LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 11.

A SZERELEM

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
SZTE BTK Filozófia Tanszék
Státus Kiadó
2013

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:
Magyar Filozófiai Társaság
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
SZTE BTK Filozófia Tanszék
Magyar Tudományos Akadémia

© Laczkó Sándor
©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)
Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)
SZTE BTK Filozófia Tanszék (Szeged)
Státus Kiadó (Csíkszereda)
Felelős kiadó: Laczkó Sándor
Sorozatterv: Bíró Zoltán
Műszaki szerkesztő: Birtók József
Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda
ISBN 978-963-88812-5-0
ISSN 1785-7082

TARTALOM

Laczkó Sándor
Szerelem, szerelem… – Előszó 5

„… miután az emberi természet így kettéhasíttatott,…
Mind csak keressük hiányzó másik felünket.”

Gelenczey-Miháltz Alirán
Flört a halhatatlansággal. Aphrodité és Ankhiszész 11

Weiss János
Beszédmódok a szerelemről 23

Boros Gábor
Az együtt-nem-ivás elviselhetetlen bája – lábjegyzetek lakomákhoz 35

Schmal Dániel
Descartes és a szerelem platóni koncepciója 48

Mester Béla
Az önszeretettől az öntétig.
Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében 64

Deczki Sarolta
A földi szerelem 78

Kovács Dániel
Túl Erószon és Agapén. Beszéd a Szerelemről 86

„Szerelem, gyenge szívnek könnyű méreg,… “

Mészáros András
A szerelem a modernitás irodalmában 101

Kelemen János
„Szerelem vitt kettőnket egy halálba” Francesca da Rimini
történetének szerelemfilozófiai háttere 113

Nagyillés János
Ovidius: *Vágytan* vagy *A szerelem művészete*? 122

Loboczky János
Schiller szeretet-/szerelemfilozófiája 136

Mikola Gyöngyi
Titkos fordulópont (A szerelem transzcendenciája
Nabokov első regényében) 145

Perecz László
Irodalom vagy filozófia? Magyar szerelemfilozófiák
a kilencvenes évekből: Nádas Péter és Mészáros András 154

Kissné Novák Éva
A szerelem arcai 159

„A szeretet hosszútűrő, kegyes: a szeretet nem irigykedik, nem kérkedik, nem fuvalkodik fel. … Mindent elfedez, mindent hiszen, mindent remél, mindent eltűr.”

Egyed Péter
A vágy és a tudat 169

Gyenge Zoltán
Két szerelem margójára
Lukács – Seidler versus Kierkegaard – Regine 189

Losoncz Alpár
Hogyan lesz az Egyből Kettő? 196

Balázs Gábor
A poliamória ésszerűsége 213

Szendi István
Szerelmi véglet. A szenvedélyes szerelem kóros függőséggé torzulása 232

Tóth I. János
Fogoly dilemma és szerelem 251

„A férfi és a nő egyaránt mást és mást ért a szerelem fogalmán – és … az egyik … a másiktól nem ugyanazt az érzést várja, …”

Fehér M. István
A szerelem sartre-i filozófiája és Kierkegaard 265

Juhász Anikó – Csejtei Dezső
Oswald Spengler a szerelem történeti aspektusairól 293

Valastyán Tamás
Szintéziskísérletek. Nietzsche és a koraromantikusok 310

Kiss Endre
Nietzsche szerelemfilozófiája
Platón, Spinoza és Jung horizontja előtt 317

Lamár Erzsébet
Nietzsche és a szerelem – a differancia mozgása 332

Garaczi Imre
Erósz játékai 340

Joó Mária
Szerelem – politika – civilizáció: Marcuse nyomában 346

Kovács Gábor
Hannah Arendt és a világ szeretete 361

Holovicz Attila
Posch Jenő materialisztikus érzelemfelfogása 370

A SZERELEM SARTRE-I FILOZÓFIÁJA ÉS KIERKEGAARD*

FEHÉR M. ISTVÁN

A szerelemről sok filozófus fejtett ki különböző teóriákat a filozófia története folyamán, s a legfigyelemreméltóbbak egyike az újabb korban minden bizonnyal Sartre-tól származik. Nem mintha a szerelemről az antikvitástól kezdve napjainkig ne született volna számos nagyszabású, mélyenszántó, jórészt platonikus ihletésű, a létezők kölcsönös vonzásáról, vonzódásáról szóló mítikus, kozmológiai-metafizikai elmélet vagy elbeszélés.[1] Ami Sartre idevágó nézeteit a témára vonatkozó legtöbb elmélettel szemben elsődlegesen kitünteti – s számomra egyúttal előnyösen megkülönbözteti –, előrebocsátásképpen abban összegezhető, hogy a szerelmet Sartre a kozmológiai beágyazású elméletek Szküllája és a pszichologisztikus-biologisztikus, egyszóval naturalista koncepciók Kharübdisze között az emberi lét ontológiai struktúrájában törekszik megalapozni. A szerelem innen szemlélve nem hormonok, ösztönök, biológiai vagy pszichológiai ingerek vagy késztetések epifenoménje, de másfelől nem is a világegyetem kozmológiai szépségének és egybetartozásának, harmóniájának emberfeletti, kozmikus princípiuma. A biologisztikus ösztönelméletek kevéssé vonzó képet festenek a szerelemről, s így végső fokon az emberről. A mítikus-kozmikus elbeszélések ezzel szemben lehetnek mégoly lenyűgözőek, mélyenszántóak vagy magasröptűek: tapasztalati lehorgonyzottságuk tekintetében fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból meglehetős kívánnivalót – de azt is mondhatnám: tátongó űröket – hagynak maguk után.

Az alábbiakban *A lét és a semmi*ből azokat a részeket próbálom kiemelni és rekonstruálni, ahol Sartre a szerelemről beszél. A Kierkegaard-dal való – a dolgozat címében szereplő – kapcsolatot az teremti meg, hogy Sartre-nál egy alapvető dilemmával találkozunk – olyan dilemmával, amelyet nem mi állapítunk meg, hanem ő maga –, nevezetesen azzal, hogy Sartre ontológiai ábrázolásában mindenfajta emberi viszony – az emberi valóság önmagában is és egymás közti interszubjektív viszonyainak tekintetében is – ellentmondással, konfliktussal terhes. A szerelem pedig ezen alapvető konfliktus megvalósulásának, kihordásának egyik módja. E dilemmára mármost

* Jelen szöveg az OTKA K-75840 ny. számú projektjének keretében készült.

[1] Jó történeti áttekintést ad róla a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* címszava. Lásd H. Kuhn, K.-H. Nusser, A. Schöpf: „Liebe", *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 5. kötet, szerk. Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel, Schwabe und Co., 1980. 290–328. hasáb.

meglátásom szerint Kierkegaard *Vagy-vagy*ának némely gondolata, mely a műnek „A házasság esztétikai érvényessége" című részében kerül kifejtésre, meglepő módon egyfajta lehetséges megoldás körvonalait rajzolja fel.

I.

A sartre-i felfogás előnyének tekintem ontológiai igényét, ontológiai beágyazottságát; azt, hogy a szerelmet nem kontingens tulajdonságnak vagy naturalisztikusan magyarázható, az ösztönök meghatározta kauzális determináltságnak tekinti, hanem az emberi lét alapvető struktúrájában törekszik lehorgonyozni, ezáltal pedig – noha Sartre a kifejezést nem használja – hermeneutikai elemzésre vállalkozik, a szerelem ontológiai értelmének felfejtésére irányuló hermeneutikai vizsgálódást végez. Ezt más szempontból úgy is ki lehet fejezni, ha azt mondjuk: a házasságra talán igen, de a szerelemre bizonyosan nem hétköznapi érdekek, világonbelüli számítások vagy előnyök ösztönöznek – az emberi lét ontológiai struktúrájában rejlik az a késztetés, amely a szerelemnek nevezett projektum irányába hajt.

Távolabbról indítva és a vonatkozó elemzések kontextusa felé irányt véve, előre kell bocsátanunk, hogy Sartre-nak *A lét és a semmi* című műve – mint minden jelentős filozófiai mű – rendkívül koherens vagy konzisztens: olyan, egymással bensőleg összefüggő részekből tevődik össze, melyek szervesen illeszkednek egymáshoz, így nem tehetjük meg, hogy egy részelemzés felett kritikát gyakorolunk, a többit pedig változatlanul hagyjuk. Más szóval, ha elégedetlenek volnánk a mű egyik vagy másik részével – márpedig hogyne lennénk elégedetlenek, amikor Sartre a szerelem tekintetében (de minden más emberi viszony tekintetében is) mindenütt konfliktusokról beszél –, nem tehetjük meg, hogy a vonatkozó részben módosításokat hajtunk végre – az itt fennálló konfliktusokat, feszültségeket megróbáljuk elsimítani, kiküszöbölni, elegyengetni –, a mű egészét vagy többi részét pedig érintetlenül hagyjuk. A sartre-i szerelemfelfogást illető esetleges kritika ezért a mű teljes ontológiai alapszerkezetének módosítását kell, hogy maga után vonja, csak ezen módosítás egyidejű elvégzése mellett értelmes egyáltalán. Nem úgy áll a helyzet tehát, hogy a szerelemfelfogás némi módosításával, pozitív áthangolásával a mű alaphangulata megváltozik, optimistábbá lesz és derűsebbé, ellentmondásmentesebbé válik.

A szerelemre vonatkozó felfogás a sartre-i elemzésben a másokkal, pontosabban a másért-való-lét *(le pour-autrui, être-pour-autrui*[2]*)* szerkezetébe

[2] Vö. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard (collection

illeszkedik, a másokkal-való viszonyok pedig rendkívül konzisztensen ágyazódnak a mű ontológiai alapstruktúrájába. Ha dolgozatom végén el fogok jutni Kierkegaard-hoz, akkor épp azt próbálom majd jelezni, hogy tökéletesen más előfeltevésekből kell kiindulni ahhoz, ha a sartre-i következtetésekkel elégedetlenek lévén lényegi módosítást akarunk elérni.

A másért-való-lét ill. a mások létére vonatkozó kérdés kidolgozásában Sartre heideggeri kezdeményekhez kapcsolódik. Heidegger számára a világbanvaló-lét elemzése azzal a tanulsággal jár, hogy miként nem lehet beszélni világnélküli szubjektumról – szubjektumról világ nélkül –, úgy éppoly kevéssé lehet szó egy mások nélküli szubjektumról, egy önmagában elkülönült, izolált énről – mások nélkül. Számára az emberi ittlétnek éppoly eredendő, alapvető struktúrája a másokkal való lét, együttlét [Mitsein] illetve mások ittléte [Mitdasein]. Fő műve megjelenésével hozzávetőleg egyidejűleg tartott előadásain vagy ekkor megjelent egyéb írásaiban Heidegger többször is határozottan igyekezett cáfolni tanainak olyan – általa elferdítésként érzékelt – értelmezését, miszerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum.[3] Azt a heideggeri tézist, hogy az emberi ittlétnek a másokkal való lét vagy a másért való lét lényegi, alapvető struktúrája, Sartre mármost hallgatólagosan elfogadja és teljes mértékben magáévá teszi. Sőt, Sartre bizonyos értelemben még Heideggeren is túltesz – miközben a *cogito*ból való kiindulást illetően tudatosan és kifejezetten szembehelyezkedik vele –, amikor arra vállalkozik, hogy megmutassa: létezik egy másokra vonatkozó *cogito*. Olyan *cogito*, melynek a révén önmagam legmélyén találom meg a Másikat. Mind Heidegger, mind Sartre számára ezért a *szolipszizmus* – az a fajta tanítás, mely szerint csak az én létezésem abszolút biztos, a többi emberé bizonytalan – nem annyira cáfolható vagy cáfolandó álláspont: sokkal inkább egyszerűen értelmetlen. Ami a

---

Tel), 1998. 92., 255. o.: „Je découvre [...] pour la réalité-humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerai l'être-pour-autrui. [...] cette nouvelle structure de mon être: le pour-autrui". (Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. lásd itt 96., 275. sk. o.) – A továbbiakban az idézett francia illetve magyar kiadásra EN illetve LS rövidítéssel fogok hivatkozni; a fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

[3] Lásd például *Gesamtausgabe*, Bd. 26, 172. (Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum"), 240. skk., különösen 245. o.; *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 157. o. stb. További szöveghelyeket illetve szövegszerű idézeteket illetően lásd Fehér M. István: „Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és idő*jében". In. *Don Quijote.hu – avagy a filozófia vándorútjai. Tanulmányok és egyéb írások Csejtei Dezső tiszteletére 60. születésnapja alkalmából,* szerk. Kissné Novák Éva és Laczkó Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 2011. 29–55. o., itt 38. sk. o. 19. jegyzet.

szolipszizmust illeti, írja Sartre, nem kell újabb bizonyítékot szolgáltatnunk ellene: elégséges az az érv, hogy a szolipszizmus lehetetlen, vagy hogy senki sem igazán szolipszista.[4] Persze lehet kétséget támasztani, ahogy önmagam létét is kétségbe vonhatom, jóllehet nem-létemet még elgondolni sem tudom. Nem bizonyítékot kell találnunk, hanem meg kell világítanunk mások létében való *bizonyosságunk* legmélyebb alapjait. „Ezt a *cogitó*t kell napvilágra hozni, kibontva struktúráit, és meghatározva hatókörét és jogkörét".[5] Nem érvelés, nem bizonyítás, hanem deskripció: a kifejtés ebben az irányban mozog – Sartre a husserli fenomenológia legjobb hagyományainak nyomdokain halad.

