

A GYŰLÖLET MINT MOZZANAT JEAN-PAUL SARTRE ERKÖLCSI VILÁGMAGYARÁZATÁBAN

DÉKÁNY ANDRÁS

Van egy fogalom a francia egzisztencializmusban, amely, még ha csak futólag is, de mindig felmerül, valahányszor a mai emberi élet jellemzésére kerül a sor. Ez a fogalom a funkció fogalma. Viszonylag jelentős szerepet játszik Gabriel Marcel *Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései* című híres tanulmányában¹, de ugyancsak előbukkan Sartre fenomenológiai ontológiájában is. Konkrétan tehát *A lét és a semmi* harmadik részére, ezen belül a harmadik fejezetnek arra az első és második alfejezetére gondolok itt, amelyekben Sartre lényegében a funkció- és a vele rokon értelmű fogalmak segítségével próbálja értelmezni az emberek egymáshoz fűződő viszonyait.

Sartre szerint ugyanis a másikkal való létem testiségen alapuló – vagyis a saját test és a másik teste közti alapvető (s részletesen egy korábbi fejezetben tárgyalt) – viszonyain kívül vannak olyan „egyéb egyedi viszonyok” is, amelyek „konkrét viszonyok”, és amelyek mindegyike „az önmagáért-való egy teljesen új létmódját alkotja”². E teljesen új létmód keletkezéséről a következőket érdemes tudni. Mivel az önmagáért-valónak az önmagában-valóra irányuló eredendő semmítése a valami felé való menekülés formájában történik, ezért ez az alapstruktúra itt is megmarad. Csakhogy most a másik jelenléte ezt a törekvő menekülésemet az önmagában-valóba rögzíti, így e rögzített menekülés „soha nem az a menekülés, amely önmagam számára vagyok: ez kívül van rögzítve.” Ezért azután

„(m)enekülésemnek ezt az objektivitását elidegenedésként tapasztalom, amelyet sem transzcendálni, sem megismerni nem vagyok képes. S mégis, abból a pusztán tényből adódóan, hogy tapasztalom, és hogy menekülésemet ugyanazzal az önmagában-valósággal ruházza fel, amelytől menekül, vissza kell fordulnom felé, és magatartásmódokat kell kialakítanom vele szemben. Ez az eredete a másikkal fűződő konkrét viszonyulásaimnak ...”³

¹ Újabb magyar nyelvű kiadását ld. In. Gabriel Marcel: *A misztérium bölcselete /Válogatott írások/* (ford. Bende József, Cseke Ákos, Nagy Zsolt Péter) Budapest, Vigília Kiadó (XX. századi keresztény gondolkodók 17.), 2007. 7-45. o.

² Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi* (ford. Seregi Tamás) Budapest, L'Harmattan Kiadó 2006. 432. o.

³ i. m. 434. o.

E rövid genetikus magyarázatot követően Sartre két csoportba sorolja a konkrét viszonyokat. Az első csoportba azok tartoznak, amelyeknél tagadni próbálom azt a létet, amivel kívülről ruházunk fel engem, vagyis úgy fordulok a másik felé, hogy „én is objektivitással ruházom fel őt, mivel ha a másik objektívvá válik, az lerombolja saját másik számára való objektivitásomat”. A másik csoporthoz tartozóknál viszont „a másik szabadságának elnyerésére és megkaparintására” teszek kísérletet, „anélkül, hogy megfosztanám szabadság jellegétől: ha magamba tudnám olvasztani a szabadságot, amely önmagában létem alapját alkotja, én lehetnék az alapja saját magamnak”⁴. Ennek az „ideális intenciónak” a megvalósításához azonban túl kellene tudni lépniem „a másikkhoz fűző viszonyaim eredendő esetlegességén”. Csakhogy Sartre – kissé pesszimista végkicsengésű – konklúziója szerint „ez az esetlegesség meghaladhatatlan”, ezért „a másikkal való egység” is „megvalósíthatatlan”⁵.

Ne csodálkozzunk hát, ha ezek után valamennyi másikkal való kapcsolat, így vagy úgy, de óhatatlanul valamilyen eszközszerű használat bélyegét fogja majd magán viselni. Ennek ellenére az igazi problémát mégsem ez az eszközszerű tárgyiség jelenti Sartre számára, hanem az, ha az önmagáért-való nem képes általa a szubjektivitásától megszabadulni. Nézzük például a szeretetet. Noha itt kétségtelen, hogy „a szeretett lény a szerető felet csupán egy tárgy-másikként ragadja meg a sok közül, vagyis a világ háttérén észleli, transzcendálja és felhasználja”⁶, mégis, mondja Sartre,

„(m)ásikért-létem problémája ... megoldatlan marad, a szerető felek mindegyike teljes szubjektivitás marad önmaga számára; semmi nem váltja fel azt a kötelességüket, hogy önmaguk számára váljanak létezővé; semmi nem emeli ki őket esetlegességükből és menti meg őket fakticitásuktól”⁷.

