

BENE ADRIÁN

A magyar Sartre-recepció torzulásának ideológiai gyökerei

Cikkemben a kánonképződés folyamatának ideológiai meghatározottságára szeretnék rámutatni. Erre jó alkalmat kínál Jean-Paul Sartre, francia gondolkodó és író, életműve magyar recepciója sajátosságainak vizsgálata. Ezeket a sajátosságokat az alábbiakban én torzításként, az államszocialista berendezkedés kultúrpolitikájának egyenes következményeként értelmezem. Az állampolgárainak életét és gondolkodását minél teljesebb mértékben befolyásolni kívánó ideológia, Marx, Engels és Lenin nézeteinek vulgarizált, hatalmi eszközzé korcsosított változata szükségképp olyan kanonizációs mechanizmust eredményez, amelyben bármely szerző és életműve irányatosan interpretálandó és szelektálandó. Ez könnyen fajult a cenzúra révén kirekesztéssé, burzsoá reakciósként való megbélyegzéssé.

Mint látni fogjuk, ez Sartre és életműve esetében egyértelműen tetten érhető. Olyannyira, hogy a politikai rendszerváltozás óta eltelt évek során sem igazodott ki néhány ferdtítés; a mai Sartre-képre rányomja bélyegét a korábbi ideológia. Ez nem jelenti azt, hogy egyáltalán nem történtek kísérletek Sartre kánonban elfoglalt helyének újragondolására, de a jellemzőbb felfogás szerint olyan szálka, amelyet el kell távolítani. Én azonban nem hiszem, hogy Sartre művét, akár csak részben is, feledésre kellene ítélnünk. Egy, magát felelősnek és lehetőleg szabadnak tartó, értelmezői közösség semmiképp nem engedheti ezt meg. Kiváltképp azért nem, mert úgy tűnik, az a paradoxális helyzet állt elő, hogy Sartre-t azért fenyegeti a feledés veszélye, mert baloldalisága miatt egy kalap alá veszik az őt élesen támadó kommunista pártideológia művelőivel.

Ma Magyarországon ismerői Sartre-t mint filozófust az egzisztencializmus és a fenomenológia gondolatkörében helyezik el, tekintettel mestereire, Heideggerre és Husserlre. Baloldali elkötelezettsége, amely idős korában anarchizmusba hajlik, ismertebb, mint filozófiai szakmunkái. Műveinek jelentős része magyarul kiadatlan; 1943-as főművének, *A lét és a semminek*, teljes fordítása jelenleg készül. Az elmúlt évtizedek Sartre-értelmezésének ideológiai előfeltevései miatt a mai napig sem alakult ki hű kép a huszadik század egyik legnagyobb gondolkodójáról. Ez legpontosabban a szubjektivistaként elmarasztalt gondolkodói pálya vizsgálatakor tűnik fel.

Sartre gondolkodására meghatározó hatást gyakorolt az Edmund Husserl és Martin Heidegger névvel fémjelzett fenomenológia. Az alábbiakban röviden ismertetem ezen gondolatrendszer néhány alaptételét. Fontos kategória a minden transzcendenst érintő fenomenológiai redukció (ἐποχή), zárójelezés, amelynek útján a megismerő én eljuthat a tiszta fenoménekhez. (A világot felfoghatjuk tényekként, vagy lényegekként – előbbi a természetes-reális beállítódás, ez jellemzi a ténytudományokat és a mindennapi felfogást, melyek a világ tételezéséből indulnak ki; ezt függeszti fel és jut el a transzcendenciától az immanenciáig a fenomenológia mint lényegtudomány. Ennek feltétele az intellektuális beállítódás, a lényeglátás mint tapasztalat.) A

transzcendentális fenomenológia a világ tényeit intencionálisként, az énnel való vonatkozásban vizsgálja: a dolgok mindig viszonyban vannak velem, és a tudat maga ez a viszonyulás, ezen viszonyulások összessége. Ennek megfelelően nincs egy, a tudati világon kívüli objektív világ: ez felesleges megkettőzés lenne. Ez a gondolat jelenik meg Sartre *A lét és a semmi* című művének Bevezetésének első soraiban: „A modern gondolkodás jelentős haladást hajtott végre, mikor a létezőt a megjelenések azon sorára redukálta, amely azt megmutatja. Ezzel a dualizmus bizonyos fajtáit kívánta felszámolni, amelyek a filozófiában zavart okoztak s azokat a fenomén monizmusával felcserélni.”¹ A transzcendentális én a világ folyamatos megélésében állandó tudatfolyamot alkot, amely intencionális aktusok összessége – ezek leírása a fenomenológia feladata. Van azonban egy fontos különbség Husserl és Sartre irányultsága között, amint azt Hyppolite írja: „Husserl terve sokkal inkább egy tiszta elmélet felfedezése, egy autentikus filozófiáé mint az értelem megragadása, mintsem az emberi létező sorsaként felfogott radikális szabadság leleplezése. (...) A »fenomenológiai redukció« Sartre-nál nem ugyanazt jelenti, mint Husserl-nél, nem fed fel egy, a világot láttató és megvilágító és ezáltal azt nyújtó *cogitot*, felfedi azonban a világot, amelyben mint szabadság létezőnk, amelyről nem mondhatunk le, amely elől nem menekülhetünk el, semmilyen ürüggyel.”²

Sartre tehát átvette az intencionalitás gondolatát szembeszegezve azt az elmaradottnak ítélt francia akadémiai filozófiával, *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás*³ című rövid írásában: „A tudat és a világ egyszerre adottak: a világ, minthogy lényegénél fogva tudaton kívüli, lényegénél fogva a tudatra vonatkozik. (...) Azt a szükségességet, hogy a tudat mint valami önmagán kívülinek a tudata létezzen, Husserl »intencionalitásnak« nevezi.”⁴ Mint látni fogjuk, a magyar fogadtatás számot vet ugyan Sartre fenomenológiai alapállásával, azonban az ellene megfogalmazott kritikákból kitűnik, hogy a szerzők sokszor nincsenek tisztában alapvető fenomenológiai tételekkel, ennek következtében hajlamosak félreérteni Sartre írásait, kritikájuk pedig szófacsarássá silányodik.