A másokra vonatkozó *cogitó*t Sartre a „pillantás" nevezetes elemzéséből– értelmezéséből kiindulva fejti ki.[6] Számunkra ebből a gazdag és árnyalt elemzésből jelen összefüggésben elsősorban az az érdekes, hogy a másokra vonatkozó *cogitó*ból milyen „másik"-fogalom bontakozik ki. Más szóval, ki vagy mi az a Másik – hogyan jelenik meg számomra, s én milyen tapasztalatot szerzek általa –, amelyet a reá vonatkozó *cogito* (s e *cogito* tapasztalata) eredményez, vagy egyenesen adományoz. Ez a Másik elsősorban is „nem tárgy".[7] A Másik az, aki által elnyerem létem új, objektív, azaz tárgyi dimenzióját; olyan dimenziót, melyre a „másik" nélkül semmiképpen sem tudnék szert tenni[8] (én a magam számára nem tudok objektum lenni), ám amelyet – miközben abszolút újdonságként tapasztalom – mindazonáltal nem vagyok képes sem uralni, sem megismerni. A Másikat szubjektumként tapasztalom, éspedig annyiban, amennyiben magam (hirtelen-váratlan) objektumként (az ő objektumaként, számára való objektumként) jelenek meg *magam* számára. A Másik tárgyiasítása innen szemlélve maga is védekezési mód, mely által igyekszem megszabadulni létem ezen új, más számára való dimenziójától – méghozzá úgy, hogy őt számomra való létté teszem. A Másik az a létező, akinek a számára én tárgy vagyok, aki által elnyerem objektivitásomat – jóllehet ezen objektivitás mibenléte számomra elvileg hozzáférhetetlen marad –, s aki végül, mint feltétlen szubjektivitás, soha nem fedi fel magát előttem. Ahhoz, hogy csupán egyetlen tulajdonságomat is el tudjam gondolni az objektivitás módján, a Másiknak már adva kell lennie. A Másiknak, *mint szubjektumnak* bármiféle ezen túlmenő tapasztalása viszont nem lehetséges. Szubjektivitása csupán a mi objektívvá válásunk révén – és annak mérté-

[4] Lásd EN 289. o. = LS 311. o. A következőkhöz lásd uo. 289. skk. ill. 311. skk. o.

[5] EN 290. o. = LS 312. o. Ld. EN 307. o. = LS 330. o („Nous voilà au terme de cette description." – Kiemelés F.M.I.)

[6] A következő összefoglaló leírásban felhasználom korábbi Sartre-munkám egyes megfogalmazásait; ld. Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*, Budapest, Kossuth, 1980. 49–68. o. Az alábbiak bővebb kifejtése itt található.

[7] EN 284. o.; vö. 307. o. = LS 306. o.; vö. uo. 331. o.

[8] Vö. EN 309. o. = LS 333. o.

kében – válik hozzáférhetővé számunkra. A Másik, illetve a másért való lét tehát emberi valóságom állandó ténye; minden magamról alkotott gondolatomban már jelen van, mint az, akinek a számára tárggyá válok.

Mivel a Másik szubjektivitása nem empirikusan, hanem a *cogito* feltétlen bizonyossága révén adódik, így empirikusan nem bizonyítható, de nem is cáfolható. *A priori* ontológiai adottság, mely mások *empirikus* lététől tökéletesen független[9] – „hiszen nem egy embernek tapasztalati mezőmben való megjelenése adja számomra tudtul, hogy *vannak* emberek"[10] –: ezen a ponton Sartre ismét magától értetődő természetességgel kapcsolódik Heideggerhez. A „mások", a „másokkal való (együtt-) lét" Heidegger számára a *Dasein* eredendő, azaz *a priori* létmódja: más szóval, nem olyan létmód, amelyre empirikus úton teszek szert mások véletlenszerű jelenléte által – azáltal, hogy mások történetesen felbukkannak mellettem, s úgyszólván körülfognak, vagy körbevesznek –, s mely ilyenformán veszendőbe menne, amikor éppenséggel „egyedül" vagyok. A másokkal való lét akkor is meghatároz, ha mások nincsenek jelen, s a másik „hiányozni" is csak az együttlét alapján tud.[11] A sartre-i elemzések e heideggeri tézisek önálló irányban aló továbbviteleként, nagyszabású illusztrációjaként, igazolásaként *is* olvashatók.

A Másik létét illető elemzés azzal a konklúzióval zárul, hogy a Másik létezése a *cogito* ugyanazon föltétlen bizonyossággal rendelkezik, mint saját létezésem.[12] Ennek következtében válnak lehetővé a másokkal való konkrét

---

[9] Vö. EN 316., 319. o. = LS 340., 344. o.

[10] EN 319. o. = LS 344. o.

[11] Lásd SZ 120. o.: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein." (ld. ehhez Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu »Sein und Zeit«. Bd. 2. Erster Abschnitt: »Die Vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«, § 9 – § 27*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2005. 308. o.: az egyedüllétben a másik a maga távollétében van jelen számomra). A fő műhöz vezető előadásokon e jelleg még hangsúlyosabban kerül kifejtésre, vonatkozó szöveghelyeket idéztem „Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és idő*jében" című, fentebb a 3. jegyzetben hivatkozott írásom 23. lábjegyzetében

[12] Lásd pl. EN 276. sk. o.: „[…] c'est dans mon êêtre essentiel que je dépends de l'êêtre essentiel d'autrui et, loin que l'on doive opposer mon êêtre pour moi-mêême àà mon êêtre pour autrui, l'êêtre-pour-autrui apparaît comme une condition nécessaire de

viszonyok. Mivel azonban a Másik immanens is és transzcendens is – objektum is és szubjektum is –, ezen viszonyok elvileg konfliktust hordoznak magukban. Vagy szubjektumként fordulok a Másik felé, s ekkor őt tárggyá fokozom le, vagy úgy viszonyulok hozzá, hogy ő jelenik meg szubjektumként, s ekkor én teszem magam tárggyá előtte.

Amennyiben mármost a Másik pillantásának súlya alatt elidegenedem létemtől, s úgy érzem, ő birtokolja létem titkát, megpróbálkozhatom létem visszahódításával. Ily módon önmagam visszavételének projektuma a Másik elsajátításának projektumává válik. Olyan elsajátítássá mindazonáltal, amelyben a másikat nem teszem tárggyá. Azonosulni akarok vele, „rólam birtokolt nézőpontját" akarom magamévá tenni, [13] hogy oly módon lássam magam, ahogy ő lát engem. Ha ez sikerülne, önmagam alapjává válnék, megszűnnék kontingens létezőnek lenni. Ezen törekvés persze ellentmondásos, s így megvalósíthatatlan, mivel egyrészt a Másikkal való azonosulás eltüntetné a Másik másságát, másrészt míg én tárgyként érzem magam a Másik előtt, s el akarom őt sajátítani, addig ő engem mint tárgyat ragad meg, s egyáltalán nem tűzi ki célul, hogy elsajátítson. Ezen utóbbi nehézség eltüntetéséhez arra volna szükség, hogy közvetlenül a Másik szabadságára hassak.

Ez a kivihetetlen terv húzódik meg mármost, fejti ki Sartre, minden *szerelem* legmélyén. Ha a szerelem puszta fizikai vágy volna, úgy könnyen ki lehetne elégíteni. Ám a szerelmes a Másik *tudatát* akarja „rabul ejteni" – méghozzá nem hatalom- vagy birtoklásvágyból, hiszen a totális alávetettség éppenhogy megszüntetné a szerelmet (a zsarnoktól félnek, de nem szeretik). Egyfajta szabadon való elköteleződésről sem lehet szó, hiszen kit elégítene ki olyan szerelem, melyben a Másik azt mondja: „Szeretlek, mert szabadon elköteleztem magam amellett, hogy szeretni foglak, s hű akarok maradni önmagamhoz"?[14] Bár a szerelmes esküt kér, mégis bosszantja, ha megkapja. Aligha volna elégséges, ha valaki azt mondaná: „én esküt tettem arra, hogy téged szeretlek, és hű maradok az eskümhöz". Ne az eskühöz való hűség legyen a motiváló tényező, fűzhetnénk tovább Sartre gondolatait. Ha ugyanis a másik számára az esküjéhez való hűség a motiváló tényező, akkor ez azt implikálja, hogy immár nem szeret engem. Az esküben egyébként (ezt más kontextusban Sartre *A dialektikus ész kritikájá*ban fejti majd ki[15]) szabadságom önmagát

---

mon êêtre pour moi-mêême" („[...] lényegi létemben függök a másik lényegi lététől, s ahelyett, hogy önmagam számára való létemet szembe kellene állítanom másért való létemmel, a másért-való-lét önmagam számára való létem szükségszerű feltételeként jelenik meg "; vö. LS 299. sk. o.).

[13] EN 405. o. = LS 436. o.

[14] Lásd EN 407. o. = LS 439. o.

[15] Lásd Sartre: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode,* I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, NRF Gallimard, 1960. 439. skk. o.

korlátozza, önmagának szab határokat. Az esküben a szerelem megszűnésétől való félelem fejeződik ki, s e félelem ellen hivatott az eskü biztosítani, biztosítékot nyújtani – mintegy bebiztosítani magam önmagam ellen. Az eskü gátat kíván vetni a szerelem megszűnésének; ha hozzá kell folyamodni, ha vissza kell nyúlni reá – fel kell idézni vagy emlékeztetni kell reá –, ez azt jelenti, hogy a szerelem már mintegy kihűlőfélben van, és az esküre való visszanyúlás nélkül (e mesterségesen alkotott gát vagy kényszer nélkül) minden további nélkül meg is szűnnék. – Az eskü bosszant: engem valaki ne azért szeressen, mert valahol, valakinek, valamikor esküt tett rá, és ő ehhez hű marad – a hűség szép dolog ugyan, s méltánylandó, ha az ember hű marad az esküjéhez, de a szerelem ennél több, vagy más.