Vagyis

„minél jobban szeret valaki, annál jobban elveszítem *lételemet*, annál jobban saját felelősségemre vagyok visszavetve saját lenni-tudásomra. ... Hiába próbálnék tehát beleveszni a tárgyiségbe: ez az áldozatom semmire nem szolgálna; a másik igazolhatatlan szubjektivitásomra utal engem ...”⁸

Ebből a szempontból leginkább még a mazochizmust lehetne egyfajta határesetnek tekinteni, amikor is „már csak annyi a szándékom, hogy kizárólag egy *tárgy* legyek, vagyis egy önmagában-való”. De ekkor is csak főleg azért,

⁴ uo.

⁵ i. m. 437. o.

⁶ i. m. 444. o.

⁷ i. m. 449. o.

⁸ i. m. 450–451. o.

mert titokban abban reménykedem, hogy amennyiben a másik „szabadság, amely az enyémet feloldja, ennek az önmagában-valónak az alapjává válik, létem újra saját maga alapja lesz”⁹. Csakhogy nemcsak a szeretet, hanem a mazochizmus magatartásmódja is kudarc, jelenti ki Sartre, és „annak is kell lennie”. Hiszen a végén a mazochista is ugyanúgy jár, mint a szerető: „minél inkább objektivitását próbálja érezni, annál inkább szubjektivitásának tudata árasztja el egészen a szorongásig ...”¹⁰.

Ha a másik szabadságára építő magatartásmódok (szeretet, mazochizmus, stb.) ily módon egytől-egyig kudarcot vallanak az önmagáért-való önmagában-létének (mint amilyen a másikért-való lét) megalapozásában, akkor nem marad más hátra, minthogy ellenkező úton, vagyis a másik szabadságának megszüntetése révén próbáljam meg ezt a célt elérni. Magatartásomat ekkor egyfajta közömbösség vagy vakság fogja majd jellemezni a másikkal szemben. „Úgy teszek – mondja Sartre, – mintha egyedül lennék a világon; csak érintem ’az embereket’ ... úgy kerülöm ki őket, ahogy az akadályokat kerülöm ki ... még csak el sem képezem, hogy *nézni* tudnának”¹¹. Látható, hogy ez teljesen hétköznapi, és, mondhatnánk, gyakorlati viszonyulásmód, melynek során az emberek úgy jelennek meg, mint

„funkciók: az ellenőr csupán az ellenőrzés funkciója; a pincér csupán a vendégek kiszolgálásának funkciója. Így saját érdekeimre leginkább felhasználhatóvá tudom tenni őket, amennyiben megismerem használatuk *kulcsát* és azokat az ’utasításokat’, amik működéskébe hozzák őket”¹².

Sartre szerint viszont mégis egy ilyen hétköznapi-funkcionális felfogás képezi az alapját a francia 17. század egész „moralista” pszichológiájának, s főként azoknak a későbbi, 18. századi értekezéseknek (mint például Choderlos de Laclos *Veszedelemes viszonyok* című regényének), „amelyek *gyakorlati* ismerettel szolgálnak a másikról és arról a művészetről, hogy a másikkra hatni tudunk”¹³. Sajnos azonban mára már az is világossá vált, hogy az említett (és Franciaországban klasszikusnak tekinthető) felfogás konkrét ontológiai (s ezzel együtt: tényleges erkölcsi) tartalma azon alapul, hogy „a vakságnak ebben az állapotában céltudatosan eltekintek a másik abszolút szabadságától – mint önmagában-létem és másikért-létem, és különösen mint ’másik számára való testem’ alapjától”¹⁴.

⁹ i. m. 451. o.

¹⁰ i. m. 452. o.

¹¹ i. m. 454. o.

¹² i. m. 454–455. o.

¹³ i. m. 455. o.

¹⁴ uo.

