetben alanyi helyzetben levő fél tárggyá merevíti a másikat, de azonnal ő merevedik tárggyá, ha a másikban kerekedne felül az alanyiség — soha nem lehet sikerhez vezető eszköze az alapszerzés kísérletének.

Célját ellentmondásos volta miatt nem érheti el. Az ellentmondás abban áll, hogy a cél elérése érdekében az szükséges, hogy a két ellentétes állapot (alanyiség, tárgyiség) egyszerre, egy szubjektumban álljon fent. Ebből tűnik

ki újra Sartre idealizmusa, hiszen a tudattal akar alapozni. Az egyszerre önmagában és önmagáért való létező — *causa sui* — létrejönne, ha az a személy, akinek objektív léte alapot nyer az őt tárgygyá tevő tudatában, fel tudná venni ugyanabban az időben az alanyiség álláspontját is, ti. annak álláspontját, aki őt tárgyi létében megalapozta. Így egy személyben megalapozott (mint tárgy) és megalapozó (mint alany), szüntetné meg a szakadást a léten, minden bajok ősforrását, egyesítvén a két létsíkot. Ez az önmagában lehetetlen elképzelés még Sartre rendszerén belül is képtelenséget hord magában, mert ha a tárgygyá merevített fél szubjektum lesz, akkor ezzel kénytelen tárgygyá tenni a másikat, és így megszünteti annak alapozó képességét. Alany és tárgy pedig nem lehet valaki, mert alanynak lenni annyit jelent, mint célokat kitűzni, és a tárgyat is erre vonatkoztatva tárgygyá tenni; tárgynak lenni viszont éppen a célok elvesztését jelenti. A szerelem eredeti célját el nem érve, tehát csak arra szorítkozhat, hogy az egyik fél saját magát és céljait tüzesse ki a másikkal végső célként, hogy legalább szabadságát, szubjektivitását megőrizze. Ennek veszélye viszont egy harmadik személy lehet, aki bármikor tárgygyá teheti mindkettőt, és így szűnik meg a drámában is Frantz igézete Johannával szemben, mikor Léni megjelenve, egyszerű tárgygyá degradálja Frantzt és felfedi Johanna előtt Frantz tetteit a maguk meztelen mocskosságukban.

Így válik az etikai szolipszizmus már szinte ontológiaivá, és a másikhoz való viszony lényegében csak veszély forrásává. Veszélyeztetni mint láttuk a szabadságot, a célok megszüntetésével és a múlttal való azonosítással.

Előre bocsáthatjuk tehát, hogy Johanna és Frantz összecsapása azon alapszik, hogy egyik ember szabadsága korlátja a másik ember szabadságának. Tehát nem egyszerűen köznapi értelemben vett drámai szükségszerűsége, hanem ontológiai szükségszerűsége alapszik.

Mi a jelentősége a konfliktus szempontjából annak, hogy az összeütközés az egzisztencialista szociológia alapján megy végbe? Az, hogy ha Johannának sikerül szubjektivitását megőrizni Frantz felett, úgy rákényszerítheti bűnössége tudatát, és így célját elérheti: szabad mozgását. De ha Frantz kerekedik felül, ő fogadtatja el Johannával értelmezését: hogy Németország romokban hever, s akkor nem is bűnös, nem kell az életből távoznia, objektivációját nem kell elismerje, bent maradhat rejtekhelyén. Vagyis egymást eszköznek használva azt remélik, hogy mégiscsak elérik céljukat. És az első játszmát Frantz nyeri meg, aki halálként, a halál tükrének álcázva magát (vagyis két teljesség veszélytelenségét szuggeralva) Johanna szépségét akarja tükrözni. Johanna bedűl ennek az igéző Gorgónak, egy pillanatra elfelejtve azt a veszélyt, hogy Frantz a teljességet csak hazudja, hogy így szabadulhasson objektivált állapotából, és elfogadja Frantz reá vonatkozó ítéletét: „Johanna, nem vágyom magára, nem szeretem magát. A maga tanúja vagyok és minden ember tanúja. Tanúságot teszek a századok előtt, és azt mondom: szép. Johanna: (mintegy megigézve) Igen. Íme a magánvaló állapotába került, elfogadva magárvonatkozóan a másik ítéletét, s most kemény hangon csattan Frantz parancsa: Vallja be, hogy hazudott: mondja, hogy Németország haldoklik. Íme a csel értelme: a megigézett át kell, hogy vegye a megigéző célját és értelmezését.