Bosszantja, ha megkapja, ám ugyanakkor a szerelem mégiscsak esküt kér. Szerettetni akarja magát egy szabadság által, s azt akarja: ez a szabadság ne legyen többé szabad. Azt akarja, hogy a Másik szabadsága önmagától határozódjék meg szerelemmé, hogy *önmagától* börtönözze be magát, s hogy térjen vissza állandóan magához – mint az őrületben vagy az álomban –, hogy saját bebörtönzését akarja. Nem a pszichológiai determinizmust akarja a Másikban, hanem olyan szabadságot, amely determinizmust *játszik*. „Azt akarja, hogy célként válasszák, de már választott célként!”[16] Nem kifejezetten a Másik szabadságára akarok hatni, hanem a *priori* létezni, mint ezen szabadság határa, melyet neki el kell fogadnia, hogy szabad legyen. Ha ez sikerül, akkor abszolút és meghaladhatatlan leszek a Másik számára; s így biztonságban érezhetem magam az ő tudatában – hiszen szégyenem és nyugtalanságom oka az volt, hogy másért való létemben úgy ragadtam meg magam, mint akit állandóan túl lehet haladni, mint aki puszta eszköz, tárgy. Az nyugtalanított, hogy szabadon vállaltam el azt a létezőt, akivé a Másik tett engem a maga szabadságában (“Isten tudja, mit gondol rólam”), s aki kísért engem, mint valami idegen, olyannyira, hogy félek a tőle való találkozástól – s mindez mégis az én objektív létem. Ha viszont a Másik szeret, akkor felülmúlhatatlan, meghaladhatatlan vagyok; létem többé nem véletlenszerű, hanem megalapozott. Szeretettnek lenni annyi, mint (ki-) választottnak lenni. Létem igazolt lesz.[17]

---

[16] EN 408. o. = LS 440. o. A következőkben még visszatérek ennek az idézetnek az értelmezésére.

[17] EN 411: „Au lieu que, avant d’êêtre aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu’était notre existence; au lieu de nous sentir «de trop», nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu’elle conditionne en mêême temps – et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C’est là le fond de la joie d’amour, lorsqu’elle existe: *nous sentir justifiés d’exister*.” (Kiemelés F.M.I.; lásd LS 443. o.). A magáértvaló létének igazolhatatlansága – mint e lét kontingenciájának bensővé tétele – a sartre-i mű egyik alapvető, különböző kontextusokban vissza-visszatérő gondolata. Lásd EN 73., 74., 116., 119. („[…] je me saisis à la fois comme totalement

Ha szeretnek, a világ az én jelenlétem funkciójaként jelenik meg; én tartom létben a fákat, erdőket, hogy szabadon a Másiknak ajándékozzam. Én közvetítem a világot a Másik számára – s ugyanakkor én vagyok a világ. Egész létezésem bőkezűséggé válik: vagyok, mert szabadon tékozlom magam. Az erek a kezemen jóságból léteznek. És jóság, hogy van hajam, szemem, és fáradhatatlanul ajándékozhatom őket annak a kiapadhatatlan vágynak, melyet a Másik szabadon teremt.

Objektív létünk maga után vonja a Másik létezését – a Másik szabadsága alapozza meg létünket: ha mindezt el tudnánk sajátítani, önmagunk alapja lennénk. A szerelem a *csábítással* kezdődik, melyben a szerető önmagát tárgyként állítja a szeretett szubjektivitása elé – ennek több formáját részletesen elemzi Sartre –, ám a csábításból akkor lesz csak szerelem, vagyis a szeretettből szerető, amikor eltervezi, hogy szeressék, tehát szerettetni akarja magát. Így nyilvánvaló, hogy szeretni lényegében nem más, mint az a terv, hogy megszerettessem magam *(le projet de se faire aimer*). Ám épp abban a pillanatban, amikor mindegyik azonos intencióval fordul a Másik felé, a két projektum azonossága sajátos konfliktust szül. Mindkettő meg akarja szerettetni magát a Másik által, de mindkettő olyan szerelmet vár, amely nem merül ki a „szerettetni-akarás" tervében. Mindegyik azt akarja, hogy a Másik – saját szabadságának felülmúlhatatlan határaként – *anélkül* szeresse meg őt, hogy önmagát eredetileg szerettetni akarná. A szerelem viszonzás nélküli tiszta elkötelezettséget kíván, ám akire ily módon irányul, az nem *kérhet* semmit. Mindegyik azt akarja, hogy a Másik szeresse, anélkül, hogy észrevenné: *szeretni nem más, mint önmagát szerettetni akarni*; s így amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt. Végtelenig menő utalás, *regressus ad infinitum* kezdődik el, melynek eszménye a magáértvaló és a másértvaló (Én és a Másik) elgondolhatatlan fúziója, melyben mindegyik megőrizné másságát – miközben azonosak volnának, hogy megalapozzák a Másikat. Másképp szólva: azt akarom, hogy a Másik szeressen és minden erőmmel igyekszem megvalósítani ezen tervemet. De ha a Másik szeret, épp emiatt téveszt meg

responsable de mon être, en tant que j 'en suis le fondement et, à la fois, comme totalement injustifiable"), 260. („cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui"), 348., 417., 422., 509. (igazolhatatlanság és kontingencia összefüggése; lásd LS 550. o.) stb. o. E téma ugyanakkor Sartre irodalmi műveinek is kezdettől fogva egyik meghatározó motivuma. 1938-ban megjelent első regényének, *Az undor*nak a főhőse, Antoine Roquentin, jellegzetes módon úgy érzi, nincs joga a létezéshez. Ha valaki jogot formálna a létezésre, saját létét szükségszerűnek tartaná, egyértelműen gazembernek minősülne – ahogy Roquentin annak is tekinti a képtár festményeiről önelégült pöffeszkedéssel rábámuló kisvárosi előkelőségeket (vö. Sartre: *Az undor*. Budapest, Magvető Kiadó, 1968. 150., 194. o.) – avagy *rosszhiszeműnek* volna mondható: az utóbbit mutatja be az "*Egy vezér gyermekkora*" című novella.

engem: én azt vártam tőle, hogy megalapozza létemet, mint privilegizált tárgyat, megtartván önmagát tiszta szubjektivitásában előttem; de miután szeret, szubjektumnak tekint engem és belesüllyed saját objektivitásába az én szubjektivitásom előtt.[18] A szerelemnek, mint saját létem Másik általi megalapozásának projektuma kudarccal zárul.

II.

A sartre-i szerelemfelfogás ezen vázlatos áttekintése után egyes témák közelebbi vizsgálatára szeretnék vállalkozni, azaz kinagyítom vagy fókuszba helyezem ezen felfogás némely, általam lényegesenek tartott mozzanatát. Mindenekelőtt a szerelem sartre-i értelmezésének ama középponti – akár definíciónak is nevezhető – meghatározására próbálok összpontosítani, mely szerint szeretni nem más, mint szerettetni akarni. Láthatóan e tézis, mely *regressus ad infinitum*hoz vezet, hordozza az elsődleges felelősséget a szerelem-projektum kudarcáért, és túl azon, hogy önmagában is érdekfeszítő és vizsgálatra méltó, nem utolsósorban ezért is megérdemli, hogy tüzetesebben nagyító alá vegyük.

A tézist egy vele szemben felhozható lehetséges ellenvetés hátterében lesz célszerű megvilágítani és közelebbi vizsgálat alá vonni. Ez az ellenvetés úgy fogalmazható meg, hogy annak a számára, aki szeret valakit, természetesen egyáltalán nem közömbös, hogy a másik viszont szereti-e vagy sem. Sőt, még azt is meg lehet engedni, hogy a szerelemnek integráns részét alkotja az, hogy az ember szereti, ha viszont szeretik. Ennek ellenére – folytatódik az ellenvetés – mégiscsak markáns különbséget lehet tenni aközött, hogy én szeretek valakit és aközött, hogy ő is szeret-e engem, vagy nem. Ez két különböző kérdés. Értelmesen mondhatom azt: én szeretlek téged, majd következhet rá a kérdés: te vajon szeretsz engem? (Ugye, ilyesmit föl szoktunk tenni – vagy valamikor föltettünk ilyen kérdést –: én szeretlek téged, te is szeretsz engem?) A két megfogalmazás különbsége, e különbség értelmessége arra látszik utalni, hogy itt valójában két különböző dologról van szó, melyeknek lehetnek érintkezési pontjaik, de mégiscsak megkülönböztethetők egymástól. Ha az a tény, hogy szeretek valakit, természetszerűleg *maga után vonhatja* az óhajt, hogy a másik is szeressen, azért az nem magától értetődő, hogy emiatt már *egybe is esnék* vele. A „maga után vonni" nem azonos az „egybeesni"-vel. Sartre vonatkozó álláspontja azonban kiélezve tézisszerűen így foglalható össze: *nem konjunkció vagy implikáció, hanem azonosítás*. Szeretni: ez nem jelent semmi mást – semmi egyebet vagy többet –, mint hogy azt akarjuk: a másik szeressen minket.

[18] EN 408–416. o. = LS 440–449. o.

A tényállást úgy is megfogalmazhatjuk, hogy nem *is-is*-ről van szó – arról, hogy én is szeretlek, meg te is szeretsz, hiszen hát úgymond a szerelemnek részét alkotja az, hogy az ember azt akarja, hogy viszontszeressék. A sartre-i szöveg úgy olvasandó, hogy szeretni semmi mást nem jelent, mint szerettetni akarni – a két dolog tökéletesen azonos. Mit jelent az, hogy szeretek valakit? Azt, hogy azt akarom: a másik szeressen. Mármost ezt – valljuk be őszintén – , első pillantásra nehéz megérteni, ráadásul itt rejlik minden nehézség forrása, mert ebből az azonosításból indul ki egy *regressus ad infinitum*, ami meg- és feloldhatatlannak bizonyul. Úgy tűnik: ha itt módosíthatnánk valamit, akkor esetleg esély nyílnék a konfliktusos viszony feloldására s valamiféle harmónia megteremtésére.

Erősre igyekeztem fogalmazni az ellenvetést, így helyénvaló lesz, ha most áthelyezkedem Sartre álláspontjára, és megpróbálom erőmhöz mérten megválaszolni. A válasz röviden úgy hangozhat, hogy ez a hétköznapi élet talaján megfogalmazódó ellenvetés, mely szerint két különböző dologról van szó – én szeretlek téged, vajon te is szeretsz engem? – elmosódott és homályos, nincs kellőképpen átgondolva: ha igazából belegondolunk, akkor bizony szeretni éppenhogy nem más, mint szerettetni akarni. Miért? Elsődlegesen azért, mert ha konjunkció állna fenn, ez annyit jelentene, hogy itt két dologról van szó, melyek egymástól elválnak. Ez az elválasztás azonban, folytatódik a válasz, nem vihető következetesen végig, hiszen én igazából, amikor a másik felé fordulok szerető módon, akkor erről nem tudom leválasztani azt a kívánságot vagy felhívást, hogy ő is szeressen. Egy másik sartre-i idézetet lehet itt felhozni példa gyanánt, amely kicsivel később a szexualitásról szóló részben fogalmazódik meg. Ez a hely így szól: „A vágy felhívás a vágyra."[19] Ha ezt a szerelemre vetítjük vissza, akkor ezt kapjuk: a szerelem felhívás a szerelemre. Ha én valakihez szerető módon viszonyulok, akkor ezzel felszólítom őt arra, hogy ő ugyanúgy viszonyuljon hozzám – hogy szeressen engem. Ha ezt megteszi, akkor persze azt akarja, hogy én szeressem őt – míg én azt, hogy ő szeressen engem –, s a két projekt kölcsönösen elkerüli egymást.