Ám még a jelenre nézve is érvényesnek tartja Sartre, hogy „a vakságnak ez az állapota sokáig fenn tud maradni ... állandó meghosszabbításokkal több évre is kiterjedhet, sőt, egy egész életre is ...”. De ha ez az állapot mégsem tud egyeduralkodóvá válni, akkor annak okát abban kereshetjük, hogy Marcel egy „ontológiai igényt” állít vele szembe, és Sartre szerint is „mindig érzünk valami elégedetlenséget”. Méghozzá nem is akármilyen elégedetlenséget vagy nyugtalanságot, hanem metafizikai szempontból a lehető legvésztérhesebbet. A másik mint tekintet eltűnése ugyanis

„igazolhatatlan szubjektivitásomra vet vissza és léteemet a megragadhatatlan Önmagában-valóra irányuló törekvő-törekvésekre redukálja; a másik nélkül a maga teljességében és pőreségében ragadom meg a szabad létnek azt a szörnyű szükségyszerűségét, ami osztályrészem, vagyis azt a tényt, hogy csak önmagamra háríthatom a gondot, hogy önmagamat létezővé tegyem, még akkor is, ha nem én választottam azt, hogy legyek és hogy *megszülessek*”¹⁵.

„Igazolhatatlan szubjektivitásomtól, a szabad lét szörnyű szükségyszerűségétől” való megszabadulásom érdekében tehát mégiscsak szükségem van a másik létezésére, így azután nem is vihetem teljes következetességgel végig az iménti funkcionális szemléletet, nem „tekinthetek el céltudatosan a másik abszolút szabadságától”. Azt a mindennek ellenére fenntartandó „eredendő törekvésemet, amivel a Másik szabad szubjektivitását számomra-lévő-objektivitásán keresztül akarom megragadni”, Sartre szexuális vágynak nevezi. A metafizikai értelemben vett (vagyis tulajdonképpeni) szexuális vágy pedig főként abban különbözik a többi közönséges vágytól (pl. az éhségtől), hogy a tudat magatartása itt teljesen megváltozik. Már nem a „fakticitástól való pusztá menekülést jelentene más lehetőségek felé”¹⁶, hanem

„a vágyban a tudat egy másik síkon választja azt, hogy saját fakticitásaként létezzen. Már nem menekül attól, hanem megpróbál alárendelődni saját esetlegességének ... A vágyban a test ahelyett, hogy pusztán az az esetlegesség lenne, amely elől az Önmagáért-való saját lehetőségei felé menekül, az Önmagáért-való legközvetlenebb lehetőségévé válik ...”¹⁷.

Összefoglalva tehát

„(a) vágy ... az Önmagáért-való radikális megváltozását jelenti, mivel az Önmagáért-való teljesen más létsíkon teszi magát létezővé, testét másként determinálja létezésre, saját fakticitásával itatja át önmagát”¹⁸.

¹⁵ i. m. 455–456. o.

¹⁶ i. m. 462. o.

¹⁷ i. m. 463. o.

¹⁸ i. m. 467. o.

Sartre-nak ezek a vágy lényegére vonatkozó megjegyzései azért ilyen rendkívüli fontosságúak a számunkra, mert általuk tisztázza végérvényes formában azt a szerepet, amelyet a már említett funkció-fogalom tölt be saját gondolkodásában, és persze a francia egzisztencializmusban. A kiindulópontot itt, mint láttuk, az én magatartásom szükségszerű megváltozása kell, hogy jelentse, mivel „a Másik fakticitása (puszta itt-léte) az én saját-létem módosulása nélkül nem adódhat intuíciónak számomra”¹⁹. Mert amíg normális, átlagos, hétköznapi egyénként tevékenykedem a gyakorlati életben, vagyis filozófiai nyelven szólva, „amíg fakticitásomként a menekülés lendületében létezem, addig a Másik fakticitásán is túllépek, akárcsak a *dolgozók puszta létezésén*”. Általában tehát

„(f)elbukkanásomban magában eszközszerű létezőként hozom felszínre a dolgokat, puszta és egyszerű létüket mindig elfedi a jelölő utalásoknak az a komplexitása, amely *kezelhetőségüket és eszközszerűségüket* konstituálja”²⁰.

