


DOXA 7

FILOZÓFIAI MŰHELY



TÁRSADALOM
TUDAT
TUDOMÁNY
VALLÁS

Filozófiai Intézet
Magyar Tudományos Akadémia * Budapest

DOXA

FILOZÓFIAI MŰHELY

7

MTA Filozófiai Intézet

Budapest

DOXA 7

1986

Felelős szerkesztő

Kelemen János

Szerkesztette

Mezei György

Kézirat gyanánt

HU-ISSN 0236-6932

C MTA Filozófiai Intézet

Felelős kiadó: Lukács József igazgató

Készült a Népművelési Intézet házi nyomdájában,
vezető: Fazekas Gábor

TARTALOM

	Oldal
Előszó	5
Soós Gyula rektorhelyettes köszöntője	7
Tőkei Ferenc: Megnyitó	13
Nyíri J. Kristóf: A fiatal Lukács kulturkritikája	15
Lendvai L. Ferenc: A vallás Lukács gondolatvilágában	25
M.A. Hevesi: A fiatal Lukács és érdeklődése az orosz kultúra iránt	39
Karádi Éva: Lukács Dosztojevszkijről tervezett művének hatástörténetéhez	47
Balassa Péter: A zárójelbe tett módszer (Lukács György, "Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez")	67
Balogh Tibor: Az ifjú Lukács "normális ember"-felfogása (<i>A lukácsosi kultúra-koncepció egy különös fragmentumról</i>)	83
N. Rózsa Erzsébet: Lukács György Hegel-képéről	93
Szabó Tibor: Két filozófiai szintézis-kísérlet: Lukács és Gramsci	111
Bognár László: Adalék Lukács György filozófiatörténeti írásaihoz	125
Rüdiger Dannemann: Történelem és természet	137
Békés Vera: Lukács György felfogása a természet megismeréséről és a tudásszociológia un. erős programja	165

DOXA 7 (in Hungarian)

Proceedings of the Conference "Lukács and Present-day Culture"
held in Budapest, 28-31 October 1985, Vol.1.