Második érvem az, hogy ha itt konjunkcióról vagy implikációról lenne szó, akkor óhatatlanul felmerülne a közös gyökérre vagy a két dolog összefüggésére vonatkozó kérdés. Én szeretem a másikat, és azt akarom, hogy a másik szeressen: ha ez a két dolog különbözik egymástól, akkor dualizmus áll elő, és korántsem kézenfekvő, hogy milyen formában lehetne áthidalni. Vagy egy kényszeredett közös gyökért kellene keresnünk, vagy pedig maradna a dualizmus. Ez annyit jelent, hogy én szeretlek téged – aztán hogy te szeretsz-e engem, az nekem közömbös, az a te dolgod, semmi közöm hozzá. Ha a két

[19] EN 436. o.: „le désir est-il une invite au désir". (= LS 471. o.) A vágy emellett még „semmilyen szándékot nem feltételez" (uo.), s ennyiben rokon a szerelemmel.

dolog különbözik egymástól, ha szeretni *nem* annyi, mint szerettetni akarni, ha a szerelem *nem* felhívás a szerelemre, akkor egyáltalán nem kézenfekvő, mégis, mi indítsa a másikat irántam való szerelemre, miképp nem világos az sem, mi indítson engem arra, hogy azt akarjam, a másik szeressen engem. Ezen az állásponton ezért az az állítás fogalmazható meg: szeretem őt, de nem tudom – még gondolkodom rajta –, akarjam-e, hogy ő is szeressen engem (ami, valljuk be, elég abszurd módon hangzik). Az, hogy én szeretem őt, ebben az esetben mindenesetre elválik attól, hogy azt akarom, hogy ő szeressen engem, s ha a másik is így jár el (engem úgy szeret, hogy nem akarja magát szerettetni), akkor két magányos szerelmesre hullik szét a viszony, s nem világos, hogyan jöhet ebből valaha is létre valamifajta reciprocitás, találkozó vagy egymásra találás (mindketten egyfajta kettős magányban, visszavonultságban szeretik a másikat). Ami a sartre-i felfogásnak innen tekintve határozott előnye, az épp a monizmusa. Szeretni és szerettetni akarni nem esik szét, s ez a lehetőségfeltétele a kapcsolat létrejöttének, ami előnynek számít még akkor is, ha a létrejövő viszony alapvető jellege a konfliktus. – A konfliktusos viszony ugyanis legalább viszony, míg a másik esetben konfliktus nem keletkezik ugyan, ám (valami újabb, különnemű *ad hoc* hipotézis bevezetése nélkül) semmiféle viszony sem jön létre. Mindenki valamilyen okból szeret, s valamilyen okból akarhatja, hogy szeressék, ám e két ok különbözik egymástól. Ami annyit tesz: akarhatja, hogy szeressék anélkül is, hogy szeretne, s szerethet anélkül is, hogy azt akarja, hogy szeressék. Ami kudarccal zárul, mondhatnánk, ott legalább valamilyen kísérlet történt, a dualista állásponton azonban még kudarcról sem lehetne beszélni.[20] Nem zárulhat kudarccal (s persze sikerrel sem) az, ami egyáltalán el sem kezdődött.

Fentebb szó esett róla, hogy a szerelemben nem kifejezetten a Másik szabadságára akarok hatni, hanem a *priori* létezni, mint ezen szabadság határa, melyet neki el kell fogadnia, hogy szabad legyen.[21] Innen tekintve a szerelemnek két kritériuma rekonstruálható: az, hogy a Másik 1. *szeressen engem* és 2. hogy *engem szeressen*.[22] Ha a *priori* kell léteznem ezen szabadság határaként, akkor ez azt implikálja, hogy az aktus, amellyel a Másik engem választ (-ott), nem empirikus úton történt választás során ment végbe. Fentebb már bizonyos szempontból kommentáltuk azt az állítást, mely szerint „a szerelmes esküt követel, és bosszantja, ha megkapja."[23] Jelen összefüggésben a bosszúság

[20] Nem mondhatom azt, hogy kudarcot vallottam abban, hogy a Holdon leszálljak, ha sohasem tettem rá kísérletet vagy sohasem fogtam bele ebbe a vállalkozásba.

[21] Lásd fentebbb a 16. jegyzet utáni szövegrészt.

[22] Lásd ehhez még EN 415. o. = LS 448. o. („[…] chacun des amants est entičrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui à l'exclusion de tout autre […]"; „Mindkét fél […] azt akarja, hogy a másik kizárólag őt szeresse […]".)

[23] Lásd a 14. és a 15. jegyzet körüli szövegrészt.

további okaként az jelölhető meg, hogy esküt tenni bizonyos értelemben sohasem szükségszerű. *A priori* létezni a Másik szabadságának határaként jóval több annál, mint amit valamely eskü valaha is teljesíteni képes, messze meghaladja azt.

Sartre egy ezzel bensőleg összefüggő állítása úgy hangzik, hogy a szerelmes vagy a szerető azt akarja, hogy őt válasszák (szokás ebben az összefüggésben a másikról, mint „választottról", „választottamról" is beszélni), ám nem azt, hogy a *többi közül* választják[24] – legyen ez a többi tíz, száz, ezer vagy bármilyen nagy számú sokaság. Nem mondhatom azt: a szerelem szempontjából szóba jött három vagy öt ember, és én közülük téged választottalak. Avagy: választottamat („szívem választottját") igen gondosan, alaposan *választottam ki* (pl. apróhirdetés útján, több száz emberből). Ez fonák dolog volna: mintha egy étteremben néznénk az étlapot, s úgy döntenénk, a gazdag választékból (tíz, húsz, ötven étel közül) ezt és ezt választom (ilyen és ilyen okból). A szerelem esetén nem volna kielégítő azt mondani: tizenöt ember közül engem választott, mivel engem talált a legjobbnak, legalkalmasabbnak, legmegfelelőbbnek stb. Ez a – más kontextusban (pl. egy munkavállalás esetén) talán még kitüntetőnek is érzékelhető – választás valójában degradál. Azt implikálja, hogy a másik talán találhatott volna jobbat, megfelelőbbet is, ha kicsivel tovább keres. Ám a lényegi ok az: a *többi közül* történő választás empirikus jellegű – az empirikusan adott egyének egy kontingens, faktikus halmazát veszi alapul, éppúgy, miként az éttermi választás az étlapon éppenséggel szereplő napi ételek véletlenszerű halmazának alapján dönt. Bármilyen nagy szám közül történik is, a választás így véletlenszerű marad. Nem a többi *közül* akarom, hogy válasszanak, minthogy az empirikus, véletlenszerű választás volna – lehetett volna mást is választani –: „öröktől fogva" akarom, hogy „válasszanak", sőt „választottak légyen".

A szerelem esetén, mint Sartre kifejezetten is írja, „abszolút választásról" („choix absolu") van tehát szó.[25] Azt várom a Másiktól, hogy léte „felbukkanásának kizárólagos és abszolút célja az legyen, hogy *engem* választ".[26]

Érdekes módon ez az elsőre talán nem egykönnyen hozzáférhető vagy felfejthető tényállás bizonyos nyelvi formákban kifejezetten is megmutatkozik, s figyelemre méltó, hogy a magyarban éppúgy megfogalmazható, mint a franciában (angolban, olaszban stb.), s hogy a vonatkozó nyelvi kifejezésformák is nagy mértékben hasonlítanak egymásra. Innen tekintve a szeretők

[24] Lásd EN 410. o. = LS 442. sk. o.

[25] EN 411. o. = LS 443. o. („En fait, ce que l'amant exige, c'est que l'aimé ait fait de lui choix absolu" = „A szerető valójában azt kívánja, hogy a másik abszolút választást hajtson végre rá vonatkozóan.")

[26] EN 411. o. = LS 443. o. („[…] j'exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de *moi* […]" [kiemelés az eredetiben].)

úgy érzik, mintha „egymásnak lettek volna teremtve", hogy egymáshoz képest „rokonlelkek".[27] Ám a kifejezés: „egymásnak lettünk teremtve", pontosítja Sartre, „egy eredendő választásra utal".[28] „Egymásnak lettünk teremtve", ez annyi tesz: „Téged kerestelek mindig is". Ez pedig úgy értendő, hogy nem egyszerűen a rendelkezésemre álló választékból, a szegényes vagy gazdag „napi menüből" választottam, hanem „mindig is Téged kerestelek". Ezt úgy is megfogalmazhatjuk (nem visszarettenve az emelkedett szituáció kicsit bizarr profanizálásától): amit a napi menüben felfedeztem, azt kerestem már mindig is.

Egy ebbe a gondolatsorba illeszkedő, paradoxul hangzó, de szép és mély értelmű további megfogalmazás így hangzik: „a szerelmes azt akarja, hogy célként válasszák, de *már választott célként*".[29] Ehhez két megjegyzést

---

[27] Megvilágítóak lehetnek ebben az összefüggésben Simone de Beauvoir visszaemlékezései Sartre-ral való megismerkedésére. „Árnyalatnyi eltérésektől eltekintve, nagy *rokonságot* fedeztem fel az ő magatartása s az enyém között" – írja. „Valaha megvetettem azokat a gyerekeket, akik nálam kisebb hévvel játszottak, vagy tanultak: most találkoztam valakivel, akinek a szemében az én őrjöngéseim tétovázásnak tűntek." „Sartre pontosan megfelelt tizenöt éves korom ideáljának: önmagam *megkettőződése* volt, akiben forrpontra hevítve találtam meg mindem mániámat" (Simone de Beauvoir: *Egy jóházból való úrilány emlékei*, ford. Nagy Péter. 3. kiadás, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987. 364., 363., 368. o. [kiemelések F.M.I.]; lásd még uo., 347. o.: „én a szerelmet, mint totális elkötelezettséget tekintettem").

[28] EN 410. o. = LS 443. o. („Ce qu'il exige, il le traduit par des mots maladroits et entachés de «chosisme»; il dit: «Nous étions faits l'un pour l'autre» ou encore il emploie l'expression «d'âme soeur». Mais il faut interpréter: il sait bien qu' «être faits l'un pour l'autre» , cela se réfčre à un choix originel".)

[29] Kiemelés F.M.I. Szó szerint: „Már választott célként akarja, hogy célként válasszák" (EN 408. o.: C'est à titre de fin déjà choisie qu'il veut être choisi comme fin"; lásd LS 440. o.). Az itt megfogalmazódó kívánság ellentmondani látszik annak a kritikának, amelyet Sartre *A lét és a semmi* vége felé gyakorolt afelett, amit a „komolyság szellemének" nevezett, s ami a mű első részében a rosszhiszeműségről mondottakat viszi tovább (lásd EN 674. o. = LS 733. o.) A „komolyság szelleme" roppant komolyan veszi önmagát, a lehető legnagyobb komolysággal igyekszik *ez és ez* lenni (önmagát *ebben és ebben* lecövekelni), szerepével így vagy úgy azonosulni (elkendőzvén, hogy minden ilyesfajta törekvés szabad választás eredménye), menekül a szabadság és a vele járó szorongás elől, mely azt a belátást eredményezné, hogy mindenfajta kapcsolódás és elszakadás szabad döntés eredménye, s hogy valamit szükségszerűen választani – amint annak már Kierkegaard is meglehetősen tudatában volt – fából vaskarika (lásd pl. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 788. o.: azt követelni, „hogy az ember szükségszerűen cselekedjék [...] ellentmondás"). *Már választott célként választatni* – ez viszont, úgy tűnik, közel kerül a szükségszerű választásnak a rosszhiszeműség ill. a „komolyság szelleme" által sürgetett követeléséhez. – Az ellentmondás azonban feloldható vagy mérsékelhető azáltal, hogy belátjuk: ezen követelés *ellentmondásos* voltának maga Sartre nagyon is tudatában van, s a szerelem-fenomén nagyszabású leírásai éppen ezeket az ellentmondásokat részletezik. Mint Sartre már kezdetben utal rá, „megvalósíthatatlan ideálról" van szó, mely mindazonáltal (akár megvalósítható,

érdemes fűznünk. **1.** A tézis azért paradox, sőt önmagának ellentmondó, mivel amit célként választunk, azt implikálja, hogy *most* választottuk, nem korábban, azaz hogy a választás eredendő aktus, nincs „előzménye", „előzetese". „Már választott célként választani", azaz valamit „választottként választani": ez „találóan ellentmondásos" kifejezés,[30] hiszen a választás egyszeri aktusnak tűnik. Ha valamit választok, akkor ez azt jelenti, hogy előtte még nem választottam őt; ha pedig igen, akkor – úgy tűnik – egy (korábbi) választás *megerősítéséről*, ám nem tulajdonképpeni értelemben vett (s mint ilyen, első és egyszeri) választásról beszélhetünk. **2.** És mégis, a szerelmesek szájából elhangzó olyan nyelvi megfogalmazások, mint „benne megtaláltam az igazit", „rátaláltam az igazira", „mindig is őt kerestem", nagyon is használatosak, preontológiailag ismertek és korántsem értelem nélküliek: épp arra utalnak, hogy valamiféle előzmény mégiscsak van, ám ez a (rákövetkező) választás eredendőségéből semmit sem von le, nem csorbítja azt.