Lényegében a dolgok kezelhetőségét és eszközszerűségét konstituáló jelölő utalások e komplexitása az, ami Sartre szemében a funkció fogalmát alkotja. Viszont ha csak ezek az eszközszerűséget konstituáló jelölő utalások szabják meg magatartásomat, akkor képes vagyok ugyan gyakorlatilag viszonyulni a dolgokhoz, de elveszítem a velük való ontológiai kapcsolatomat, mert „a létezők létét ... általában elfedi funkciójuk”. Ez az alternatíva azonban nem csupán a tárgyak világával kapcsolatos, hanem vonatkozik a másikkal fűződő konkrét viszonyaimra is. Mert

„(a)mikor a Másik úgy jelenik meg számomra, mint egy bejárónő, egy alkalmazott, egy hivatalnok, vagy egyszerűen csak mint az a járókelő, akit ki kell kerülnöm ... akkor a másikkal nem pusztán kivételes transzcendenciája vonja meg magát tőlem, hanem 'itt-léte' is – mint a világ közegében való puszta esetleges létezésé”²¹.

Sartre tehát itt afelé a konklúzió felé halad, hogy, ha nem csupán eszközszerű, hanem igazi, létszerű tárgyiséget (objektivitást) akarok, akkor először is nekem kell létszerűvé válnom. Mert ha ezt a másikat „bejárónőnek vagy irodai alkalmazottnak kezelem – magyarázza, – akkor már azzal a kivételével is túllépek rajta potencialitásai felé ... amellyel saját fakticitásomon túllépek és semmitem azt”. Először is tehát nem szabad a saját fakticitásomat semmítenem, hanem magamnak kell valóságnak lennem. Másszóval ez azt a követelést foglalja magában, hogy, ha vissza akarok térni a másik ember jelenlétéhez és „azt jelenlétnek akarom érezni”, akkor mindenekelőtt

¹⁹ i. m. 469. o.

²⁰ uo.

²¹ i. m. 470. o.

„saját magamat kell megpróbálnom saját pusztá jelenlétemre redukálni”. Ez utóbbi pedig azért tűnik lényegesnek, mert Sartre szerint „az itt-létemen való minden túllépés a Másik itt-létén való túllépés is”²². Ezért azután a vágy ontológiai aktusának, ha célt akar érni, abban kell állnia, hogy „feloldja a szituációt és felbontsa a Másik világbeli viszonyait: a vágy mozgása ... egyfajta izoláló mozgást jelent, amely szétrombolja a környezetet és bekeríti a személyt, hogy tiszta fakticitásába kényszerítse”. Közben persze az is érvényes marad, hogy „ez a mozgás, amely a Másik létéhez tér vissza, hozzám mint tiszta itt-léthez való visszatérést jelent”. Mivel azonban „az Önmagáértvaló választás – fízi hozzá Sartre, – mindez csak akkor lehetséges, ha egy újfajta lehetőségre vetülök ki: arra, hogy ... pusztá itt-létem legyek”²³.

Ezt a bonyolult dialektikát egyszerűbben is ki lehet fejezni, mondván, hogy „a vágy egy megélt ki-vetülés, amely semmilyen megelőző szándékot nem feltételez, csak önmagában hordozza saját értelmét és értelmezését”²⁴. Ennek ellenére „maga a vágy mégis kudarcra van ítélve”²⁵, vagyis arra, hogy visszaessen a tiszta (funkcionális) eszközszerűségbe. A vágy tulajdonképpen azzal idézi elő saját bukását, hogy „*megragadásra* és *elsajátításra* irányuló vágy”. Ekkor ugyanis a testem „újra azzá a szintetikus eszközzé válik, *ami vagyok*; s ugyanebben a pillanatban a Másik is ... újra eszközzé válik a világ közegében, amelyet szituációja alapján ragadok meg”²⁶.

E tiszta eszközszerűségbe süllyedt helyzetből születhet meg azután, csakúgy, mint a szeretetnél a mazochizmus, az eredeti magatartásmód, jelen esetben a vágy, egy erőteljesebb változata: a szadizmus. Csakhogy Sartre szerint „a szadista újra szintetikus totalitásként ... ragadja meg testét; visszahelyezi magát a fakticitásától való folyamatos menekülésbe”²⁷, és, végső soron, a „szadista az, aki a Másikat olyan eszköznek fogja fel, amelynek a funkciója megtestesülésében áll”²⁸. Ráadásul az így létrejövő tárgy „a szadista számára kettős, ellentmondásos és ingatag valami, mivel egyszerre szigorúan a determinizmus technikai felhasználásának hatása, és ugyanakkor egy feltétlen szabadság megmutatkozása”²⁹. E néhány sartre-i megjegyzés mindössze azt kívánja csak nekünk megmutatni, hogy a vágy és a szadizmus elválaszthatatlanok egymástól, igaz, abban a negatív formában, hogy „a szadizmus a vágy

²² uo.

²³ uo.