De az egzisztencialista szociológia ingoványán az erőviszonyok állandóan változnak. Johanna azzal, hogy jön, megy, állandóan a külvilágot hordja magával, s így veszélyeket rejt magában. „Huszonnégy órából húszat azzal

tölt, hogy úgy lát, érez, gondolkodik itt a lábam alatt, mint mindenki más, s ezzel alávet a közönséges törvényeknek — panaszkodik Frantz. — Ha lakat alatt tartom, teljes a csönd, a világ visszatér kifűrkészhetetlen mélységébe, s maga csak *az ami*: ez! A rákok újra bizalmukba fogadnak, s én beszélhetek hozzájuk.” (Kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.)

Igen, ezért is kell óvakodnia Frantznak Johanna hatalmától. Meg kell tartsa szubjektivitását, hogy a rákoknak szónoklatokat tarthasson.

A rákok, az értelmetlen történelem heterogén emberisége, a tévelygő, önmagának kiszolgáltatott, önmagával összeütköző emberiség, amely mindig megfordítva cselekszik, mint ahogy kellene, s a századok erkélyein elhelyezkedve, ítélkezik önmaga felett. Az egész tragikus emberi léte szimbolizálják a rákok, amelyek farolva csúsznak-másznak, de páncélt növesztettek, bezárkóztak, és elvesztették idegrendszerüket — nem tudnak tragédiájukról. Legrosszabb rajtuk szemük, melyet elvettek az emberektől, hogy megvizsgálják a létezőt, de ezzel a szemmel már nem látják ami nincs, a célokat, csak a tetteket, s így nem értenek belőlük semmit. Meg kell hát magyarázni nekik mindent, Frantznak tanúskodnia kell az ízeltlábúak törvényszéke előtt, a megkínzott hóhérok, kegyetlen áldozatok és a maga nevében, hogy nem azt tettek, amit akartak, és nem azt akarták, amit tettek.

Frantz mint mentőtanú valahogyan in saecula saeculorum egységes állápontra akarja bírni a rákokat. Hogy miért, azt megint csak nem a drámából, hanem A lét és semmiből lehet megtudni. Az ésszerűtlenséget csak úgy lehetne kiiktatni a történelemből, ha valaki olyan befolyásolná az emberiséget, aki kívül áll rajta, akit sohasem lehet befolyásolni, aki sohasem lehet objektum, csak szubjektum. Ez csak az isten lehetne, aki önmagának oka és fel nem borítható, de isten nincs. Ebben a munkában a történelem kiszámíthatatlan mozgásának az alapelve az, hogy időnként támad egy nagy egyéniség, aki a maga elképzeléseit kényszeríti a tömege, ez a tárgyi tömeg (Objekt WIR) azonban abban a pillanatban, amikor belőle új személyiség bukkan fel, aki megküzdve az előtte hatalmon levő vezérrel a maga befolyása alá kényszerítve a tömeget, az egészen más irányt vesz. (Ennek alapján vissza kell utalnunk a néhány oldallal ezelőtt mondottakra, hogy a történelem mozgásának ilyen alapon elképzelése, valóban a fasizmus szentesítése is, s ha ez így van, Sartre megjegyzése, hogy akkor úgy kell nekünk, csak indokolatlan rezignáció.)