A magyar recepció alaphangját Lukács György adta meg. *A polgári filozófia válsága* című tanulmánygyűjteményében található írása véleményem szerint filozófushoz nem méltó, csupán ideológusi erényeket csillogtat. Abba a hibába esik, amellyel éppen az általa kritizált Sartre-t vádolja, szerintem nem kellő alappal: nem érvek szembesítéséből von le következtetéseket, sokkal inkább kész véleményének szolgálatába állítja érveit. A könyvben szereplő, *Az existencializmus* című írásban a tárgyalt „reakciós” filozófiai irányzat – ami egyébként nem annyira irányzat, mint

¹ Seregi Tamás kéziratos fordítása. Eredetiben: „La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène.” (*L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Librairie Gallimard, 1949 - Dix-neuvième édition)

² Jean Hyppolite: *Figures de la pensée philosophique, Tome II*. Quadrige/PUF, Paris, 1991., 54. o. „(...) le projet de Husserl est beaucoup plus la découverte d'une théorétique pure, d'une philosophie authentique comme appréhension de sens, qu'elle n'est le dévoilement d'une liberté radicale qui est ou serait le destin de la réalité humaine. (...) La »réduction phénoménologique« n'a pas chez lui [mármint Sartre-nál] la même signification que chez Husserl, elle ne dévoile pas un *cogito* qui donne le monde en le voyant et l'éclaire, mais elle dévoile par-delà le monde dans lequel nous sommes nous-mêmes une liberté à laquelle nous ne pouvons jamais renoncer, à laquelle nous ne pouvons pas échapper en dépit de tous nos subterfuges.”

³ Gond 10., 155-157. o.

⁴ i.m. 156. o.

egyfajta megközelítésmód – egyik képviselőjeként kerül szóba Sartre és szabadság-elmélete. „Az egzisztencializmus nemcsak a halál, hanem egyidejűleg az abszolút szabadság filozófiája is. Ez egyik legfontosabb alapja főleg a Sartre-féle egzisztencializmus népszerűségének és ebben rejlik – bár első látásra paradox módon az egzisztencializmus mai hatásának reakciós oldala.”⁵

Lukács szerint Sartre filozófiai főművének, *A lét és a semminek* keletkezése idején a szabadság utáni vágy a fasizmussal szemben álló korhangulatként terjedt el. Ennek lett volna köszönhető az egzisztencializmusnak („mint egy koráramlat adekvát filozófiája”) elterjedése. Eme vágyban a szabadság pusztán elvont, differenciált „mítosz”: „Sartre szabadságfogalma a lehető legelvontabb.”⁶ Ezután ismerteti Lukács, igencsak vázlatosan, Sartre szabadságfelfogását, erkölcsi relativizmusként ítélve meg azt. „A választás, a szabadság lényege nála abban áll, hogy az ember önmagát – mint még nem létezőt, mint elvileg megismerhetetlent – választja; az állandó veszély, amellyel ez jár, abban áll, hogy mások leszünk, mint amik vagyunk. És itt semmiféle morális tartalom vagy forma nem lehet iránytű, zsinórmérték.”⁷ – írja Lukács. Számomra nem világos, mit ért annak veszélye alatt, hogy mások leszünk, mint amik vagyunk, tekintve, hogy Sartre tárgyat és tudatot megkülönböztetve, előbbi úgy határozza meg, mint ami „az, ami”, a tudat viszont „nem az, ami és az, ami nem”: utóbbinak ez transzcendentális és egyben ontológiai jellemzője, ez teszi lehetővé a semmitést. „Ez a sartre-i szabadság teljesen irracionálissá, ellenőrizhetlenné, önkényessé válik.”⁸ – teszi hozzá, rámutatva saját szabadságfelfogásának abszurd voltára.

Ennél is súlyosabb félreértés, ha nem félremagyarázás, miszerint: „Elveti a szabad választás összefüggését az ember multjával [sic], vagyis az egyéniség folytonosságának következetességének elvét.”⁹ Ez már szarvashiba a javából. Ha Lukács csak *A lét és a semmit* és az *Exisztencializmust* olvasta is – márpedig ez valószínű –, akkor sem igazolható a fenti következtetés. Elég, ha elolvassuk *Az ego transzcendenciáját*.

Véleménye alátámasztására Lukács azt hozza fel, hogy Sartre még a kanti kategorikus imperatívuszt is elveti, de aztán mégis megalkuszik a közvéleménnyel, és kitar emellett az *Exisztencializmus* című pamfletben, ahol kifejti: „És a szabadságot akarva rájövünk, hogy az teljes mértékben embertársaink szabadságától függ és hogy az ő szabadságuknak a mienk a feltétele. (...) az én szabadságommal együtt a többiek szabadságát is kell akarnom, és saját szabadságomat csak a többiekével együtt tűzhetem ki célul magam elé.”¹⁰ Lukács kifogása: „Ez igen szépen hangzik. De ez Sartre-nál csupán eklektikus beépítése a felvilágosodás és a kanti filozófia erkölcsi elveinek az egzisztencializmusba. (...) Sartre-nál ez az általánosítás [ti. a szubjektív idealizmus moráljának formai általánosítása] már csak azért is eklektikus kompromisszum a régihez ragaszkodó filozófiai követelménnyel, mert a szabadságfogalom ilyen objektíválása szöges ellentétben áll minden ontológiai megállapításával.”¹¹

⁵ Lukács György: *Az egzisztencializmus in: A polgári filozófia válsága*. Hungária, 1949. (2. , bővített kiadás), 142.o.

⁶ i.m. 143.o.

⁷ i.m. 144.o.

⁸ uo.

⁹ uo.

¹⁰ Jean-Paul Sartre: *Exisztencializmus*. (ford.: Csatlós János) Hatágú Síp Alapítvány, 1991. Reprint, eredeti: Studio, 1947., 76.o.

¹¹ Lukács i.m. 145.o.

Éppen Lukács, a kiugrott neokantiánusból lett pártideológus, vindikálja tehát a jogot magának arra, hogy eldöntse, mit gondolhat egy filozófus, ha következetes akar lenni magához, illetve inkább ahhoz, ahogyan Lukács olvassa egy korábbi művét. Lukács itt összemosza a háború alatt írt, 1943-ban megjelentetett *A lét és a semmit* egy későbbi, az interszubjektivitással kapcsolatban már más, egyszerre kantianusabb és baloldali, nézeteket tükröző írással, az *Exisztencializmussal*. A két mű között, amelyeknek keletkezését több év választja el egymástól: „Az ellentmondás nyilvánvaló”.¹² Nos, egy művön belül jogosan várunk el következetességet, egy életművön belül azonban legfeljebb akkor, ha magunkévá tesszük a szellemtörténeti iskola tanait – márpedig Diltheyt mint irracionalistát Lukács elítéli. Érvelése tehát kevésbé vall filozófusra, én legalábbis a preconcepciókat nem tartom érvalapnak.