Preface

**Inaugural statement by Gyula Soós, Prorector of Loránd Eötvös
University**

Ferenc Tókei: Opening Address

Kristóf J. Nyíri: The Young Lukács's Critique of Culture

Ferenc L. Lendvai: Religion in Lukács's *Gedankenwelt*

**Maria A. Hevesi: The Young Lukács and His Interest in Russian
Culture**

**Éva Karádi: On the Influence of Lukács's Planned Work on
Dostoyevsky**

**Péter Balassa: Method 'in Parentheses' (György Lukács, *Notes
to a Theory of Literary History*)**

**Tibor Balogh: The Young Lukács's Conception of "Normal Man"
(On a Peculiar Fragment of Lukács's Concept of Culture)**

Erzsébet N. Rózsa: On György Lukács's Image of Hegel

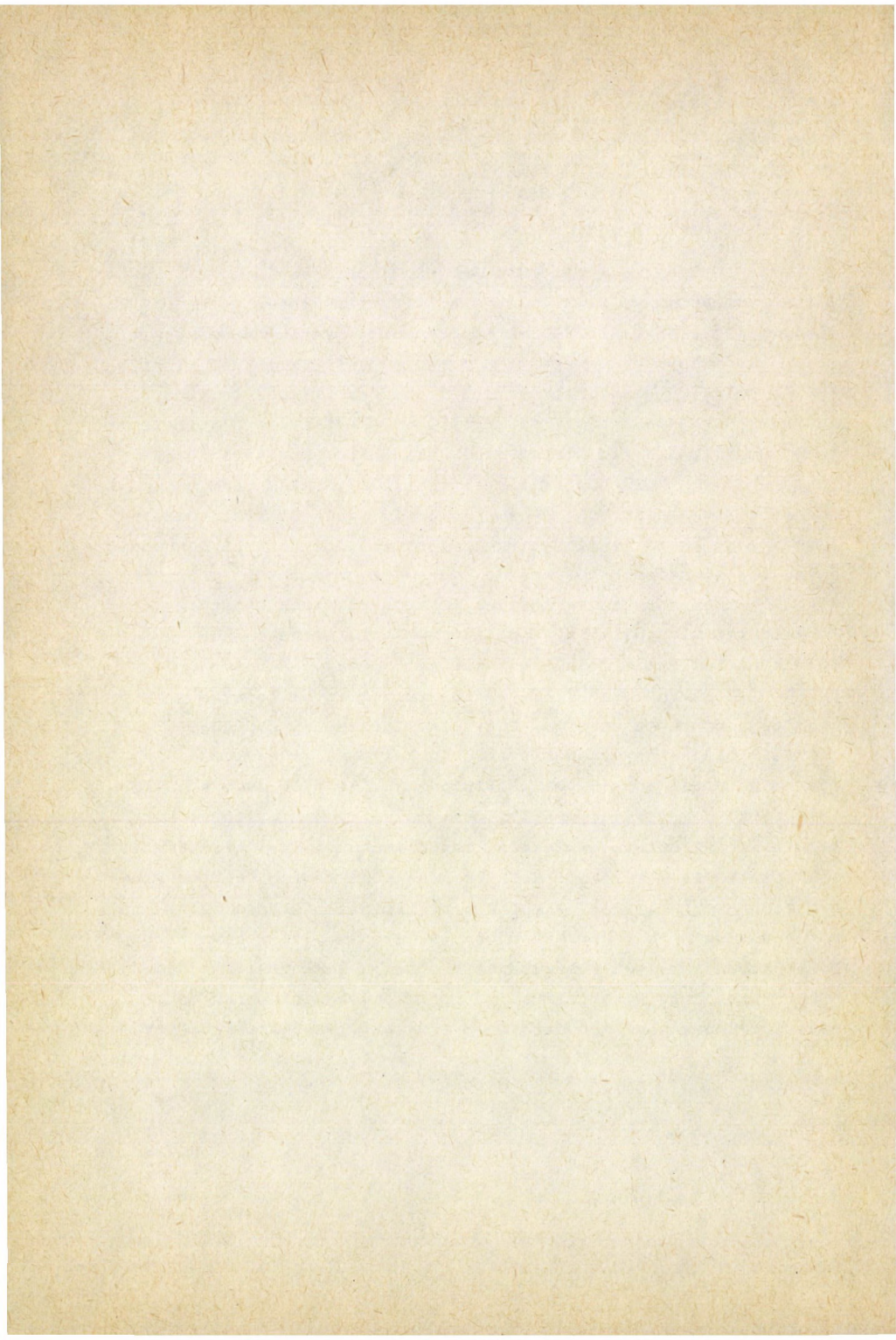
**Tibor Szabó: Two Attempts at Philosophical Synthesis: Lukács
and Gramsci**

**László Bognár: On György Lukács's Writings on the History of
Philosophy**

Rüdiger Dannemann: History and Nature

**Vera Békés: György Lukács's Approach to the Cognition of
Nature and the 'Strong Programme' in the Sociology of
Knowledge**

A "Lukács György és a mai kultúra" című konferenciára az ELTE Bölcsészettudományi Kara és az MTA Filozófiai Intézete rendezésében 1985. október 29-31-e között a BTK Disztermében került sor. E tudományos ülészak azon rendezvények sorozatába illeszkedik, melyeken a különböző filozófiai diszciplínák és tudományágak hazai és nemzetközi művelői emlékeztek meg a gondolkodó monumentális ivű életművéről. Bár Lukács munkásságát e konferenciákon különböző világnézeti előfeltevések alapján, különböző értékhangsúlyokkal és relevancia-szempontokkal közelítették meg, abban mindenütt egyetértettek, hogy személyében az egyik legjelentősebb 20. századi marxista gondolkodót tiszteljük. Még azokon az eszmecszeréken is meghatározóan hatottak kérdésfeltevései, szellemiségének alapvonásai, melyeken egy-egy vonatkozásban megkérdőjelezték korszerűségét. A "Lukács György és a mai kultúra" című konferencia szervezőit ha lehet még inkább az a törekvés vezette, hogy a teoretikus munkásságának aktuális oldalai nyerjenek újabb hangsúlyokat. A szervezők igyekeztek minél több hazai intézmény képviselőjét megnyerni az eszmecsere ügyének -- gondolva nem utolsósorban a fiatal kutatókra --, s Lukács nemzetközi fogadtatását is fel kívánták villantani jeles külföldi kutatók meghívása révén. Csaknem minden elhangzott előadás helyet kap a Filozófiai Intézet Doxa kiadványsorozatának e két kötetében (a jelen 7., és a következő 8. kötetben), melyet a szerkesztők abban a reményben bocsátanak utjára, hogy a kontribúciók, gondolatgazdagságuknak és eredetiségüknek köszönhetően, megnyerik az Olvasó érdeklődését.