²⁴ i. m. 471. o.

²⁵ i. m. 472. o.

²⁶ i. m. 473–474. o.

²⁷ i. m. 474. o.

²⁸ i. m. 479. o.

²⁹ i. m. 480. o.

kudarca”³⁰. A kudarc pedig azért következik be szükségszerűen, mert a szadizmus egyidejűleg viszonyul ellentétesen a testhez. Márpedig „mélységesen összeegyeztethetetlen a vágy húsként való felfogása és eszközszerű használata” – emeli ki nyomatékosan Sartre. A szadizmusban azonban a test „hússzerű természete, vagyis használatra alkalmatlan fakticitása” először „hirtelen helyet talál az eszköz-dolgok között”, majd az eredmény, a megtestesülés elérésekor már megint „nem tudom, hogyan *használjam* ezt a húst: semmilyen céllal nem lehet már felruházni, mivel éppen abszolút esetlegességét tettem láthatóvá”³¹. Ebből a dialektikából vonja le Sartre az alábbi következtetést a vágy és a szadizmus végső összetartozására vonatkozóan: „Tehát a szadizmus abban a pillanatban, hogy elérte célját, átadja helyét a vágynak. A szadizmus a vágy kudarca, a vágy pedig a szadizmus kudarca”³².

Ezzel pedig Sartre lényegében már azt a tételt is bizonyítotttnak véli, amely szerint „a szexualitás magatartásmódja a Másikkal szembeni elsődleges viselkedésmód”. Nem ugyan redukcionista értelemben, hanem abban a másikkban, amelyben valamennyi konkrét magatartásmód (együttműködés, harc, versengés, vetélkedés, elköteleződés, engedelmeskedés, stb.) „csontvázát a szexuális viszonyok alkotják”. És nem azért alkotják, mint gondolhatnánk, mert a libido mindenhová beférkőzik, hanem azért, mert „a leírt magatartásmódok azokat az alapvető kivetüléseket jelentik, amelyekkel az Önmagáért-való saját másikért-létét *megvalósítja*, és ezt a faktikus szituációt transzcendálni próbálja”³³. Ez a vágyban megvalósuló körkörösség vagy dialektika, az általánosítás magasabb szintjén, úgy írható le, hogy általa „a Tárgy-másikról ... állandóan a Szubjektum-másikra utalódunk és megfordítva; a folyamat soha nem áll meg, s ez a folyamat konstituálja, hirtelen irányváltásaival együtt, a Másikhoz való viszonyulásunkat”³⁴. Ennek a másikhoz való viszonyulásunkat konstituáló szüntelen folyamatnak azonban van egy gyakorlati-védekező (erkölcsi) célja is, mégpedig egy törekvés a másikkal szembeni valamilyen állandó magatartás kialakítására. Hogy ez miért nem érhető el, azt Sartre a következőképpen ecseteli:

„csak akkor tudnánk valamilyen állandó magatartásmódot kialakítani a Másikkal szemben, ha az egyszerre szubjektum és objektum ... lehetne számunkra, ami eleve lehetetlen”. Ezért azután „a Másikhoz képest mindig a bizonytalanság állapotában vagyunk, bármilyen magatartásmódot is vegyünk fel; ... egyik állapot sem elégséges önmaga számára; és soha nem tudunk valamilyen egyensúlyi helyzetet felvenni,

³⁰ uo.

³¹ i. m. 481. o.

³² uo.

³³ i. m. 483. o.

³⁴ i. m. 485. o.

vagyis olyan helyzetet, amelyben a Másik szabadságának elismerése maga után vonná, hogy a Másik is elismerje a mi szabadságunkat”³⁵.

Amellett, hogy ebben a lehetetlenségben véli felfedezni Sartre „minden liberális politika rákfenéjét” (a „kényszerítenem kell a másikat, hogy szabad legyen” rousseau-i elvét), filozófiai szempontból is csak úgy tudnék a másik javára cselekedni, „ha a Tárgy-másikat eszközként használnám ennek a szabadságnak a megvalósításához”³⁶. Állításának igazságát Sartre a vigasztalás példájával igyekszik szemléltetni, mondván, hogy

„ha vigasztalok, ha megnyugtatók valakit, azt azért teszem, hogy megszabadítsam a Másik szabadságát azoktól a félelmektől és fájdalomtól, amelyek elhomályosítják; a vigasztalás vagy a megnyugtatós azonban egy eszköz-rendszer olyan cél szerinti megszervezését jelenti, amellyel a másikkra *hatni* tudok, és, ebből következően, amellyel a Másikat eszköz-dologként ebbe a rendszerbe tudom integrálni”³⁷.