Lukács így folytatja: „Hacsak annyit jelentene, hogy Sartre a népszerűség, a tan elterjesztése kedvéért némi vizet, talán sokat is tölt az egzisztencializmus borába, nem volna érdemes erre a tényre sok szót vesztegetni; nem a mi feladatunk az egzisztencializmus »ortodoxiája« felett örködni. Ámde itt olyan ellentmondás került napfényre, mely magának az egzisztencialista koncepciónak leglényegével áll szoros összefüggésben. Az ontológiai szolipszizmusra és az irracionálisra gondolok.”¹³ Tény, hogy erre Lukács gyakran gondolt, de talán nem mindig a megfelelő alkalmal; emlékeztetnék rá, hogy *Az ego transzcendenciája* lényegében a szolipszizmus lehetőségének kiküszöbölése, e tekintetben Husserl kiigazítása. Ennek velejárója a szűklátókörű materializmus elvetése, szigorúan racionális – Descartes-tól ezt bajos elvitatni – alapról, ahogy az a Lukács által is ismert *Exisztencializmusban* is egyértelműen megjelenik. Az idevágó részt érdemesnek tartom teljes terjedelmében ideidézni: „Minden materializmusnak az az eredménye, hogy az embereket önmagukat is tárgyakká, azaz meghatározott kölcsönhatások összességének tekintik, amely semmiben sem különbözik egy asztalt, egy széket, vagy követ alkotó sajátságok és jelenségek szövedékétől. Mi az emberi szférát éppen az anyagi szférától különálló értékek szövedékében akarjuk megállapítani. De a szubjektivitás, amelyhez így mint igazsághoz eljutunk, nem szigorúan individuális szubjektivitás, mert kimutattuk, hogy a COGITO-ban az ember önmagán kívül embertársait is felfedezi.”¹⁴

„Sartre (...) tagadja a fejlődés szükségszerűségét, sőt magát a fejlődést is. (Még az egyéneknél is, hiszen leszakítja a döntés szituációját a múlttól); tagadja az egyén valóságos összefüggését a társadalommal; az embert környező dologi összefüggésekből külön »világot csinál« (...).”¹⁵ – olvashatjuk továbbá. Az állítás első része mai szemmel nem tűnik igazi adunak, de a korabeli dogmatikus hegelianus materializmus nem tűrte a másságot: mint a fenti idézetből is kiérezhető, botrányosnak tartotta azt. Máskülönben Sartre sokat merített a köztudottan evolucionista alapállású amerikai pragmatizmusból, Emersontól legalábbis Jamesig, de Alexandre Kojève tanításain keresztül Hegel tanaiból is. Az egzisztencializmus „optimista-tan”¹⁶-volta nehezen lenne értelmezhető némi fejlődésbe vetett hit nélkül. A lukácsi állítás második fele pedig nem vehető komolyan, tudván, hogy már az *Exisztencializmus* ismeretében vettetett papírra. Sartre ekkoriban ugyanis már egyértelműen a marxizmus

¹² uo.

¹³ uo.

¹⁴ Sartre i.m. 64.o.

¹⁵ Lukács i.m. 147.o.

¹⁶ Sartre i.m. 84.o.

társadalmisága felé tájékozódott, még ha nem is tudott azonosulni a kommunista pártnézetekkel.

Lukács kijelenti a minden determinációt tagadó, ennyiben nyilván mindennemű (párt)uralommal összeegyeztethetetlen, az egyéni felelősséget hangsúlyozó elmélet-ről: „Az ezen az alapon létrejövő – fatalisztikus, mechanikusan túlfeszített – szabadságfogalom önmagát semmisíti meg.” Ezután pedig Lukács érvelése semmisíti meg magát, megállapítva a kritizált sartre-i fogalomról, hogy „lényegében nem mond többet, mint amit Engels alkalmilag megállapított, hogy nincs olyan emberi ténykedés, amelyben az egyéni tudatnak közvetítő szerep ne jutna.”¹⁷ Vagy el kell vetnünk Engels-et is, vagy nem sikerült megcáfolni Sartre-t.

Lukács egész gondolatmenetének célzatosságát mutatja a cikk konklúziója, amely szerintem önmagáért beszél. „A Sartre-féle szabadságfogalom gondolati csőd-jét azért kellett olyan élesen kidolgozni, mert éppen itt van a kulcsa e tan viharos hatásának bizonyos körökben. A szabadság, a felelősség elvének ilyen elvont és túlfeszített, teljesen üressé és irracionálissá vált koncepciója, a közélet, a társadalmi szempontok előkelő megvetése az egyén ontológiai integritásának védelmében elsősorban a sznobok részére egészíti ki magával ragadó módon a Nincsen mítosztát; mert az ő számukra a kegyetlenül szigorú elveknek a cinikus cselekvési lehetőségekkel, a morális nihilizmussal történő ilyen vegyülete szükségképpen felette vonzó kell hogy legyen. De azonfelül ez a szabadság elgondolás alkalmas arra is, hogy a mindig szélsőséges individualizmusra hajló értelmiség bizonyos része ideológiai alapot nyerjen a demokrácia kifejlesztésének, továbbépítésének elutasítására. Már eddig is akadtak bizonyos, magukat demokratáknak valló közírók, akik a feketézők, a szabotálók és a sibiló tőkésék jogait védték az egyéni szabadság nevében, sőt ezt az elvet arra is felhasználták, hogy a reakció, a fasizmus »szabadságának« elvét védelmezzék; már eddig is a felelősség volt a jelszó, amelynek nevében az új birtokosok földjének telekkönyvezését, a B-listázást előbb megakadályozni, majd visszacsinálni igyekeztek. Ezeknek is nagyon kapóra jön a Sartre elvont és túlfeszített szabadság- és felelősség-koncepciója.”¹⁸ Ezek az egyszerre háborzongató és nevetéses pártszónoki tirádák határozták meg hosszú évtizedekre a magyarországi Sartre-recepció alapállását. Lukács írása már csak azért sem hiteles, mert az itt hangoztatott szolipszizmus- és társadalmiatlanság-vádnak ő maga mond ellent ugyan-ezen kötet másik írásában, *Az egzisztencialista etika zsákutcájában*. Itt a francia egzisztencializmus elismerten a „baloldali, haladó, a demokratikus és szocialista értelmiség filozófiája akar lenni”.¹⁹ Ezen belül Sartre – a lukácsi Schopenhauer-Nietzsche / Heidegger-Sartre analógia keretében értelmezve – „arra törekedett, hogy a magába zárkózó passzivitás bölceletéből, az objektív történelmietlenség vagy történelemellenesség, a társadalmi akozmizmus bölceletéből az aktivizmus bölceletét építse fel, egy történelmi, egy társadalmi bölceletet”.²⁰

A fent elemzett írást idézi Szabó Tibor²¹ is, a Sartre és Lukács közötti ellentétet vizsgáló írásában. Az olvasót ezután nem lepi meg annak leszögezése, hogy „Sartre és Lukács igen erőteljesen szembenálltak egymással elméleti téren. (...) Lukács

¹⁷ Lukács i.m. 147.o.