SOÓS GYULA REKTORHELYETTES KÖSZÖNTŐJE

Tisztelt Hallgatóság! Kedves Vendégeink!

Lukács György *Megélt gondolkodás* című önéletrajzának befejező részében írja a következőket: a "marxizmus legmélyebb igazsága: az ember emberré válása mint a történelmi folyamat tartalma, mely igen változatosan valósul meg minden egyes ember életpályája során. Így hát minden egyes ember -- mindegy, mennyire tudatosan -- aktív tényezője annak az össz folyamatnak, amelynek egyidejűleg terméke". Ezek a tömör megállapítások Lukács György szellemi hagyatékának egyik legfontosabb tartópillérét képezik. Azt a marxi megállapítást öntik újra formába, hogy az emberek, ha nem is önmaguk megválasztotta körülmények között, maguk formálják történelmüket. A lukácsi Ontológia az embert ebben a szellemben olyan válaszoló lényként jellemzi, aki mindig társadalmilag és történelmileg meghatározott konkrét alternatívaszituációkban állásfoglalásra kényszerül. E hitvallásból szervesen következik a gyakorlati *engagement* nélkülözhetetlenségének felismerése, mely a tudomány küldetését abban látja, hogy segítse a társadalom mindennapi gyakorlatában fölmerülő problémák tudatosítását és megoldását. "Minden filozófusnak" -- írja *Lételméletében* --, "aki ezt a nevet nem szűken vett akadémiai értelemben, hanem valóban megérdemli, arra irányul gondolkodása, hogy döntően beleszóljon kora sorsdöntő konfliktusaiba, kidolgozza végigharcolásának elveit és ezzel magának a kornak határozottabb irányt adjon."

Az emberiség visszaesésekkel és zsákutcákkal tarkított fejlődését a marxista Lukács mindig is optimista módon értelmezte. Meggyőződése volt, hogy azt a kort, amelyben divergenciát

mutat a nembeli képességek fölhalmozódása egyrészt, s az egyes ember mindenoldalu fejlődési lehetősége másrészt, felváltja majd fokozatos átmenet során az új társadalom, melyben minden ember számára reális lehetőséggé válik a nembeli értékek elsajátítása. E folyamatban a tudomány a nembeli tudat, a művészet a nembeli öntudat szerepét játssza.

Lukács György pályája a művészet, az irodalom jegyében indult el. Első nagyszabású írása *A modern dráma fejlődésének története*, egyik leggazdagabb és gondolatilag leghatározottabb koncepciójú mű azok közül, amelyeket erről a témáról valaha is irtak. Ugynevezett esszékorszaka során is az irodalomról folytatott elmélkedéseibe szötte bele általánosabb filozófiai elképzeléseit, hitvallását. *A lélek és a formák* kísérleteiben a kor értékellenes világával, mindennapjaival szemben az autentikus élet lehetőségét a kiemelkedő alkotást, kiemelkedő művet létrehozó személyiség önformálásában látta. Az első világháború idején íródott *"Regényelmélet"* már történelemfilozófiai szinten keresi a "tökéletes bűnösség korszakának" meghaladását.