Ráadásul a vigasztaló ember még az értelem használatával és a jó keresésével azonosított szabadság, valamint a pszichikai determinizmus eredményének tekintett lehangoltság között is különbséget tesz, arra törekedve, hogy „elválassa a szabadságot a lehangoltságtól”. Csakhogy ezzel a különbségtétellel egyúttal a valóságérzékét is elveszíti, aminek következtében

„már nem képes megragadni azt az igazságot, hogy maga a szabadság *teszi magát* lehangoltsággá, és ebből következően, ha a szabadságot fel akarjuk szabadítani a lehangoltság alól, akkor a szabadság ellenében hatunk”³⁸.

E ponton látjuk végre azt az igazságot felszínre bukkanni, mely nagyban segít nekünk a sartre-i értelemben vett gyűlölet létjogosultságát megérteni. Ez az igazság, röviden kifejezve, abban áll, hogy lehetetlen a másik szabadságát tiszteletben tartani. Így például „a másikkal szemben toleránsnak lenni annyit jelent – fejtegeti Sartre, – mint elérni, hogy a másik erőszakkal egy toleráns világba legyen vetve”³⁹. Az ilyen és ehhez hasonló valamennyi magatartás mögött ugyanis egy, az alábbi módon összegezhető ontológiai lehetetlenség rejlik:

„(a) másik szabadságának tiszteletben tartása tehát haszontalan kifejezés: még ha képesek lennénk is e szabadság tiszteletben tartására kivetülni, akkor is minden

³⁵ uo.

³⁶ uo.

³⁷ i. m. 486. o.

³⁸ uo.

³⁹ uo.

olyan magatartásmóddal, amit a másikkal szemben felvennénk, erőszakot követnénk el azon a szabadságon, amit tiszteletben akarunk tartani”⁴⁰.

Mindent egybevetve, vonja le a tanulságot Sartre, legfeljebb csak alkalmat tudok nyújtani a másik szabadsága megnyilvánulásának, „anélkül, hogy bármikor is sikerülne gyarapítanom vagy csökkentenem, irányítanom vagy megkaparintanom ezt a szabadságot”⁴¹.

A közvetlen emberi akaratnak (vagy szabadságnak) ez a „kezelhetetlensége” már a klasszikus filozófiában is fontos téma (gondoljunk csak a rossz házasságra vonatkozó, Kant által idézett gúnyversikére *A gyakorlati ész kritikájá*-ban⁴²), ám itt egy egészen új dimenzióra tesz szert. Ennek a (bizonyos értelemben negatív) tapasztalatnak a megszerzése ugyanis, mivel – olykor nem kis – időbe telik, Sartre szerint képes minden egyes konkrét élet tartalmát kitölteni. És az ilyen egyéni élettörténet csúcspontján, amikor e lehetetlenség felismerése bekövetkezik, megszülethet egy gyűlölet elhatározása is, amely metafizikailag mindenképpen egyenrangú vele, s megfelel a felismerésnek. Sartre szerint ez a folyamat a következőképpen zajlik:

„(a)z önmagáért-való, aki önmagát történetivé téve átesik e különböző átalakulásokon, megelőző erőfeszítései hiábavalóságának teljes tudatában úgy is határozhat, hogy a másik életére tör. Ezt a szabad elhatározást gyűlöletnek nevezzük”⁴³.

A – metafizikai értelemben vett – gyűlölet tehát nem egyéb, mint a konkrét ember szilárd eltökéltsége saját legmélyebb erkölcsi célkitűzései megvalósítására. Ez az elhatározás első lépésben egy alapvető beletörődéssel jár: „az önmagáért-való lemond arról a szándékáról, hogy a másikkal való egység megvalósítására törekedjen”. Ettől a pillanattól kezdve egy teljesen új világ, mégpedig az erkölcsi szolipszizmus világa fog előttünk kibontakozni, amelyben az önmagáért-való

„csupán egy faktikus határok nélküli szabadságot akar fellelni; vagyis meg akar szabadulni megragadhatatlan másikért-való-tárgy-lététől, és megszüntetni elidegenedtségének dimenzióját. Ez egyenlő azzal, hogy egy olyan világ megvalósítására vetül ki, amelyben a másik nem létezik”⁴⁴.