¹⁸ i.m. 147-148. o.

¹⁹ i.m. 153. o.

²⁰ i.m. 155. o.

²¹ Szabó Tibor: *Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről*. in: (Szabó Tibor szerk.) *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében*. Szegedi Lukács Kör, Szeged, 1996., 107–121. o.

például *A polgári filozófia válsága* című 1949-ben megjelent könyvének két tanulmányában (...) is kifejezi szembenállását Sartre felfogásával, s ezt a negatív állásfoglalást tulajdonképpen élete végéig fenntartotta. Sartre pedig valahányszor csak alkalom nyílt rá, mindannyiszor bírálta Lukács »pánobjektivizmusát«. Ezt különösen a *Történelem és osztálytudat* című könyvében véli felfedezni.²² Szabó ennek analóg előképét látja Hegel és Kierkegaard vitájában. Eszerint Hegel és Marx nyomán Lukács az általánosból indult ki, miközben Kierkegaard-hoz és Heideggerhez hasonlóan Sartre a szingularitást tartotta meghatározónak. Ez a fajta szembeállítás – mint ahogyan minden mereven bináris oppozíció (ahogy Derrida nevezi) – vitatható, már csak azért is, mert Sartre Kojève-en keresztül legalább annyit merített Hegel bölcséletéből, mint amennyit Lukács. Ehhez járult a két baloldali filozófusnak a sztálinizmushoz fűződő ellentétes viszonyukból eredő politikai szembenállása – fűzi hozzá Szabó.

Ez a szembenállás érthető is munkásságuk első felének ismeretében, azonban a kései főműveik, a *Critique de la raison dialectique* és *A társadalmi lét ontológiája*, nézőpontjai jelentősen közeledtek egymáshoz. Szabó szerint „Sartre erőteljes lépést tesz a marxizmus irányába, Lukács pedig – s ez mindmáig nem kapott elegendő hangsúlyt – az egzisztencializmus irányába”.²³ Ez a – szintén nem vitán felül álló – tény azonban nem változtatott kettejük viszonyán, mivel „nem ismerik egymás késői munkásságát. Teljesen világos, hogy egy-egy kiragadott mű alapján mondanak véleményt a másik egész munkásságáról, Sartre a *Történelem és osztálytudat*, Lukács pedig a *Lét és semmi* [sic] alapján.” Tegyük hozzá: és az *Exisztencializmus* alapján. „Lukács tehát téved, amikor Sartre-ot szubjektivistának tartja, Sartre pedig akkor téved, amikor Lukácsot pánobjektivistának nevezi.” – vonja le végkövetkeztetését Szabó.

Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy a fiatal Lukács még éppen „Kierkegaard példáján okuló esszéisztikus életet akart kiépíteni a maga számára”²⁴, egyenesen „rajongott Kierkegaard-ért”,²⁵ akinek Hegellel való szembenállása miatt „Lukácsban konfliktus jött létre”²⁶. Hermann hangsúlyozza, hogy Lukács „gondolatköre nem szabadult meg a kierkegaardianus kérdésföltevésektől (...), éppen úgy Marxot és Kierkegaard-t akarta egyeztetni, mint ahogyan Sartre vagy Merleau-Ponty, illetve Jaspers gondolatvilágában szintén az ilyen kierkegaardianus tendenciák, valamint néhány Hegelből és Marxból származó gondolat egyeztetése adta az ideológiai alapot.”²⁷

Hermann is kitér az általam elemzett, az egzisztencializmust támadó Lukács-tanulmányokra, és megállapítja: „Az egzisztencializmus már heideggeri formájában is sokat merített a fiatal Lukácsból, a fiatal Lukács hatása Merleau-Ponty és Lucien Goldmann közvetítésével nem csekély mértékű volt a francia egzisztencialistákra sem. Lukács azonban az egzisztencializmus esetében is abból a koncepcióból indul ki, mely szerint minden irracionalista polgári irányzat szükségképpen a fasizmus kitermelője volt, illetve a reakciós eszmék szükségképpen továbbhordozója.”²⁸ Ezt

²² i.m. 108. o.

²³ i.m. 109. o.

²⁴ Hermann István: *Lukács György élete*. Corvina, Bp., 1985., 29. o.

²⁵ i.m. 62. o.

²⁶ vö. i.m. 81. o.

²⁷ i.m. 97. o.

²⁸ i.m. 168. o.

Hermann sem fogadhatja el, igazságtalannak érzi a bírálatot: „Itt nyilvánvalóan az ideológia győzedelmeskedett a realitáson.”²⁹ Vitamódszerét hamisnak ítéli.³⁰

Hermann még 1974-es könyvében is elfogadja azt, amit talán irracionális-dogmának nevezhetnénk, és amely központi szerepet játszott Sartre későbbi magyar recepciójában. „Az irracionális fejlődési útja vitathatatlanul a fasizmushoz vezetett.”³¹ Azonban ő különbséget tesz a Heidegger-típusú és a Sartre-típusú között, finoman bírálva Lukácsot ennek elmulasztásáért. „Itt Lukácsot nyilván az a lendület viszi félre, melyet számára nagy felismerése kölcsönzött. Az irracionális ugyanis valóban gyökere a fasiszta ideológiának, azonban ebből nem következik az, hogy a modern polgári létalapon – egy ellentmondásos – antifasiszta tendenciájú irracionális ne jöhessen létre. Sartre-nál ez a folyamat elég világos.”³²

A következő idézet a mai, már Freudon iskolázott olvasó számára igen szórakoztató, eközben rávilágít Lukács Sartre-ral kapcsolatos attitűdjének motivációs bázisára is. „Lukács ebben az időben radikálisan a Szovjetunióhoz való viszonyt, tehát a meglévő szocializmushoz való viszonyt teszi filozófiailag lényeges ugróponttá. Sartre szubjektív szándékai azért nem érvényesülhetnek – objektíve –, mert a Szovjetunióban lezajlott fejlődés – mint perspektíva – hiányzik gondolatvilágából. Olyannyira így van ez Lukácsnál ekkor, hogy egy helyen azt mondja: aki a szocializmust szereti, de a Szovjetuniót elutasítja, ahhoz az anyához hasonlatos, aki állítólag ég az anyai szeretettől, de saját gyermekét nem gondolja, mivel annak nagy a füle.”³³

A magyar recepció másik alapfigurája Tordai, akinek Sartre-ral kapcsolatos munkássága a hatvanas évek folyamán egybeesik egyfajta szellemi nyitással, amely mai szemmel kevésbé tűnik jelentősnek, mint a kortársak számára, jelentősége azonban elvitathatatlan. Tordainak minden hiányossága ellenére elévülhetetlen érdemei vannak az akkoriban polgárinak nevezett kortárs filozófiai irányzatoknak és ezeken belül az egzisztencializmusnak a magyar olvasókkal való megismertetésében.