Így hát ebben az elvben benne van a bűnössé tévő ésszerűtlenség, mely hóhérból áldozatot, áldozatból hóhért csinál. S egyben azt is láthatjuk, hogy Frantz széthasadt tudatának egyik pólusán kicsapódó kísérletei a rákok egységes belátásra bírására miért járnak kudarccal. Sizofréniájának másik pólusán, szükségszerű objektívaltságának tudatában elismeri kísérletei kivihetlenségét: „Felméred feladatod fontosságát, s kivételes nehézségét? Olyan bírák előtt védelek, akiket nincs szerencsém ismerni.” S ugyanez a tudat teszi aggályossá védőbeszédei iránt: „Vakmunka, kiejtesz egy szót találomra, és legördül a századok zuhatagán. Mit fog jelenteni ott fent? Tudod, megeshetik, hogy fehérét mondom, pedig azt akarom, hogy feketét értsenek.” Hogy „nem azt gondoltam, amit mondtam, s nem azt mondtam, amit gondoltam” mint szókimondó baj, csak megfelelője az ember aklimatizációs képtelenségét kifejező formulának: „Nem azt tettem, amit akartam, s nem akarom, amit tettem.” Arról, ahogyan Frantz újra és újra megsemmisíti védőbeszédeit újakat rög-

zítve a magnetofonszalagra, eszünkbe jut Ionesco szellemszónoka, aki próféciáit nem tudja elmondani, mert néma.

Tárgyiasságának tudata legfőképpen abban a belátásban jelentkezik, hogy alkalmatlan a rákok befolyásolására, egységesítésére; „*A vádlott* önmagáért tanúskodik, Belátom, hogy ez circulus vitiosus.” (Kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.)

Azonban mindaz nem önirónia, hogy az örültség légkörében jeleníti meg a jelen drámájában azokat a filozófiai tételeit, amelyek A lét és a semmi tartozékai: az egymáshoz való viszonyban az alapszerzési kísérletet, a rákok szimbolikájában az egyénnek a történelemhez való viszonyát stb. Ez csak a drámaíró spontán ráérése, hogy nem is mutathatók be másképpen, mint a zavart ész atmoszférájában. Ellenkezésképp, ezek a filozófiai abrakadabrák szolgálnak magyarázatul a múlt drámájának kudarcához: Frantz kétszeres megsemmisüléséhez osztályával, és a történelemmel szemben.

A drámában jól kielemezhetően szerepel a történelem mozgásának egy másik elve is, az, amely A dialektikus ész kritikájából ismeretes. A csoport alapegységét, a sorozatot szintén az egyén alakítja ki, aki két ember viszonyát objektívvé teszi. A sorozatszerűséggel kialakult laza csoport összetartó ereje mindig a másik utánzása, s ezt az együvé tartozást azzal a jelenséggel lehet érzékeltetni, ami pánikban, vagy a divatban nyilvánul meg: Ha valakinek sikerül az együvé tartozókat a feladatokra koncentrálni, létrejön a csoport. Csakhogy ez megmerevedik, a feladatok közös elvégzésére létrehívott intézményei már senkinek a szükségletét nem elégítik ki. Ez pedig új szabadságkategoríája következménye, amely szerint a közös cselekvés folytán a tömeg közvetítése révén az egyéni szándék eredménye mindig teljesen más lesz, mint az eredeti elképzelés. Az irracionális lehetőségét, a történelem mozgásának ez az elve éppúgy tartalmazza, mint az előbbi, s a történelemmel való összeütközést szintén. Így jelentkezik ez a drámában:

Frantz: Leste az alkalmat, hogy láthassa magát? (Johanna beleegyezően int). És sikerült elcsípnie magát?

Johanna: Dehogy!... Ezt láttam (a tükörképére mutat...). Jártam a kerület mozijait. Amikor a vásznon megjelent Johanna Thies, a sztár, halk morajt hallottam. *Meghatódtak, ki-ki a másik meghatódottságától.* (Kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.) Én csak néztem...