Ezek szerint tehát a gyűlölet lesz az az erkölcsi katarzis a sartre-i világ-felfogásban, melynek révén az önmagáért-való végül képessé válik a koráb-

⁴⁰ i. m. 486–487. o.

⁴¹ i. m. 487. o.

⁴² „*Lám az összhang rettentő, egyet akar mindkettő*” In. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (ford. Papp Zoltán) Budapest, Osiris Kiadó, 2004. 37 o.

⁴³ Jean-Paul Sartre: i. m. 487. o.

⁴⁴ i. m. 487–488. o.

ban említett „szabad léte szörnyű szükségszerűségének” elfogadására, ami által az eredetileg megélni, ill. elszenvedni kényszerült metafizikai magány egy erkölcsi megváltásban oldódik fel. Sorsa beteljesedését éli meg ily módon az ember a gyűlöletben, mert

„(a) gyűlölő önmagáért-való elfogadja, hogy már kizárólag önmagáért-való legyen; a dolgok lehetetlenségéről szerzett különböző tapasztalataitól hajtva, melyekre másikként-létének használatával kapcsolatban tett szert, inkább azt választja, hogy csak saját létének szabad semmítése legyen, egy detotalizált totalitás, olyan törekvés, amely saját maga szabja meg céljait”⁴⁵.

A gyűlöletnek ezt a jogosságát és legitimitását csak tovább fokozza, hogy benne a másik szabadságának abszolút jellege az önmagáért-valóra száll át. Hiszen „aki gyűlöl – mondja Sartre, – az arra vetül ki, hogy többé már egyáltalán ne legyen tárgy; s a gyűlölet az önmagáért-való szabadságának a másikkal szembeni abszolút tételezéseként jelenik meg”⁴⁶. A gyűlölet persze elismeri a másik szabadságát, mint transzcendenciát, de csak sejtése van róla, „mint egy elérhetetlen túlnanról, mint a gyűlölő önmagáért-való elidegenedésének állandó lehetőségéről”. Mindennek tetejébe a gyűlölet rendszerint nem egy elszenvedett rossz, hanem épp ellenkezőleg, a jótett nyomán születik meg, hiszen „a gyűlöletet kiváltó alkalom a másik olyan cselekedete, ami abba az állapotba hozott, hogy szabadságát *elszenvedjem*”. Ez a cselekedet annyiban megalázó számomra, „amennyiben konkrétan a másik szabadságával szembeni eszközzerű tárgyiságomat tárja fel”⁴⁷. Ezért áll oly közel, Sartre szerint, a hála a gyűlölethez. Ugyanis „amikor egy jótettért hálásak vagyunk”, akkor ez nem csupán „annak felismerését jelenti, hogy a másik teljesen szabadon cselekedte, amit cselekedett”, hanem annak belátását is, hogy „én magam csak ürügy voltam; az anyag, amire cselekedete irányult”⁴⁸. Ám ez a belátás, noha szükségszerűen a másik tudomásulvételét jelenti, mégsem szünteti meg szabadságomat, sőt, épp e belátás alapján képes „az önmagáért-való saját választása szerint ... szeretet vagy gyűlöletet kivetíteni”, miközben persze az is igaz marad, hogy „már nem tud nem tudomást venni a másiktól”⁴⁹.

Végül pedig a gyűlölet sajátos általánosságának ecsetelésével zárul a sartre-i fejtegetés, vagyis azzal a megállapítással, hogy „a gyűlölet mindenki más iránti gyűlölet, egyetlen személybe sűrítve”. Ezen azt kell érteni, hogy „szim-

⁴⁵ i. m. 488. o.

⁴⁶ uo.

⁴⁷ uo.

⁴⁸ i. m. 488–489. o.

⁴⁹ i. m. 489. o.