Olyan keresésről van szó – így próbálhatjuk explikálni a vonatkozó fenomént –, ahol a megtalálás tudatja velem igazán és elsősorban, ki az, mi az, amit kerestem. A keresést nem konkrét célképzet vezeti, a keresett a megtaláláskor bukkan fel keresettként (a cél már választott célként kerül megválasztásra). A szó szigorú értelmében nem *tudom*, mit keresek; ezt csak akkor tudom meg – akkor tudom meg, mit keresek/kerestem – amikor megtaláltam. Úgy találom meg (valakiben) „az igazit", hogy az „az igaziról" alkotott valamifajta előzetes képnek egyáltalán nem kell vezetnie a keresésben. Hogy „mindig is őt kerestem": ezt (nem korábban, hanem) csak akkor tudom meg, mikor/miután már megtaláltam. Megtaláltam, azaz igent mondtam rá, tehát őt választottam. Ha a „Mindig is őt kerestem" megfogalmazás értelmes, akkor ez ilyenformán azt jelenti, hogy – megtalálásakor – *már választott célként választom*. Amikor megtalálom, amikor rábukkanok vagy utamba kerül, akkor (és nem előbb) úgy jelenik meg, mint akit „már mindig is kerestem". A megtalálás bizonyos értelmeben megelőzi magát a keresést is, ezért nem teljesen helyénvaló, ha a megtalálást megelőzően egyáltalán „keresésről" beszélünk. Úgy találom meg, hogy nem tudom, igazából mit kerestem, sőt, meglehet azt sem, hogy egyáltalán kerestem valamit.[31]

---

akár nem) „a szerelem ideálja" (vö. EN 406. o.: „Cet idéal irréalisable [...] est l 'idéal de l'amour; lásd LS 437. o.).

[30] Lásd ehhez Fritz Stern „találóan logikátlan"-kifejezését *The Politics of Cultural Dispair. A Study in the Ris of Germanic Ideology* című könyvében (University of Califtonia Press, 1961. XVI. o.: „Már merő logikátlansága folytán is a »konzervatív forradalom« kifejezés találó"; idézi: Nyíri Kristóf: *Európa szélén. Eszmetörténeti vázlatok*, Budapest, Kossuth, 1986. 116. sk. o.).

[31] Megvilágítóak lehetnek ezzel kapcsolatban Schelling szabadság-tanulmányának azok a fejtegetései, melyekben arról esik szó, hogy miképp az ember most cselekszik, úgy

III.

A „szeretni = szerettetni akarni" meghatározásra vonatkozó ellenvetések, mint láttuk, nem magát az összefüggést, hanem az azonosítást bírálják. Azt teszik nehezményezőleg szóvá, hogy az előbbi Sartre számára teljes egészében kimerül az utóbbiban, azaz hogy a „szeretni"-nek nincs számára semmiféle, a „szerettetni akarni"-t meghaladó, azon túllépő, illetve attól független része vagy dimenziója. Ez alkalmat ad annak a következtetésnek a levonására, hogy Sartre elemzésének igazi érdekeltsége – s ennek megfelelően tartalmi súlypontja – a „szerettetni akarni" köré összpontosul, nem pedig a „szeretni" köré; s nem is igen vonható kétségbe, hogy az elemzés – főként (de nem kizárólag) a vonatkozó azonosítás megtörténte után – a „szerettetni akarni" értelmezését állítja előtérbe. Az ellenvetést kiélezve azt lehet mondani, hogy a „szeretni" egyfajta ugródeszkaként jelenik csupán meg a „szerettetni akarni" elemzéséhez, önmaga jogán (azaz a „szerettetni akarni"-ra való visszavezetés nélkül) Sartre nemigen tud (vagy akar) mit kezdeni vele.[32]

---

cselekedett az örökkévalóságban; s ahogy az örökkévalóságban cselekedett, úgy cselekszik most, s hogy mindez időn kívüli döntésének a műve, ama döntésnek, mely a tudatban nem bukkan fel, mivel a tudat önmaga ia annak eredője. Lásd F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings Sämmtliche Werke*, sajtó alá rendezte K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856–61. Bd. VII, 385. sk. o.: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung [...] ein unentschiedenes Wesen [...] nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen [...] Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. [...] . So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. [minden emberben ezzel egybevág az érzés, mintha már az örökkévalóságtól fogva az lett volna, ami most, nem pedig csupán az időben vált volna azzá]. [...] In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht* [...].[...] wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist". (Magyarul ld. F. J. W. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest, T-Twins, 1992. 86. sk. o.)

[32] „Nicht die aktive Intentionalität des Liebenden ist für Sartre der Modellfall, sondern die passive Weise des Geliebtseins" (A. Schöpf: „Liebe", *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 5. kötet, szerk. Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel,

A szerelem-elemzés ezen súlypontozása némelyek számára egyfajta egoizmust sugallhat. Mintha az elemzés azt a kérdést állítana egyoldalúan az előtérbe, „Mit várok a másiktól a szerelemben?", a kapcsolódó kérdést pedig, „Mit adok én neki?", többé-kevésbé elhanyagolná. Ez a szemrehányás mármost érdekes módon megerősítésre találhat egy a vonatkozó vizsgálódás kezdetén megfogalmazott kérdésben, mely a szerelem-projektum motivációjára kérdez rá. A motivációra vonatkozó kérdés megfogalmazása egyébiránt fenomenológiai-hermeneutikai nézőpontból – az ontológiai beágyazottság mellett – mindenképpen a sartre-i vizsgálódás előnyének vagy érdemének tudható be.

Mi mármost a szerelem motivációja, mi hajt felé, mi ösztönöz rá? Arra, hogy a késztetés az emberi lét ontológiai struktúrájában rejlik, már utaltunk, s arra is, hogy ez a kérdésfeltevés a sartre-i vizsgálódás előnyének tekinthető. A motivációra vonatkozó, a vizsgálódás kezdetén – még jóval a „szeretni = szerettetni akarni" azonosító definícióhoz való elérkezés előtt – elhangzó kérdés a következőképpen szól: „miért akarja a szerető, hogy szeressék?"[33] Ebben, lehet érvelni a vonatkozó ellenvetés vagy szemrehányás talajáról, már előlegezve van (vagy egyenesen bele van csempészve vagy kódolva) a későbbi azonosító definíció: „szeretni = szerettetni akarni". Az elemzés kiindulópontja az: „a szerető miért akarja, hogy szeressék?", holott a kiinduló kérdés éppanyira úgy is hangozhatnék (vagy egyenesen úgy *kellene* hangoznia): „a szerető miért akar szeretni?". Jellegzetes – a későbbi fejlemények felől visszapillantva ezt lehet mondani –, hogy a szerelemre vonatkozó kérdésfeltevés már kiindulópontban a szerettetésre – nem a szeretésre – vonatkozó kérdésként fogalmazódik meg. Arra, hogy *miért akarjuk, hogy szeressenek,* nem pedig arra, *miért akarunk szeretni.* – Persze az utóbbi kérdésre nagyon is hangozhat úgy a válasz: azért akarunk szeretni, hogy szeressenek minket, azért akarunk szeretni, mert szerettetni akarjuk magunkat, s akkor ismét – némi kerülő úton – eljutunk az azonosító definícióhoz.[34] Ám figyelemre méltó, hogy ebben a motivációra vonatkozó, kezdetben megfogalmazott kérdésben Sartre mintegy átugorja a „szeretni"-t, s nyomban a „szerettetni akarni"-nál köt ki – az előbbi itt még az ugródeszka szerepét sem játssza. A szerelem-projektum motivációjára vonatkozó kérdés („mi motivál a szerelemre?") nem abban a kérdésben konkretizálódik: „mi motivál arra, hogy

Schwabe und Co., 1980. 326. hasáb). Aligha téves a megállapítás, mely szerint Sartre figyelme – legalábbis itt egyelőre – nem terjed ki a szeretetnek/szerelemnek azokra a formáira, melyek túlmennek a „szerettetés" projektumán.

[33] EN 406. o. = LS 438. o. („ [...] pourquoi l'amant veut-il être *aimé*?" – kiemelés az eredetiben.)

[34] Ezen megfogalmazás ellen azt lehetne talán felhozni, hogy már szétszakítja azt, ami összetartozik.

szeressek valakit?", hanem inkább abban: „mi motivál arra, hogy szerettetni akarjam magam? Mi motivál arra, hogy azt akarjam, valaki szeressen engem?" Ez erősíti a benyomást, hogy az elsődleges megismerési érdek valójában a „szerettetni"-re, s nem a „szeretni"-re irányul. Aki szeret valakit, az – mint fentebb szó esett róla – természetesen azt akarja, hogy a másik is szeresse őt, ám Sartre figyelme csak annyiban irányul arra, aki szeret, amennyiben az magát szerettetni akarja

Anélkül, hogy tovább boncolgatnám ezt a kérdést, s bármifajta (korántsem könnyű) állásfoglalásra jutnék, egyszerűen csak jelezni szeretném, hogy később maga Sartre is egyoldalúnak érezhette a fő mű szerelem-értelmezésének ezt a súlypontozását. *A lét és a semmi* folytatásaként tervezett morálfilozófiai műhöz készült jegyzetekben Sartre – írja ebben az összefüggésben összefoglalóan Juliette Simont – „többször visszatért a szeretetnek/szerelemnek, mint a másik személy teljes (testisége leghomályosabb dimenzióit is magábafoglaló) elfogadásának pozitív eszméjéhez".[35] Egy Francis Jeansonnal 1965-ben készült interjúban Sartre hangsúllyal utalt a pozitív szeretet ezen fogalmára, és szembeállította *A lét és a semmi*ben kifejtett interszubjektivitás-elmélettel, hozzátéve, hogy mindkét felfogásnak megvan a maga jogosultsága.[36] Tíz évvel később, egy 1975-ben M. Rybalkának, O. Puccianinak, and S. Gruenheck-nek adott interjúban arra a felvetésre, hogy *A lét és a semmi*ben leírt felfogást később önmaga nevezte negatív szerelemnek, Sartre ismét megerősítette, hogy a *Saint Genet*-vel kezdődően megváltoztatta az álláspontját, és hogy most már több pozitivitást talál a szeretetben/szerelemben.

Egyfajta ideiglenes következtetésként talán mondhatjuk azt, hogy maga a leírt-értelmezett fenomén aligha egységes. A magyar nyelv sajátossága, hogy az „amour", „love", „Liebe" szavakra a magyarban kétféle fordítás lehetséges: „szerelem" vagy „szeretet". E kettősség előny s egyszersmind hátrány. Előny, mert a magyar nyelv gazdagságára utal – amit az idézett idegen nyelvek csak hosszabb magyarázó körülírással tudnak leírni, azt a magyar egyetlen szóval képes visszaadni –, ám ugyanakkor hátrány is, mivel e kettősség folytán nincs a magyarban olyan nem-fogalom, mely alá „szerelem" és „szeretet" besorolható volna, mint annak két *differentia specifica*-ja. *A lét és a semmi*ben leírt felfogás túlnyomórészt – ha nem teljes egészében – a szerelmet írja

---

[35] Juliette Simont: „Sartrean ethics", *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 178–210. o., itt 194. o. A következőkhöz lásd uo.