Az 1964-ben megjelent, Márkus Györggyel együtt jegyzett, *Irányzatok a mai polgári filozófiában*³⁴ című, ismeretterjesztő célú műben majdnem akkora terjedelemben foglalkozik Sartre-ral, mint az egész egzisztencializmussal. Elsősorban a főmű, *A lét és a semmi* alapján vizsgálja az egzisztencialistaként meghatározott életművet, kiemelve három problémakört: a lét és a semmi viszonyát; az egyén viszonyát a többi egyénhez; valamint a szabadságot mint az életmű központi kérdését.

Tordai a terminológiával kapcsolatban említést tesz a hegeli és heideggeri hatásról, a husserliről azonban csupán annyiban, hogy „Sartre maga elveti a látszat és a lényeg szétválasztását, s ebben a fenomenológia hatása is tükröződik.”³⁵ Nos, ebben kimondottan a fenomenológiai alapállás érhető tetten, amely szerint a fenomén lényeg és megjelenés azonossága; nincsen holmi platóni-kanti módon egy fenomenális látszat mögötti noumenális lényeg-valóság.

Ateizmusáról szólva megteszi a különböző egzisztencialistaként számon tartott gondolkodók között azt a distinkciót, amelyet Lukács hajlamos volt elmulasztani.

²⁹ i.m. 169. o.

³⁰ i.m. 181. o.

³¹ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, Bp., 1974., 259. o.

³² i.m. 260-261. o.

³³ i.m. 261-262. o.

³⁴ Márkus György - Tordai Zádor: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Gondolat, Bp., 1964.

³⁵ i.m. 83. o.

Tordai szerint Sartre-nál „nem jelentkezik az irracionálisnak és az agnoszticizmusnak az az összeolvadó köde, ami a jaspersi felfogást elborítja. (...) Sartre nézetei egészen más jellegű összképet mutatnak, mint amilyen a jaspersi vagy heideggeri egzisztenciál-filozófia.”³⁶ Ez persze nem zárja ki a sartre-i koncepcióval szembeni alapvető elvi kifogásokat, mint azt látni fogjuk.

Az első kifogás az önmagában létezőnek fordított en-soi meghatározását (az, ami) éri, mert eszerint a „dolog létében nincsenek objektíven különböző értékű lényegi és nem lényegi tulajdonságok”.³⁷ Ez az engelsi dialektikus materializmus alapján állva természetesen elfogadhatatlan, hiszen „világos, hogy Sartre kizárja az objektív világból a dialektika lehetőségét, sőt még a mozgás bármilyen formájának elfogadása is kétségessé válik”.³⁸ Ezt a szemléletet Tordai egyenesen metafizikainak minősíti, pontosan az anyag-szellem, lét-tudat azon avas bináris oppozícióinak keretei közt gondolkodva, amelyeknek felszámolása a fenomenológia fennén hirdetett célja. Óhatatlanul felmerül a kérdés, vajon Tordai a *L'être et le néant* Bevezetését is elolvasta-e, amelynek első bekezdéseiben a fenomén monizmusa jegyében a „filozófiában zavart okozó” dualizmusok felszámolásáról esik szó?

Ide kívánczik egy rövid közbevetés a természet engelsi dialektikájáról, amely a keleti marxizmus alapján álló politikai berendezkedésű országokban Marx és Lenin tanaival együtt emelkedett az ideológia rangjára. Ez már azért is érdekes, mert Marx és Engels felfogása a dialektikáról nemigen illeszkednek. Lucien Sève rámutat azon nem elhanyagolható különbségre, hogy Marx „a dialektikát az elméleti gondolkodás módszereként tárgyalja; *A természet dialektikája* viszont úgy határozza meg, mint a természet, a társadalom és a gondolkodás »legáltalánosabb törvényeinek« tudományát (MEM 20. köt. 358. old.). Az 1857-es *Bevezetés*ben a dialektika alapvető kategóriái a konkrét és az elvont, a különös és az általános; *A természet dialektikájában* viszont az ellentmondás, a mennyiség és minőség, a tagadás tagadása. (...)”³⁹ A kettő összeegyeztetésének kísérlete volt a sztálini evolucionista szcientizmus, amely szerint „a dialektika éppen abban a mértékben válik objektív megalapozottságú »módszerré«, amilyen mértékben »tudományosan« tükrözi a valóságot.”⁴⁰ Ezt Sève a materialista dialektika karikatúrájának minősíti, amelyben „a dialektika szuper-természettudományként jelenik meg, amelynek »törvényei« előre leírják nekünk a dolgok globális menetét, bármilyenek legyenek is a körülmények”.⁴¹ Erről a „deduktív dogmatizmusról” kénytelen megállapítani, hogy „mindvégig Engels-idézetekre támaszkodik, miközben Marx neve meg sincs említve”.⁴² A szerző ezután bírálja a Kojève- és Sartre-féle idealista kritikákat, mégis egyetért velük a lényegben: a természet engelsi dialektikájának elvetésében. „Úgy tűnik, mintha a materializmus és a dialektika nem formálhatna jogot az általánosságnak ugyanarra a típusára. Az anyag kategóriájának, mint láttuk, egyetlen megkülönböztető tartalma az, hogy az objektív valóságot jelöli a maga legnagyobb általánosságában, teljesen elvonatkoztatva minden más meghatározottságtól, annak az egynek a kivételével, hogy a tudaton kívül létezik. A dialektikus ellentmondással már nem ez a helyzet, mert definiálásához

³⁶ i.m. 84. o.

³⁷ i.m. 85. o.

³⁸ uo.

³⁹ Lucien Sève: *Bevezetés a marxista filozófiába*. Kossuth, Bp., 1984., 372. o.

⁴⁰ i.m. 373. o.