bolikusan a másik létezésének általános elvéig akarok elérni egy bizonyos másik halálát kívánva⁵⁰. Mivel itt szimbolizmusról van szó, nyilván nem a másik tényleges halálát akarom, hanem egy elvi magatartás kialakítására törekszem. Vagyis az általam gyűlölt másik ember konkrét személy ugyan, ugyanakkor azonban „az összes többi másikat reprezentálja”. Így azután a „meghaladására irányuló kivetülésem” is „általában a másik meghaladására irányuló kivetülés, vagyis arra, hogy önmagáért-létem nem-szubsztanciális szabadságát visszahódítsam”. A sartré-i gyűlölet tehát, legalábbis ebben az általánosított, magasrendű formában, a lehető legnagyobb szerepet játszza abban, hogy elvi szinten és erkölcsileg feddhetetlenül önmagamra találhaszak. A gyűlöletben ugyanis először is „annak megértésével rendelkezem, hogy elidegenedett lét-dimenzióm *valós* alávetettség, amely másoktól ered. Ennek az alávetettségnek a megsemmisítésére vetülök ki”⁵¹. Másodsorban a gyűlölet eredetileg az a „sötét érzés”, amely közvetlen megjelenési formájában ugyan egyedi, de mégis valamiféle általánossággá fejlődik, vagyis: „egy másik ember megsemmisítését célozza meg, és tudatosan mások el nem fogadására vezet”. Nekem viszont gyűlölnöm kell a másik ember mások iránti gyűlöletét, tudván tudva, hogy – még ha közvetlenül nem is irányul rám, akkor is – „ellenemben valósul meg”. Definíció-szerű formába öntve ez az erkölcsi imperatívusz így hangzik Sartre-nál: „a gyűlölet azt követeli, hogy gyűlöljék, amennyiben a gyűlölet gyűlölése a gyűlölő szabadságának nyugtalan elismerését jelenti”⁵².

Viszont az eddig megismert három másikhoz való alapvető viszonyulásmód, a szeretet, a vágy és a gyűlölet kudarca közül talán az utóbbi érint bennünket a legérzékenyebben. Mégpedig azért, mert, noha a gyűlölet „elsődlegesen arra vetül ki, hogy megsemmisítsen minden más tudatot”, ez legfeljebb csak a jelenben sikerülhet neki, a múltra vonatkozóan azonban nem. Vagyis, ha a gyűlölet most éppen el is tudja tüntetni a másikat, „azt nem tudja elérni, hogy a másik ne lett légyen”, ami azzal a következménnyel jár, hogy „másikért-létem, ami belerögzül a múltba, felszámolhatatlan dimenziómmá válik. ...Nem tudok megszabadulni tőle”. És mivel, mint láttuk, a másikért-való létem visszaszerzésére irányuló valamennyi erőfeszitésem hiábavalóságának felismeréséhez időre van szükségem, ezért a gyűlölet elhatározása eleve csak késve történhet meg: akkor, amikor a múlt már végérvényesen meghatároz engem. Ezen a ponton láthatjuk, hogy miért a gyűlölet (és kudarca) a legfontosabb mozzanat Jean-Paul Sartre fenomenológiai ontológiájának álcázott erkölcsi világmagyarázatában: mert a gyűlöletben létszerű szükségszerűséggel foszlik szét egy olyan szolipszizmus álma, amely

⁵⁰ uo.

⁵¹ uo.

⁵² uo.

ismeretelméleti vagy ontológiai értelemben leküzdendő ugyan, de talán fenntartandó erkölcsi vonatkozásban. Csakhogy

„az, aki egyszer már a másik számára lett – mondja Sartre, – az élete végéig érintett marad tőle létében, még akkor is, ha teljesen megsemmisítette a másikat: ezután már másikért-létének dimenzióját mindig léte állandó lehetőségeként fogja megragadni”⁵³.

Ha ez így van, ha tehát az önmagáért-való a gyűlöletben „nem tudja visszahódítani, amit egyszer elidegenített,” akkor egyszersmind „a reményt is elveszti, hogy erre az elidegenedésre hatni tudjon, és hasznára fordíthassa”. Vagyis „a gyűlölet győzelme ... már felbukkanásában magában is kudarccá változik”⁵⁴. Ha azonban a gyűlölet semmiképpen sem győzhet, ha tehát eleve kudarcra van ítélve a Sartre által óhajtott erkölcsi szolipszizmus megteremtésében, akkor az önmagáért-valónak csakugyan nem marad más választása, mint hogy hagyja, hogy a tudat „a két alapvető magatartás [a szeretet és a vágy – D. A.] között hányódjon ide-oda”. Mivel Sartre ehhez az utolsó gondolathoz fűzött lábjegyzetében kifejezetten utal „a megszabadulás és üdvözülés moráljának lehetőségére”, ami a gyűlölet sikertelensége esetén „csak egy radikális fordulattal érhető el”⁵⁵, ezért nem győzzük felmérni a veszteséget, amely a gyűlölet szükségszerű kudarcával ér bennünket. Ehhez képest csak csekély vigaszt jelenthet számunkra, ha a másokhoz fűződő viszonyainkban eközben továbbra is megmarad a vágy és a szeretet.

⁵³ uo.

⁵⁴ i. m. 489–490. o.

⁵⁵ i. m. 490. o.