[36] Juliette Simont: „Sartrean ethics", 194. o., továbbá Francis Jeanson: *Sartre dan sa vie,* Paris, Seuil, 1974. 232. o. *A lét és a semmi*ben a szerelem nem volt más, mondotta visszapillantva Sartre, mint a „vágy, hogy szeressenek minket", „egészen a *Saint Genet*-ig nem volt alkalmam leírni a pozitív szerelmet/szeretetet".

le (erre utalnak egyértelműen pl. olyan kifejezések, mint „csábítás”[37]), míg a későbbi módosítás, úgy tűnik, nem feltétlenül ugyanazt a fenomént veszi alapul. Így a szerelem-felfogás későbbi kiegészítése, módosítása *A lét és a semmi*ben leírt értelmezést, úgy gondolom, nem érinti, illetve továbbra is érvényben hagyja, annál is inkább, mivel az szilárd ontológiai beágyazottsággal rendelkezik, s ebben a tekintetben később nem következik be alapvető revízió. Hogy Sartre azonban később korrekciós kísérletbe fogott, mindenképpen regisztrálandó, miközben az, hogy e kísérlet a korábbi elmélet kidolgozottságának színvonalán mozgott-e és annak tényleges módosítását eredményezte volna (olyképpen, hogy nem csupán kiegészítésként mellé lép, hanem annak helyébe volna képes lépni), nyitott kérdés marad.[38]

IV.

Rövid kitérő gyanánt nem lesz haszontalan utalnunk arra, hogy *A lét és a semmi*ben kifejtett felfogás a maga ontológiai alapjait illetően az európai filozófia szerelem-elméleteinek tradíciójához kapcsolódik, és a platóni *Erósz*-felfogás sajátos konkretizációjának is tekinthető. Sartre-nál a motiváló tényező a léthiány kipótlása,[39] a kontingens emberi lét megalapozottá tevésének kísérlete; az pedig, hogy *Erósz* a hiányból, a nélkülözésből ered, a vonatkozó platóni elméletnek is az egyik fő mozgatórugója. *Erósz* valaminek a szeretete, és ha – mint Josef Fellsches összefoglalóan írja – „Der Begehrende begehrt aber, wessen er *bedürftig* ist”[40] („A vágyódó arra vágyik, amire rászorul, amiben hiányt szenved, amit nélkülöz, amiben szűkölködik”), akkor Sartre ezzel a maga módján csatlakozik a szerelemről szóló filozófiai irodalom – hogy úgy mondjam – fő áramába. A szerelem nála is egyfajta hiányt hivatott pótolni. Ha az ember törekszik, vágyódik valamire, akkor ez azt

[37] EN 411. o. = LS 444. o.

[38] Mint láttuk, maga Sartre is úgy vélte, mind a „negatív”, mind a „pozitív” felfogásnak megvan a maga létjogosultsága (lásd fentebb a 36. jegyzethez tartozó szövegrészt), a korábbi felfogást tehát nem vonta vissza.

[39] Lásd pl. EN 124. sk. o.: „l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. […] La réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coďncidence avec soi qui n'est jamais donnée”. = LS 133. o.: „Az emberi valóság azt a tiszta eseményt, amely által világban való jelenlétként felbukkan, önmaga *saját hiányaként* ragadja meg […] Az emberi valóság folyamatos túllépés egy olyan önmagával való megfelelés felé, amely soha nincs adva”. (Kiemelés az eredetiben.)

[40] Josef Fellsches: „Liebe”, in *Enzyklopädie Philosophie*. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1999. 785b.

jelenti, hogy ez a valami hiányzik neki, Sartre-nál pedig ez a hiány egészen szélsőséges formában nyilvánul meg – léthiányként. Az ember hiánylény, s ami hiányzik neki, az nem más, mint létének (léte objektivitásának) megalapozása, igazolása: ezt hivatott a szerelem – a szerető másik – elvégezni. Platónnál ezzel összefüggésben hangsúlyt kap a teljesség vágya – „eredeti természetünk szerint teljes egészek voltunk, s a teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak”[41] –, s Sartre-nál az egész, a tudatok egyfajta ősrobbanás révén jöhettek létre.[42]

A szempontunkból leginkább releváns helyek a platóni *Lakomá*ban alighanem a következők: „[...] vajon Erósz arra, aminek a szerelme, vágyakozik-e vagy sem? [...]. Vajon akkor kívánja-e és vágyakozik-e rá, amikor birtokában van, vagy akkor kívánja és vágyakozik rá, mikor nincs birtokában? – Valószínüleg akkor, amikor nincs birtokában. [...] Nem szükségszerű-e [...], hogy a vágyódó arra vágyódik, aminek híjával van, és nem vágyódnék utána, ha nem volna híjával?”[43] – S végül a következő párhuzam sem lehet érdektelen: ha Platónnál „azok a szerelmesek, akik önmaguk másik felét keresik”,[44] akkor Sartre-nál a Másik, illetve a másért-való-lét a szó szoros értelmében az én másik felem. Mint fentebb szó esett róla, Sartre számára létezik egy másokra vonatkozó *cogito*, melynek a révén önmagam legmélyén találom meg a Másikat.[45] Akit a maga szabadságában – saját léthiányomat kipótlandó – „magamba olvasztani”, sőt „hús-vér valójában [...] másságában bekebelezni” törekszem.[46] S Platónnál Héphaisztosz így szól a szeretőkhöz: „Nem az-e a vágyatok, hogy minél teljesebben eggyé váljatok [...]? Mert ha ez a vágyatok, kész vagyok benneteket összeforrasztani és egymásba olvasztani, úgyhogy ketten eggyé váltok [...]”.[47] Erre a kérdésre pedig a szeretők egyike sem mondana nemet.

---

[41] Platón: *A lakoma*, 191 b, ford. Telegdi Zsigmond, *Platón összes művei,* Budapest, Európa, 1984. 1. kötet, 973. o.

[42] EN 339. o. = LS 365. o.

[43] Platón: *A lakoma*, 200 a, id. kiadás, 983. o. Vö. még uo. 200 e, 984. o. „Mindenki [...], aki vágyódik valamire, arra vágyódik, ami nem áll rendelkezésére és nincs meg neki, ami nem az övé, ami nincs meg benne és aminek híjával van [...]”.

[44] Platón: *A lakoma*, 206 a, id. kiadás, 992. o.

[45] Lásd fentebb a 3. és a 4. jegyzet közötti szövegrészt.

[46] EN 405. o. = LS 436. o. („assimiler”, „incorporer”)

[47] Platón: *A lakoma*, 193 d, id. kiadás, 973. o.

V.

Ha szeretni annyi, mint szerettetni akarni, akkor kölcsönösség esetén a két projektum azonossága – mint láttuk – konfliktust szül. Meg akarom szerettetni magam a Másik által, de olyan szerelmet várok, amely nem merül ki a „szerettetni-akarás" tervében. Ha a Másik is ilyen intencióval fordul felém, akkor a két projektum elkerüli egymást. Ekkor eredményként az adódik: amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt. Végtelenig menő utalás, *regressus ad infinitum* kezdődik el, mely nem jut nyugvópontra. A szerelemnek, mint saját létem Másik általi megalapozásának projektuma kudarccal zárul.

Térjünk át Kierkegaard-ra. A *Vagy-vagy* című mű „A házasság esztétikai érvényessége" címet viselő hosszabb fejezetének egyik fő témája az, hogy az első szerelmet hogyan lehet a házasságba átemelni, átmenteni, vagy benne megőrizni.[48] A feladat korántsem egyszerű, mivel Kierkegaard gondolatrendszerében a szerelem (az érzéki) az esztétikai stádiumba tartozik, a házasság pedig az etikaiba és a vallásiba, s itt lényegi eltérések mutatkoznak.[49] Az esztétikai stádium jellemzője a pillanatszerűség: az időbeliség (mint jelen, múlt és jövő egysége) a benne élő egyén számára éppoly kevéssé létezik, mint az etikaira jellemző olyan kategóriák, mint a kötelesség. Ily mértékben különnemű szférákról lévén szó, egyáltalán nem kézenfekvő, hogy a szerelmet (az esztétikai viszonyulás egyik alapmódját) a házasságba (az etikaiba-vallásiba) egyáltalán át lehet emelni. Kierkegaard kifejezett törekvése mindazonáltal annak kimutatása, hogy „a szerelem egyesíthető a házassággal".[50]

Kierkegaard számára az első szerelem koncentráltan tartalmazza *a* szerelem jellemzőit. Az „első" itt az egészet jelenti, írja, az elsőben ugyanis „az egész implicite [...] jelen van".[51] Nem egy számtani sor első tagjáról van szó, melyet a következő tagokra áttérve magunk mögött hagyunk: sajátlagos, kitüntetett értelemben „az első szerelem egyben a második, a harmadik és az utolsó is egyszersmind, az első szerelem az örökkévalóság meghatározásával rendelkezik."[52] Az első szerelem, mondhatjuk, a *par excellence* szerelem, s

[48] Lásd S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. itt pl. 606., 623. o. („A házasság esztétikai érvényessége": uo. 569–761. o.)

[49] Lásd pl. S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 609. o.: „a házasság etikai és vallási momentummal rendelkezik, a szerelem viszont nem [...]".

[50] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 609. o. Lásd uo., 602. o.: „[...] a romantikus szerelem egyesülhet a házassággal és továbbélhet benne [...]"

[51] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 615. o.

[52] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 615. o.

Kierkegaard itt olyan dolgokat mond – „az első szerelem abszolút ébredés, abszolút nézés", „szabadság és szükségszerűség egysége", „megdicsőülés", „megistenülés"[53] –, amelyekkel Sartre-nál már részben vagy egészben találkoztunk, aki ebben az összefüggésben többek között azt írta: ha szeretnek, „meghaladhatatlanná" válok, létem „igazolt" lesz.[54] Ahol Kierkegaard a költőkre hivatkozva úgy ír, „a szerelmeseknek, amikor először meglátják egymást, már akkor is úgy tűnik, mintha régóta szeretnék egymást",[55] ott ez a megfogalmazás azt a fentebb részletesebben kommentált sartre-i gondolatot idézi fel, mely szerint a szerelmesek úgy érzik, „egymásnak vannak teremtve", „már választott célként akarják egymást választani."[56] Hogy aki szeret, az nem a többi *közül* akarja, hogy válasszák – ez a sartre-i gondolat is megtalálható Kierkegaard-nál, éspedig abban a megfogalmazásban, hogy azok (a filiszterek), „akik már eljutottak életüknek abba a szakaszába, amikor illő dolog utánanézni vagy utánajárni (*még az újságban is*) egy élettársnak, egyszer s mindenkorra kizárták magukat az első szerelemből".[57]

Kierkegaard szerteágazó, szép és elmélyült elemzéseit nincs terünk itt részletesebben végigkövetni – elemzését Kierkegaard az erotikából indítja, a szerelem ontológiai motiváltságára vonatkozó sartre-i kérdést mindazonáltal nem látom nála megfogalmazódni –, a következőkben csupán a fentebb körvonalazott sartre-i dilemma szempontjából relevánsként szóba jövő néhány helyre igyekszem koncentrálni. A két értelmezés különbségét illetően helyénvaló lehet még megjegyeznünk: ontológiai intencióit tekintve Sartre-nak nem témája szerelem és házasság összeegyeztethetőségének a kérdése, elemzése a szerelem ideáljának egyáltalában (s nem pusztán házasságban) való megvalósíthatóságára vagy konzisztenciájára irányul, ám tekintve, hogy e megvalósíthatóság evilági, földi megvalósíthatóságot jelent, így amit Kierkegaard szerelem és házasság összeegyeztethetőségéről ír, az sok tekintetben releváns a szerelem sartre-i eszméjének megvalósíthatósága szempontjából.