⁴¹ i.m. 374. o.

⁴² uo.

már számos más kategoriális meghatározottság szükséges: az egység és a minőség, az azonosság és a különbség, a tagadás, a mennyiség és a minőség stb.”⁴³ Végül Engels gondolatvilágának következetlenségét abban látja meg, hogy hol a szubjektív, hol az objektív idealizmus fonalát követi; szándéka szerint és általában az utóbbit: „a dolognak tulajdonítja a szellem mozgásának dialektikus jellegét”.⁴⁴ Szóval az idealisták által támadott materialista dialektika maga is idealista. Ezt az okfejtést Tordai sajnos nem ismerhette, pedig biztosan érdekes reakciót váltott volna ki benne.

A megvilágító erejűnek szánt kitérő után visszatérünk Tordai elemzéséhez. Lét és semmi viszonyát Tordai olyanformán problematizálja, hogy az *en-soi*-t az anyaggal, a *pour-soi*-t pedig a semmivel azonosítja. Ezután elképesztő naivitással leszögezi: „ha a semminek nem tulajdonítunk létet, akkor az nem létező és nem is mondhatunk róla semmit”.⁴⁵ Ha mégis mondunk róla valamit, akkor léttel ruházzuk fel, szubsztanciává tesszük – és pontosan ezt teszi, miközben Sartre-ról állítja ezt. Így jut arra a következtetésre, hogy így „megjelenik az anyagtól független lélek és szellem, és a koncepció dualizmusba fordul.” Sartre viszont nem beszél sem lélekről, sem szellemről, mivel az ember mint *pour-soi* itt transzcendentális énként fogandó fel. Arról nem beszélve, hogy a *pour-soi* nem azonos a semmivel, amely a léttel szemben állna. Az ember, a *pour-soi* az a lét, amelynek révén a semmi világra jön. A negativitás, a fennálló semmítésének (Tordai semmítésnek fordítja a néantisation szót, meglehetősen esetlenül) szabadsága transzcendentális emberi jellemzőként szerepel. Ennek révén próbál eljutni Sartre szubjektum és objektum azonosságához, amelynek mint totalitásnak két mozzanata lenne az *en-soi* és a *pour-soi* létrégiója, és így nem képeznének dualizmust.

Lehetséges, hogy evvel Tordai is tisztában volt, csak hogy ideológiai előfeltevései igazolásához figyelmen kívül volt kénytelen hagyni? Mindenesetre az ő kérdései idealizmus és materializmus dualizmusa körül forognak. Erővel a „különálló szellemi szubsztancia”⁴⁶ elméleteként igyekszik beállítani Sartre elméletét, miközben az a megközelítés fenomenológiai nézőpontból fel sem merülhet. Mindenesetre Tordai így jelölheti ki a maga által kreált kifogás elleni védekezés egyetlen útját: „ha a tudatot az anyag mozgására vezetjük vissza. Ha azonban ezt tesszük, akkor nyilván fel kell adni az önmagában létezés fogalmát és el kell jutni az anyagi világ dialektikájához.”⁴⁷ Ezt támasztja alá szerinte az is, hogy „a semmizés nyilván az anyag képessége.”⁴⁸ Rejtély számomra, hogyan juthatott erre a következtetésre, hacsak nem prekoncepcióinak fényétől elvakulva. (A kérdéssel kapcsolatban lásd az előző bekezdést.)

A tudat és a „semmizés” körüli félreértést sejtet a következő kijelentés is: „Látuk, hogy a tudat egyaránt semmizeti saját testét és a külső objektív valóságot, s ezáltal mindkettőtől elhatárolja magát.”⁴⁹ Úgy tűnik, Tordai biológiai-pozitivistikus felfogásban képes csak a tudat kérdéséhez közelíteni, viszont itt egy fenomenológiai tudatfelfogással van dolgunk. Utóbbi szerint nem egy tartályszerű tudatról van szó, a

⁴³ i.m. 375. o.

⁴⁴ i.m. 377. o.

⁴⁵ i.m. 87. o.

⁴⁶ i.m. 88. o.

⁴⁷ uo.

⁴⁸ uo.

⁴⁹ uo.

hagyományos „bekebelező” ismeretelmélettel ellentétben, hanem több tudatállapotról, amelyek folyamának egységét a konstituált én mint virtuális vonatkoztatási pont biztosítja.

Tordai alapvető kifogása az egész sartré-i életmű ellen az, hogy az az egyénből indul ki, és így „az egész problémát nem látja és nem tudja társadalmi vonatkozásaiban, a társadalmi valóságba helyezett ember szemszögéből nézni.”⁵⁰ Vagyis Sartre jól látja például, hogy az ember az önmagával való azonosságra, az elidegenedettségre megszüntetésére törekszik, de nem érzékeli, hogy ez az állapot „a társadalmi helyzet terméke. Így ezt az ember csak társadalmi küzdelemmel tudja feloldani, azáltal, hogy saját sorsának, a történelemnek urává válik.”⁵¹ Sartre eme vaksága állítólag „az egzisztencializmus alaptételéből ered, amely az egyént csak mint egyént hajlandó felfogni”.⁵² Sartre valóban kiindulópontja valóban szubjektivista, de ez nem jelenti azt, hogy gondolatvilágából hiányozna a társadalmiság.

A fenomenológiának valóban fő problémája az egyén és a világ közti viszony, azonban Husserl is és Sartre is következetesen a szolipszizmus ellen foglal állást, az interszubsztivitás jegyében, amely Sartre-nál egyértelműen társadalmi jelleget ölt. Tordai ezt valószínűleg azért nem képes megérteni, mert a fenomenológiai által elvetett dualizmus(ok) foglya. Ismerteti, hogy a fenomenológiai koncepció szerint én vagyok a világ vonatkoztatási pontja, én fogom pillantásommal egységbe a dolgokat. A Másik ugyanezt teszi, ezáltal „megbontja az általam kialakított kép egységét, mert a világnak mint olyannak ekkor egy új centruma keletkezik, amely rajtam kívül létezik.”⁵³ Ez eddig rendben is volna, ám Tordai ebben ellentmondást lát: „Hiszen a belső világképet a Másik pillantása csak akkor bonthatja meg, ha ez a világkép rajtam kívül is létezik”.⁵⁴ Mint arra fentebb már felhívtam a figyelmet, a fenomenológia elveti külső és belső dualizmusát, anélkül hogy megengedné a szolipszizmust. Tordai mintha nem lenne tisztában ezzel, ráadásul témájától idegen terminológiával ad hangot értetlenségének, mikor olyan kifejezéseket használ, mint „belső világkép”, „világkép-alkotás”, „objektív egység”, „szemlélet általi világteremtés”.