Frantz: Igen. És?

Johanna: Nincs tovább. *Soha nem láttam azt, amit ők láttak...* (Kiemelés tőlünk: N. B. I.—H. G.) És maga?

Frantz: Nos, úgy jártam, mint maga. Elhibáztam az életemet. Az egész hadsereg előtt kitüntettek.

Vagyis kialakítottak magukról egy képet a csoportban, de a tömeg elszakította őket önmaguktól, megrögzítette Johannát és Frantzt olyannak, amilyenek látták őket, más lett a tömeg közvetítése folytán belőlük, mint amilyenek.

Ezért eszegeti meg Frantz a csokoládé kitüntetéseit, Johanna pedig férjhez megy Wernerhez, aminek azonos értelme van Frantz bezárkózásával. Magányosan, közönség nélkül, Werner oldalán Hamburg éppúgy a szabadság hazugságának színhelye, mint Frantz szobája. A hipokrizisnek általánosság kell válnia, hogy az élet elviselhető legyen. De azzal, hogy a hazugsághoz, szabadságukhoz erőszakosan ragaszkodtak, már el is ismerték a fatalizmust.

Kettőjük küzdelme Johanna győzelmével ér véget, aki a leleplezett Frantzól, őt elítélve, iszonyattal fordul el. S mikor kigördül a családi ház udvaráról a 180-nal száguldó Porsch, hogy utasaival, apával és fiával 7 perc múlva összezúzva a szakadéokban feküdjön, Johanna felcserélheti az egyik elnyomásformát a másikra, Altonát Hamburgra. Élni egyet jelent: a bűn kényszerét, bezárkózni, meghalni: az ebben való megsemmisülést.

Semmiféle küzdelemnek nincs értelme. Ezt mondja a par excellence küzdelmet ábrázoló drámai műformában Sartre. S szerintünk általában a drámanak nem szabad ezt mondania. A harc eredménytelensége, a tragédia két okból származhat, vagy abból, hogy az egyén helytelen állásponton áll, s erre a tragédiában rájönni nem értelmetlenség; vagy a világ áll helytelen állásponton, s erre rájönni még a megsemmisülés árán sem felesleges. De ebben a drámában minden viszonyíthatóság megszűnik: a küzdelem eredménytelenségének okozója sem nem az ember, sem nem a világ, vagy úgy is mondhatnánk, hogy az ember is meg a világ is, egyszóval a lét, amely ellen küzdeni valóban értelmetlen dolog. Paradox módon a viszonyíthatóság amiatt a realitívítás miatt szűnik meg, hogy az ember okozza az ésszerűtlenséget a világban, és az ésszerűtlenség teszi bűnössé őt. Vagyis valóban a léttragédia már nem tragédia, a küzdelem értelmetlen.

Sartre saját drámájára nézve saját rendszerével mondja ki ezt az ítéletet, hogy felesleges a küzdelem. Frantz és Johanna is tudja, hogy a külvilág ésszerűtlensége egyszersmindenkorra teljesen determinálja őket, s saját rendszerében sem mehet végbe két tárgyiasított lény küzdelme, a dráma legmélye tehát azt érzékelteti, hogy csak képzelt szabadságokként ütköznek össze, és a dráma felszínén meg végbe a képzelt szabadságok küzdelme, mindazzal a rekvizitummal, amit A lét és a semmiből élnek ezek a képzelt szabadságok. Ez azonban nem megtagadása főművének, ez sem önirónia részéről, csak annak az önellentmondásnak a kifejeződése, ami A lét és semmi rendszeréből már következett, de amely következményeket csak A dialektikus ész kritikájában ismert el.