Kierkegaard számára a szerelem, mint utaltunk rá, általában véve az első szerelemmel egyenlő, s értelmezése ennek időbeli megvalósulása, szétterü-

---

[53] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. sk. o. Szabadság és szükségszerűség összefüggését illetően lásd még uo. 621., 640. o., amire Sartre-nál az önmagát „rabul" vagy „foglyul" ejtő szabadság fogalma rímel (EN 407., 408. o. = LS, 439., 440 o.).

[54] Lásd EN 409. („indépassable") 411. o. = LS 441., 443 o., illetve fentebb a 16. és a 17. jegyzet közti szövegrészt. Lásd m

[55] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. o.

[56] Lásd fentebb a 27. és a 29. jegyzet körüli szövegrészt.

[57] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 616. o. (Kiemelés F.M.I.) További párhuzamos gondolat Sartre és Kierkegaard között – mely mindazonáltal olyan értelmezés keretében jelenik meg, mely a két filozófus közti, következőkben említendő hangsúlyeltolódást is jelzi – az, hogy a szerelmesek a magányt keresik (lásd *Vagy-vagy*, 630. o.; EN 416. o. = LS 450. o.).

lése, temporalizációja körül forog. Hogyan vihető ét a szerelem a házasságba – erre irányul kérdésfeltevése, s a vonatkozó leírások során Kierkegaard többször utal arra, hogy amikor a szerelmesek egymásra találnak, akkor ez Istennek való egyfajta köszönetmondásban, sőt hálaadásban nyilvánul meg. A vonatkozó fejezetben van egy pár oldalas rész, ahol több mint féltucatszor fordulnak elő ezek a kifejezések: „köszönet", „köszönetmondás", „hálaadás".[58] Érdemes lesz ezek némelyikét idéznünk is.

„Az első szerelem alázatos", írja Kierkegaard, „és örül annak, hogy létezik olyan hatalom, mely magasabb, mint ő maga; ha másért nem, hát ezért örül ennek, hogy van valaki, akinek *köszönetet mondhat*." [59] „Az, hogy az első szerelmet Istenre vezetik vissza, úgy történik, hogy a szerelmesek *köszönetet mondanak* érte Istennek. [...] Ha [a férfi] [...] *köszönetet mond* Istennek, megalázkodik szerelme előtt, és valóban sokkal szebb, ha szerelmesét *ajándékként* kapja Isten kezéből. [...] Azzal, hogy a szerelmesek Istenhez vezetik vissza szerelmüket, ez a *köszönet* [...] már egy abszolút örökkévalóság bélyegét nyomja a szerelmükre [...]"[60]

Végül egy utolsó idézet, amelyben mintegy összegezni lehet az egészet, így hangzik: „az első szerelem felveszi a vallásit anélkül, hogy ezt valami fájdalmas tapasztalat vagy aggódó reflexió előzte volna meg".[61] A szerelmet Kierkegaard tehát vallási horizontban vagy vallási háttér előtt próbálja meg igazolni vagy megalapozni. A Sartre-való összevetés szempontjából nem közömbös, hogy találunk egy helyet Kierkegaard-nál, ahol az esküről esik szó. Sartre-nál ez abba az intepretációba beágyazva jelent meg, miszerint a szerelmes esküt kér, és bosszantja, ha megkapja. Kierkegaard-nál ezzel szemben koránt sincs szó bosszúságról: „Bizonyára nem fogod tagadni", írja, „hogy az első szerelem számára természetes dolog igazolást keresni úgy, hogy a szerelmet ilyen vagy olyan módon kötelességgé teszi, amit a szerelmesek egy magasabb hatalom színe előtt vállalnak magukra. A szerelmesek a holdra, a csillagokra, atyjuk poraira, becsületükre stb. esküdnek egymásnak hűséget."[62] Ezzel Sartre aligha lett volna elégedett. Sartre szemében – nem beszélve most a magasabb hatalom színe előtt vállalt kötelesség számára alighanem értelmezhetetlen feltevéséről – az eskü összeegyeztethetetlen volt a szerelemmel, hiszen az eskü nem egyéb, mint fogadalomtétel, és a fogadalomtételben határokat szabok önmagamnak, önmagam szabadságának. A két kontextust közelebbről szemügyre véve azonban kiderül, a

[58] Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 623., 631. skk. o.
[59] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 631. o. (Kiemelés F.M.I.)
[60] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 635. sk. o. (Kiemelések F.M.I.)
[61] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 637. o.
[62] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 634. o.

kierkegaard-i eskü sokkal kevésbé reflexív, mint a sartre-i: számára az eskü nem a szerelem alapja és kiindulópontja, mint Sartre-nál – aki épp emiatt utasítja el –, hanem kísérőjelensége vagy betetőzője. Kierkegaard-nál nem az eskü konstituál szerelmet – a szerelem eskü nélkül születik meg –, vagy nyújt biztosítékot annak kihűlése, megszűnése ellen, hanem fordítva: a megszületett szerelem esküben ragadja meg és teljesíti ki önmagát.

Kierkegaard azonban kifejezetten is kizárja a reflexiót az első szerelemből,[63] s barátját – akihez az egész fejezet íródik – éppen azért kárhoztatja, mert a fenomént túlzottan a reflexió síkján közelíti meg[64] (s ezáltal persze meghamisítja). Így a Kierkegaard által leírt eskü sem reflektált: magától értetődő természetességgel csatlakozik a már így vagy úgy létrejött első szerelemhez. Innen tekintve a sartre-i szerelem-értelmezés túlzottan a reflexió síkján mozog. Az érzéki, az erotikus, amely Kierkegaard vonatkozó kiindulópontját alkotja, alig játszik szerepet benne (a testiséget, a szexualitást Sartre később, a szerelemtől elkülönítve tárgyalja[65]). De általában is elmondható: az a teher, amely Kierkegaard-nál a Másik és Isten között megoszlik, Sartre-nál teljes mértékben a Másikra nehezedik. Innen szemlélve, a szerelem vallási háttér előtti kierkegaard-i megalapozása, igazolása a Másikat mintegy tehermentesíti.[66] Ezzel lehetőség nyílhat annak a konfliktusnak vagy *regressus ad infinitum*nak az elkerülésére, amely Sartre-nál a transzcendens dimenzió távolléte vagy kiiktatása folytán elkerülhetetlen metodikai szükségszerűséggel adódik.

---

[63] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 617. o.: „az első szerelemben nincs reflexió". Vö. 621. o.: „[…] mindezt nem a reflexió erejével birtokolja".

[64] Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 631. o. („[a te első szerelmed] túlságosan reflektált"), 633. („az, hogy el akarsz vonatkoztatni a bűntől, azt mutatja, hogy a reflexióban vagy"), 633. sk. o. („az önzés csak abban a pillanatban jelenik meg, amikor az első szerelem reflektál, aminek következtében meg is semmisül"), 635. o. („De hogy Isten sem tudhat erről, az önzés és reflexió.") Lásd továbbá uo., 596. o. („az értelmi házassággal" „belépünk a reflexió szférájába"), 601. o. („a reflektáló szerelem állandóan önmagát emészti el.")

[65] Itt azután elhangzik a megállapítás: „a [szexuális] vágy önmagában reflektálatlan" (EN 425. o. = LS 459. o.). Ám Sartre vizsgálódása itt is ontológiai (ontológiai-hermeneutikai) szinten mozog, a „nemiség ontológiai rangjának" (vagyis nem pszicho-fizikai struktúrájának) – a nemi *vágynak*, nem pedig a nemi *ösztönnek* – a felfejtésére vállalkozik, a szexualitás ontológiájáról, nem fiziológiájáról van szó (uo.): mindennek egy bizonyos szempontból határozottan pozitív jelentése van, ám ebből a fogalmi keretből adódóan tematizálhatatlan marad az „érzéki", az „erotikus" dimenzió, az, amelyet Kierkegaard így is megjelöl: „Az első szerelem önmagában bírja a szépség mozzanatát" (*Vagy-vagy*, 626. o.).

[66] Lásd pl. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 601. o.: „[…] a reflektáló szerelem […] túlmutat önmagán egy magasabb felé […] ez a magasabb a vallási, melyben az értelem reflexiója véget ér […]. A szerelem a vallásiban találja meg ismét azt a végtelenséget, melyet a reflektáló szerelemben hiába keresett."

Nem mintha Isten teljességgel távol lenne a sartre-i mű horizontjától. Sőt, bizonyos értelemben éppen az ellenkezője igaz. Isten *A lét és a semmi* lapjain újra és újra megjelenik – megjelenik tudniillik azáltal, hogy távollétéről, lehetetlenségéről egyre újabb formákban esik szó. Isten önmagára Sartre-nál feltűnő (és feltűnően fájdalmas) távollétével hívja fel a figyelmet. Hiánya újra és újra az előtérbe tolakodik, távolléte tüntető.[67] Az ember alapvető vágya, hogy önmaga alapja, „hogy Isten legyen", írja Sartre. Istent az ember „a szívében hordozza", létéről „valamilyen preontológiai megértéssel rendelkezik"; hiszen „embernek lenni annyi, mint arra törekedni, hogy Istenné váljunk".[68] Isten az *ens cause sui* fogalmával határozható meg, az *ens cause sui* azonban, amelynek „egyfajta preontológiai megértése meghatároz bennünket [...] nem lehetséges, és fogalma [...] ellentmondást rejt magában". Úgy tűnik, a világnak és a világban levő embernek „csupán egy hiányzó Istent sikerül megvalósítania".[69]

Arland Ussher, a neves irodalomkritikus összefoglalóan így vélte jellemezni a két gondolkodót: Kierkegaard: „Isten előtti reszketés"; Sartre: „A Másik előtti reszketés". [70] Ez a párhuzam jól rávilágít arra a hangsúlyeltolódásra vagy súlypont-áthelyeződésre, amely a két gondolkodó között végbemegy: a figyelem súlypontja Sartre-nál Istenről a Másikra helyeződik át. Ám az a megkülönböztetett figyelem, amelyben Kierkegaard Istent részesíti – és az a rendszertani funkció, amelyet reá ruház –, hozzávetőleg egybevág azzal a középponti szereppel, amely Sartre-nál a Másiknak jut osztályrészül. Némi túlzással elmondható: ami Kierkegaard-nál Isten, az Sartre-nál a Másik.

Kierkegaard felől szemlélve Sartre-nál bizonyos értelemben – a kifejezést óvatosan használva, mivel nagyon félreérthető – az ateista háttér okozza a konfliktust. (Az ateizmus hozzávetőleg annyit tesz itt: Isten szükséges, de lehetetlen, ezért itt egy *fájdalmas ateizmusról* van szó.) A szubjektum túlzottan szubsztanciálissá vagy individuálissá vált, és ez okozza a kudarcot, miközben a vállalkozás vallási motivációja továbbra is jelen van: az ember önmagát csakúgy, mint a másikat Istenre vonatkoztatva határozza meg. Sartre egyes megfogalmazásai, – mint például az, mely szerint ha szeretnek, (ki-) választott vagyok – kifejezetten utalnak egyfajta teológiai háttérre, ami

[67] Az általunk elemzett szövegrésznek ebből a szempontból jellegzetes helye az, ahol Sartre az „abszolút választásról" beszél: Isten választása, írja, „maga az abszolút választás; ám Isten itt az abszolútum követelésében csak a határhoz való átmenetet jelenti" (ld. EN 410. sk. o. = LS 443. o.).

[68] Lásd EN 612. o. = LS 664. o.

[69] EN 670. o. = LS 729. o.