Ezután ismerteti az egyének közti ontológiai konfliktust, amelynek lényege, hogy a Másik tárgyiasít engem, pillantása által; ítéletet alkot rólam, amelyet vállalom kell. Ezáltal részben megfoszt önmagamtól, ezt orvosolandó igyekszem a Másikat, az ő szabadságát magamba olvasztani – ami persze nem vezethet eredményre. Erről Tordai megállapítja, hogy valóban szó van elidegenedésről, „de itt is alapvető hibaforrásként jelentkezik a társadalmi vonatkozások elhanyagolása. Ezért nem veszi észre, hogy az elidegenedés elsősorban társadalmi jelenség, aminek következtében azt valami örök emberiben kénytelen keresni, Így viszont magát az elidegenedést is örök emberivé teszi.”⁵⁵ Sartre e művében valóban nem a társadalmiságra helyezi a hangsúlyt, mivel kérdésfeltevése transzcendentális, éppen úgy, ahogy Hegel is *A szellem fenomenológiájában*; mégsem vádolhatók avval, hogy gondolkodói munkásságukban másodrendű lenne a társadalmiság kérdése.

Ezután Tordai a sartré-i szabadság kérdését tárgyalja, a szabad választást úgy értelmezve, hogy „így az emberi lét alapja az Én önkénye lett (...), ezen a ponton

⁵⁰ i.m. 91. o.

⁵¹ i.m. 90. o.

⁵² i.m. 91. o.

⁵³ i.m. 92. o.

⁵⁴ uo.

⁵⁵ i.m. 93. o.

Sartre irracionálizmust visz be elméletébe, bárhogyan is védekezik ellene”.⁵⁶ Itt az etikai relativizmus hamis vádjának új változatával van dolgunk. A varázsszavak – már-már komikus módon – továbbra is az irracionálizmus és a szubjektivizmus; ezekkel minden „meg van mondva” (hogy stílusosan ne maradjunk el szerzőnktől), fellebbezésnek helye nincs. „Itt tehát egy belső ellentmondás van, egyrészt az irracionálizmus felé ható egzisztencialista nézetek, másrészt Sartre határozottan irracionálizmusellenes magatartása között; s a két ellentmondás harcában az irracionálizmus győzedelmeskedett. Ugyanakkor a sartre-i szabadságfelfogás erősen hajlik a szubjektivizmus felé is. Ez a szubjektivizmus alapján voluntarisztikus jellegű.”⁵⁷ Az ideológiai közhelyek mindenhatóságába vetett hit kiváló példája.

Fenti véleményétől még a szituáció és a felelősség sartre-i fogalmai sem téríthetik el Tordait, mégha ellentmondásba keveredik is eddigi szavaival. „Világosan kell látni, hogy a szituáció nála nem a társadalmi valóságot jelenti”⁵⁸ – írja, aztán pedig az ebben történő választás szabadságából eredő felelősségről: „(...) a sartre-i felfogásból egyenesen következik az elkötelezettség fogalma és annak minden követelménye. (...) Ez az elkötelezettség gyakorlatilag a társadalmi, politikai harcban való felelősségteljes részvételt jelenti.”⁵⁹ Az önellentmondást érzékelvén gyorsan leszögezi, növelve az olvasóban a zűrzavart: „Ugyanakkor azonban az is igaz, hogy a társadalmi harcra vonatkozó pozitív állásfoglalása alapvetően idegen és ellentétes az egzisztencializmustól mint olyantól és főként alaptételétől, alapjától.”⁶⁰ Bizony, sok gonddal jár a merev sémákban való gondolkodás...

Tordai leszögezi, hogy az eddigiekben általa éleselméjűen feltárt ellentmondások egy mélyebb ellentmondást közvetítenek: a valóság és Sartre koncepciója közt feszülő ellentmondást. Ennek oka, hogy ha észrevesz is releváns problémákat, magyarázatukat elvétí, mivel „az embert csak mint individuumot látja”.⁶¹ Miután Sartre társadalmi elkötelezettségével és aktív politikai szerepvállalásával megint csak nem tud mit kezdeni, ezt is ellentmondásnak minősíti és avval folytatja, hogy Sartre-t „haladó és baloldali magatartása (...) oda vezették, hogy meglátta – és nyíltan ki is mondta –, hogy korunk filozófiája a marxizmus. Meglátta és kimondta, hogy (...) az egyetlen eredményes és helyes koncepció a történelmi materializmusé.”⁶²

Az eddigiekben Tordai kizárólag *A lét és a semmi* alapján mutatta be Sartre gondolatvilágát, ráadásul a maga érdekes optikáján keresztül. Ezt követően a másik nagy művét, a késői, befejezetlen *A dialektikus ész kritikáját* tárgyalja. Ebben Sartre a marxizmust az egzisztencializmussal kívánta összeépíteni, „így akar egy, az emberre vonatkozó teljes filozófiát – mint mondja antropológiát – kialakítani, amely az embert egyénként fogja fel, anélkül, hogy kiszakítaná a társadalmi valóságból (...)”,⁶³ valamint a dialektikát megalapozni. Tordai előrevetíti e törekvések kudarcát, leszögezvén, hogy Sartre „fenomenológiai szemlélete itt is lényegében érintetlenül marad”,⁶⁴ továbbra is az egyénből indul ki, elvetve a természet dialektikáját. Csak-hogy Tordai állítja, hogy az emberi gondolkodás dialektikus szemléletűvé fejlődése

⁵⁶ i.m. 97. o.

⁵⁷ uo.

⁵⁸ i.m. 98. o.

⁵⁹ i.m. 100. o.

⁶⁰ uo.

⁶¹ i.m. 103. o.

⁶² i.m. 104. o.

⁶³ i.m. 106. o.