Sartre Az altonai foglyokat és A dialektikus ész kritikáját — amelyben erős formaváltozáson esnek át régi kategóriái — egyidőben írta, s hogy a dráma mégis A lét és a semmi alapján elemezhető, annak okát abban lelhetjük fel, hogy lényegükben mégsem változtatta meg ezeket a kategóriákat. Az emberi kategória szerkezete továbbra is ez maradt: nem alapja magának, de alapja az értékeknek és értelmezéseknek. Ha pedig Sartre a történelem kialakításának alapjául továbbra is ezt az egyént teszi meg, mintahogyan ez a csoport, létrehozásánál látható volt, az egyénre nézve ugyanolyan eredményre kellett jutnia, mint a tárgyi tömeg esetében, vagyis a történelemmel és az egyénnek önmagával való összeütközéséhez. Az „azt tettem, amit akartam, és akarom, amit tettem” nem jöhet létre sem az egyik, sem a másik alapon, legfeljebb A lét és a semmiben önáltató módon, ezt állította. Az új szabadság fogalma valóban csak annak az önáltatásnak eltűnésében, hogy az ember az elnyomásban is szabad lehet, különbözik a régitől, s a dráma tragikus színezete ennek az önáltatásnak az eltűnését jelzi.

A külvilág A lét és a semmi szerint is alapjában véve bumeráng, csak hogy ott Sartre azt állította, hogy nem veszélyes arra nézve, akitől ez mozgásba jön, A dialektikus ész kritikája pedig elismeri, hogy agyon is vágja.

Csak ez a különbség. Ezt nem vették észre új munkájának recenzorai: LUCIEN SEVE [5] és ALMÁSI MIKLÓS [6].

*

A darabot már előadták Franciaországban, Nyugat-Németországban, Csehszlovákiában és most Vittorio de Sica forgatja Olaszországban. Elindult egy dráma diadalútjára, mely megrágalmazza az emberiséget, s hogy ezt csillogó intellektussal teszi, csak bűne, mert kelepécét állítva törbeccsalja az embert, aki saját megcsúfolását csodálja meg.

IRODALOM

- [1] SARTRE JEAN-PAUL, Sein und Nichts. Rowohlt, 1952.
- [2] SARTRE JEAN-PAUL, Egzisztencializmus. Studium, 1947.
- [3] LUKÁCS GYÖRGY, A polgári filozófia válsága. Hungária, 1949.
- [4] GARAUDY ROGER, Marxista humanizmus. Kossuth, 1959.
- [5] SEVE LUCIEN, Jean Paul Sartre és a dialektika 1960-ban. Magyar Filozófiai Szemle 1961/3.
- [6] ALMÁSI MIKLÓS, Az egzisztencializmus újjáépítésének kísérlete. Valóság 1961/6.

«LES SÉQUESTRÉS D'ALTONA» — ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ЗАСТРЕВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ЖАНА ПОЛЯ САРТРА И. БОД—Г. ХОДИ

Авторы статьи устанавливают, с одной стороны, что категории экзистенциализма необходимо приводят к трагедии, и показывают, в какой мере приводит стойкая приверженность к разрушению традиционных форм драмы. Раскрывают они, с другой стороны, как возвращаются отжившие по утверждению Sartre категории L'Être et le Néant в Critique de la raison dialectique, именно потому, что их структура и результаты одинаковы.

„DIE EINGESCHLOSSENEN VON ALTONA“ ALS DOKUMENT DES STECKENBLEIBENS DER SARTRESCHEN PHILOSOPHIE

Von

I. NÉMETH—G. HÓDI

Die Arbeit macht zwei Gesichtspunkte geltend. Erstens wird gezeigt, wie die Kategorien des Sartreschen Existenzialismus notwendigerweise zur Tragödie führen und inwieweit das starre Haften an diesen Kategorien zum Umsturz der hergebrachten dramatischen Formen beiträgt. Andererseits wird eine Analyse gegeben, die enthüllt, wie die in der Kritik der dialektischen Vernunft angeblich überwundenen Kategorien des Seins und des Nichts im Drama eben deshalb wiederkehren, weil Aufbau und Konsequenzen der beiden identisch sind.