[70] A. Ussher könyvének fejezetcímei a fentebb idézettek: *Journey through Dread.* New York, The Devin-Adair Co., 1955.

állandóan ott lebeg Sartre-nál, miközben kihívóan ateistaként határozza meg magát, és e háttérhez kritikailag viszonyul.

Sartre – mondhatni – túlzott terheket ró a szerelemre. A vonatkozó projektumban valójában teológiai motívumok rejlenek: az a tény, hogy a sartre-i világkép ontológiai struktúrájából hiányzik Isten, hogy hiánya újra és újra érezteti magát – hiánya úgyszólván belebegi az egész művet, vagy azt is mondhatnánk: a maga fájó, tüntető hiányával Isten mindenütt jelen van –, ez okozza a másért-való-lét kudarcát vagy konfliktusos helyzetét, és itt jelenthet Kierkegaard a maga módján ezekben a passzusokban – nem annyira közvetlen választ, mint inkább alternatív megoldási lehetőséget; egy olyan másfajta ontológiai struktúrának a körvonalazását, amelynek a háttere előtt harmonikusabb én–másik viszony körvonalazódik. Eszerint azt mondhatjuk: ketten egymással csak egy harmadikban találkozhatnak össze; ez Kierkegaard-nál – és nemcsak nála, hanem általában is példaszerűen – Isten, de itt a – minden Hegel-kritikája ellenére Kierkegaaard-tól nem is olyan idegen – hegeli dialektikára is gondolhatunk, melynek értelmében két dolog egy harmadikban egyesül: a különbség vagy szembenállás csak egy előzetes szintézis, vagy egyesítés alapján lehetséges egyáltalán; tézist és antitézist egyesítésüknek, valamifajta szintézisnek meg kell *előznie*.[71]

Ha én a másikra irányulok, a másik meg rám irányul; ha úgy szeretjük egymást, hogy mindegyikünk a másikat – és csakis őt – szereti, akkor ez a vállalkozás kudarcra van ítélve. A másikban valami mást kell szeretni, mint őt magát – kettőnknek valami harmadikban kell egyesülnünk vagy fogodzóra lelnünk. Az egymást – egymás semmijét – végtelenül tükröző tükrök regresszusától, az egymás felé forduló, kizárólag egymásra irányuló s egymást ilyenformán foglyul ejtő tudatok csapdájából egy harmadik fölvétele nélkül aligha tudunk kiszabadulni. Ha a szeretők teljes mértékben és kizárólag a másikra irányulnak, akkor csupán a végtelenségig tükrözik egymás semmijét.

A szerelem sartre-i „túlterheléséről" annyiban beszélhetünk, amennyiben kontingens létem megalapozottá, igazolttá tételének (emberi határainkat alighanem meghaladó) feladata hárul reá. Véges, kontingens lényeknek kellene egymást kontingenciájuktól megszabadítaniuk, más szóval a kontingenciától, léthiánytól való megszabadítást, amiről itt döntően szó van, épp-

[71] Lásd például G.W.F: Hegel: „Glauben und Sein", In. *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970. I. köt. 251. o.: „[...] das Widerstreitende kann als Widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht [...] [Es wird gezeigt,] daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), [...]".

annyira kontingens lényeknek kellene végbevinniük. Egy olyan lénynek kellene megalapoznia létemet, kipótolni léthiányomat, akinek a léte éppannyira alap híján való, éppannyira léthiányban szenvedő, mint az enyém, s ugyanezzel a törekvéssel fordul felém – a feladat megvalósításának kudarca a vállalkozás kiindulópontjában előlegezve van. Amiről szó van, olvasható Sartre-nál, az „feleslegességünk" tudatának, „létünk igazolatlan és igazolhatatlan kitüremkedésének" megszüntetése[72] – a szeretetnek/szerelemnek, amennyiben létezik, azt kell eredményeznie: „igazolva érezzük, hogy létezünk. Létezésem immár nem (véletlenszerű) „tény, hanem jog", jogosultság.[73] – De vajon egy kontigens, véges lény érezheti-e valaha is igazoltnak a létezését?[74]

Az a fajta megoldási kísérlet, hogy a másikban valami mást kell szeretni, mint *őt magát*, megerősítésre találhat abból a – mind heideggeri, mind sartre-i – belátásból kiindulva, hogy az ember – a másik nem kevésbé, mint én – nem definiálható *ilyenként és ilyenként* (mint aki *ő maga önmagában* ilyen és ilyen). Az ember – mind Heidegger, mind Sartre gondolati perspektívájában – nem olyan létező, amely önmagában van, önmagában nyugszik, s *lényege* – így vagy úgy, de – meghatározható volna. Mindkettőjük számára – a jelen összefüggésben nem releváns hangsúlykülönbségeket leszámítva – az embernek nincs „lényege", illetve amennyiben van, az létezésében, egzisztenciájában keresendő (Heidegger[75]), avagy esetében a létezés megelőzi a lényeget (Sartre[76]).

A késői Heidegger számára az ember lényege az *ex-istentia* – az önmagán való túllépés, kiállás a lét igazságába[77] –: az ember kitüntetettsége, méltósága ez. Az ember lényege, nagysága abban áll, hogy több, mint ember,[78] hogy az

---

[72] Lásd EN 411. o. = LS 443. o.

[73] Lásd EN 411. o. = LS 443. o.

[74] Jézus születésekor eljöttek a napkeleti bölcsek, hogy tisztességet tegyenek neki: Jézust tehát már várták, eljövetele régóta meg volt jósolva, léte ilyenformán (Sartre-ral szólva) „igazolt" lét. Ez *ex negativo* világíthatja meg Sartre szerelemkoncepcióját, ti. abban az értelemben, hogy Jézus éppenhogy nem „kontingens" lény, s nem is ilyenként érti vagy tapasztalja magát; abszolút autoritása van, „küldetése", s azzal (annak tudatában) is beszél – egy Istennek persze ilyennek is kell lennie. Kérdés, hogy ember számára kitűzhető-e ilyen cél – aki igazoltnak érzi létét, azt Sartre másfelől rosszhiszeműségben marasztalja el (lásd ehhez fentebb a 29. jegyzetet).

[75] Lásd M. Heidegger: *Sein und Zeit,* 15. kiadás,Tübingen, Niemeyer, 1979. 42. o.: „*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*" (kiemelés az eredetiben).

[76] Lásd Sartre: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány, 1991. (Eredetileg: Stúdió, 1947), pl. 34., 38., 46. o. (= *L'Existentialisme est un humanisme,* Paris, Nagel, 1946; lásd *http://www.mediasetdemocratie.net/Textes/Existentialisme.htm*).

[77] Lásd Heidegger: *Wegmarken,* Frankfurt/Main, Klostermann, 1967. 155 skk. o. (Ld. magyar ford. In. Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris, 2003. 301. skk. o.)

[78] *Wegmarken*, id. kiadás, 172. o. (Ford. 316. o.)

ember képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni,[79] s ez végtére is az emberről mond ki valamit, talán valami „lényegeset", azaz az ember „lényegére" vonatkozó dolgot. Vajon nem lehetséges-e, teszi fel Schelling-előadásain Heidegger a kérdést, hogy az emberre épp az jellemző: minél inkább, minél eredetibben önmaga, annál kevésbé pusztán csak – avagy legelsősorban is – önmaga? [80]

Az a heideggeri megállapítás, hogy az ember nem csupán és nem is elsősorban önmaga, és Sartre-nak *A lét és a semmi*ben részletesen kifejtett – különböző kontextusokban újra és újra visszatérő – alapvető tézise, mely szerint az ember az, ami nem, és nem az, ami[81] – e kettő között első pillantásra is lényegi párhuzamok mutatkoznak. Az ember egyikőjük számára sem valami magábanvaló (*en soi, Vorhandenheit*), s nem rendelkezik valami olyannal, mint (létezésével szembeállítható) „lényeg"; ez utóbbi, ha egyáltalán, csak létezésében rögzíthető. Az, hogy az ember nem önmagába zárt, hanem már mindig is „túl van", „kívül van" önmagán, Heidegger és Sartre gondolkodásának a fenomenológiai kiindulópontból adódó közös jellemzője. Ha az ember már mindig és eleve (intencionálisan) viszonyul világa dolgaihoz, akkor ez egyszersmind azt jelenti, hogy az ember nem „önmagában van", hanem önmagán kívül, önmagán túl.

Az ember ebben az értelemben – mind Heidegger, mind Sartre szemszögéből –, olyan létező, aki transzcendens, tehát nincs lényege, hanem túllép önmagán, önmagát végtelenül meghaladja.[82] Ezzel adva vannak a fogalmi feltételek ahhoz, hogy a szerelmesek egy harmadikban találkozzanak,

---

[79] Vö. *Gesamtausgabe*, Bd. 39, 146. o.; *Gesamtausgabe*, Bd. 45, 12. o.

[80] Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick. Tübingen, Niemeyer, 1971. 197. o. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 42, 284. o.: „Ist nicht der Mensch solcher Art seiend, daß er, je ursprünglicher er er selbst ist, er gerade nicht nur und nicht zuerst er selbst ist?"). Magyarul lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins, 1993. 340. o. – Vö még hasonló értelemben pl. *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 162., 342. o. („Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch"); *Gesamtausgabe*, Bd. 34, 76. o. („Wir sind nur das, was wir uns zuzumuten die Kraft haben"); *Gesamtausgabe*, Bd. 45, 5. o. („Die Größe des Menschen bemißt sich nach dem, was er sucht, und nach der Inständigkeit, kraft deren er der Suchende bleibt").

[81] Lásd (a teljesség igénye nélkül) EN 93., 95., 97., 98., 99. („la réalité-humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est"), 101., 170., 217., 224. („cette subjectivité qui est ce qu'elle n'est pas et qui n'est pas ce qu'elle est"), 519., 611., 665., 669. o. = LS 97., 99., 101., 102., 103., 105., 182., 234., 241., 561., 664., 723., 727. o.

[82] Bővebben erről lásd „Az intencionális léte. Intencionalitás és transzcendencia" című tanulmányom II. részét (*Magyar Filozófiai Szemle* LII, 2008/1–2, 1–47. o., itt 18–26. o.).

s ez sokkal inkább – és sokkal megbízhatóbb, szilárdabb módon – képes közösséget alkotni közöttük, hozzásegíteni őket ahhoz, hogy egy harmadikban *egymásra* találjanak, mintha közvetlenül csakis és kizárólag a másikkal, mint másikkal keresnék az összekapcsolódást. Az egymásra találás a harmadikhoz való kapcsolódás kerülő útján alighanem több sikerrel kecsegtet. Ha mindkettő erre a harmadikra irányul, akkor talán nem reménytelen a szerelem; ha csak egymásra irányulnak, és egymás individualitását veszik célba, akkor igen nehéz elkerülni a sartre-i következtetéseket.

Persze a szerelemre Sartre által rárótt nagyszabású ontológiai feladat – avagy egyenesen megbizatás, küldetés – a kierkegard-i perspektívaváltás és mérsékelés hatására nagymértékben szertefoszlik. Hogy „az első szerelem alázatos", hogy a szerelmes „megalázkodik szerelme előtt", hogy szerelmesét „ajándékként kapja Isten kezéből" – mindez aligha mérhető a szerelemnek ahhoz a Sartre-nál körvonalazódó heroikus–gigantikus erőfeszítéséhez, mely a szerelmes saját léthiányát hivatott orvosolni, s egyáltalán: létét megalapozottá, „igazolttá" tenni. Utóbbira Kierkegaard felől tekintve alighanem csakis és egyedül Isten volna képes.

Kierkegaard nézőpontjából Isten színe előtt a háttérbe lép és elhalványul a másik. Nem nehezedik rá az a teher, hogy végbevigye azt, amire emberként már csak azért sem képes, mivel nem kevésbé rászorul maga is – hogy a másik létét kontingenciájától megszabadítsa.