⁶⁴ i.m. 107. o.

nem következhetett be csak úgy, magától; „ebben a fejlődésben éppen a természet dialektikájának a felismerése volt a döntő”.⁶⁵

Hiába is veszi Sartre a munkát hibrid elmélete alapjául, mert nála ez sem lehet társadalmi, hiszen az egyénből indul ki, no meg elveti a természet dialektikáját is. „Az egyén a társadalomban, s a társadalom által meghatározottan él, a társadalom mintegy benne él az egyénben. Így az egyént nem foghatjuk fel kiindulópontként, miként Sartre, nem építhetjük fel rá – hogy úgy mondjuk – a társadalmat, mert az az egyénben már eleve jelen van. Ezt a tényt azonban Sartre mégsem látja meg, s itt ismét egzisztencialista nézeteinek negatív hatása mutatkozik meg.”⁶⁶

Tordai Zádor *A lét és a semmi* elemzésének egész kötetet szentelt,⁶⁷ amely a fenti írás szellemében íródott, hasonló félreértésekre épülő marxista skolasztikával szolgál. Egy gyöngyszem: „A gondolkodás tartalma és formája összefüggésben vannak”.⁶⁸ Például továbbra sincs tisztában a többek között *Az ego transzcendenciájában* kifejtett fenomenológiai tudatfelfogással, amelynek alapja, hogy nincsenek *tartalmak* a *tudatban*. Tordai mégis ilyen fogalmiság keretei közt próbál zöld ágra vergődni Sartre gondolataival: „A tudatban ez esetben kettős tartalom van.”⁶⁹ A sartré-i fogalmakat olyan önkényes és semmitmondó terminológiával helyettesíti („semmi” helyett „más-lét”; „reflexió” helyett „meditáció”, stb.), hogy még az is értelmét veszti, amit egyébként nem értett teljesen félre. A könyv ideológiakritikai elemzése külön könyvet igényelne, ám ezt nem érdemli meg, úgyhogy én itt nem is bocsátkozom a részletes vizsgálatába.

Ne feledkezzünk meg azonban a könyv pozitívumairól: több fejezetnyi részlet szerepel benne magyarul *A lét és a semmi*ből (Justus Pál, Nagy Géza és Tordai Zádor fordításában), mi több, részletes Sartre-bibliográfiát is ad az olvasónak.

Tordai írt néhány tanulmányt is Sartre-ról, ezek nem igazán jelentősek, megtalálhatók Saly Noémi bibliográfiájában.⁷⁰ Fontos állomása azonban a magyarországi Sartre-recepciónak a *Mi az irodalom?* című kötet 1969-es megjelenése, és ebben Tordai Zádor utószó-tanulmánya: *Az irodalomelmélet és Sartre*. Ebben Sartre egzisztencialistának tekintett filozófiáját élesen megkülönbözteti a felelősségre és elkötelezettségre épülő sartré-i irodalomelmélettől, megfedkezvén arról, hogy ezek ugyanabban a szabadságfogalomban gyökereznek. Éles cezúrát húz Sartre életművébe, a *Mi az irodalom?* elé: „A társadalmi küzdelemben elfoglalt helyének, e küzdelemben játszott szerepének tisztázása és meghatározása ettől kezdve fejlődésének egyik rugója.”⁷¹ Vitatható ezen cezúra léte, ha létezik is, akkor is korábbi, legalábbis az *Exisztencializmus* megírásának idejére tehető. De az ilyen meddő vitákat meghagyva másnak, én inkább azt emelném ki, hogy ez már valamiféle igazoláskeresés Sartre pozitív értékeléséhez: ha már filozófiáját reakciónak minősítettük, legalább az irodalomelméletét válasszuk le erről, hiszen végülis szimpatikus alak ez a Sartre, gondolhatta magában Tordai.

⁶⁵ i.m. 108. o.

⁶⁶ i.m. 110. o.

⁶⁷ Tordai Zádor: *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai, Bp., 1967.

⁶⁸ I.m. 46. o.

⁶⁹ i.m. 45. o.

⁷⁰ Saly Noémi: Sartre en hongrois et sur la Hongrie – A magyar vonatkozású Sartre-irodalom bibliográfiája (1939-1996) in: *Existentia* 5. (1995/1-4.)

⁷¹ Jean-Paul Sartre: *Mi az irodalom?* Gondolat, Bp., 1969., 261. o.

A bíráló azonban itt sem maradhat el, csupán enyhül. Tordai természetesen Sartre társadalmi meghatározottságából magyarázza tetteit, jelesen a burzsoázia és a Francia Kommunista Párt közti ingadozásból: „a párthoz csatlakozni, a párt mellé állni nem tud, s így mintegy két pólus között marad, két malomkő között őrlődik”.⁷² Az ebből a helyzetből kivezető út keresése „ismételten olyan vállalkozásokba sodorja, amelyek végső soron újra a burzsoázia érdekeinek akaratlan szolgálata felé taszítják őt”.⁷³ Azonban „bármily homályosan és ellentmondásosan tenné is Sartre, mégis ekkor is és ezzel is a szocializmust keresi”.⁷⁴ Tordai növekvő toleranciáját és/vagy a politikai légkör enyhülését jelzi annak hangsúlyozása, hogy „Sartre a marxizmust tekinti korunk filozófiájának. Ez azt jelenti számára, hogy ez az egyetlen filozófia, amely korunknak úgy felel meg, hogy azt egy szocialista jövő felé haladja meg, amely tehát a világ megváltoztatását is ebben az értelemben fogalmazza meg.”⁷⁵

Ezután Tordai értelmezni kívánja Sartre írás-, olvasás- és jelentésmélettét. Ezt inkább nem kommentálnám bővebben, elég annyi, hogy meglehetősen dilettáns és zavaros valami kerekedik ki belőle. Nem meglepő módon elutasítja, amit szubjektívizmusnak állít, lándzsát törve a társadalmiság mellett.

Összegzés

A fentiekben tárgyalt szerzők nem egyszerűen a magyar Sartre-recepció fontos állomását jelentették, hanem annak ideológiai alaphangját adták meg. A szocializmus évtizedei alatt az ideológiai szigor enyhült, azonban a Sartre-ről kialakult kép körvonalait ez nem rajzolta már át. Ezt mutatja Köpeczi Béla, Huszár Tibor, Nagy Géza és mások Sartre-kritikai írásainak elemzése, amely terjedelmi korlátok miatt nem jelenik itt meg. Ennek ellenére bízom benne, hogy a rendelkezésre álló keretek és a szükségszerű töredékesség ellenére sikerült rávilágítanom a magyar Sartre-recepció torzulására, és ezáltal kedvezőbb – vagyis reálisabb – fényben feltüntetnem ezt az ellentmondásos életművet. A tanulmány megírását azért is tartottam szükségesnek, mert a mi huszadik századunk második felét meghatározó ideológiának és kulturális hatásainak beható ismerete hasznos lehet napjainkban is. Ismeretét mintha magától értetődőnek tekintenénk, pedig távolról sem az, a fiatalabb korosztályok tagjai számára pedig a legkevésbé sem.

⁷² i.m. 263. o.

⁷³ i.m. 264. o.

⁷⁴ uo.

⁷⁵ i.m. 266. o.