Lukács a katartikus hatású októberi forradalom nyomán 1918 végén az elsők között lép be a Kommunisták Magyarországi Pártjába. Tagja fontos pártorgánumok vezetőségének, a második Központi Bizottságnak. A Tanácsköztársaság idején oktatási népbiztos. Intézkedéseinek az a törekvés képezte ihlető magvát, hogy a széles néptömegek a kulturát minél gyorsabban vehessék ténylegesen birtokukba. Lukács a 20-as évek bécsi emigrációjának egyik vezető teoretikusa, hallatlanul széles körű gyakorlati és elméleti tevékenységet fejt ki, többek között magyar, német és orosz baloldali folyóiratokban, ujságokban napvilágot látott publikációi révén. A 10-es évek vége, a 20-as évek eleje Lukács számára -- akárcsak nemzedéke minden tagjának -- a forradalmak történelmi tapasztalatai elsajátításának időszaka. Ebben a tekintetben fontos állomás a *Történelem és osztálytudat* című munka. Ez a mű -- jóval a *Német ideológia*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* vagy a *Grundrisse* publikálása előtt -- hangsúlyozza, hogy a marxizmus önálló filozófiával rendelkezik és a II. Inter-

nacionálé teoretikusainak ökonomizmusával-practicizmusával szemben a totalitás és a dialektika jelentőségét, az elidegenedés problematikájának relevanciáját huzza alá.

Lukács a 30-as években és a 40-es évek első felében az írástudók legalapvetőbb kötelességének a náciizmus ellen folytatott küzdelmet, a humánium alapértékeinek, az értelemnek a védelmét tartotta. Az ember pusztá biológikumra redukált fasiszta mítosza ellenében rekonstruálja -- többek között az *Internationale Literatur* vagy a *Lityeraturnij Kritik* hasábjain -- a haladó polgári tradíciókat is továbbvivő marxi emberképet, s kidolgozza ezzel összefüggésben esztétikai koncepciójának fundamentumait. Ez a világnézeti alap határozta meg az avantgardizmussal kapcsolatos fenntartásait is. Ugyanakkor határozottan föllépett az irodalmi hagyomány -- így például Goethe és Schiller, Heine és Büchner -- fasiszta meghamisítása ellen. Az *ifjú Hegel*ről írott monográfiájában -- amellet, hogy a gondolkodó szellemi fejlődésének mély és differenciált elemzését nyújtja -- a filozófus műveinek irracionalista interpretációival szemben érvel. Azokban a filozófiatörténeti tanulmányaiban pedig, amelyek szintézisüket *Az ész trónfosztása* című alkotásában nyerték el, azon gondolkodók műveit elemezte, akik munkásságuk szellemiségének alapirányultságával mintegy előlegezték a náciizmus mítoszainak alapvető összetevőit.

1945 augusztusában tért vissza Magyarországra. A hazatérő Lukácsra a politikai szerepet vállaló tudós munkája és életmódja várt. A Párt vezető testületeinek munkájában nem vett részt, de nemzetközi tekintélye, filozófiai erudíciója és marxista műveltsége révén jelentős szerepet játszott a kulturális és értelmiségpolitika szellemiségének kialakításában és propagandájában. Döntő szerephez jutott a régi értelmiség képviselőinek megnyeréséért folytatott ideológiai-politikai harcokban, s az új értelmiségi réteg nevelésében. Ebben az időszakban oktatott egyetemünkön, több éven keresztül, az akkoriban "Esztétika és kulturfilozófia" nevet viselő tanszéken. Előadásai érdeklődésének tematikai sokféleségét, ugyanakkor belső koherenciá-

ját jelzik: a marxi-lenini életművek bemutatása mellett filozófia- és irodalomtörténeti, valamint irodalomelméleti kurzusokat tartott. Mind előadásaiival, mind műelemző szemináriumaiival példát nyújtott arra, hogy a mindenkori társadalmi-történelmi valóság iránt érzékeny, ugyanakkor az elemzett tárgyterület és művek belső problematikáját differenciáltan megközelítő marxista metodológia termékenyen alkalmazható.

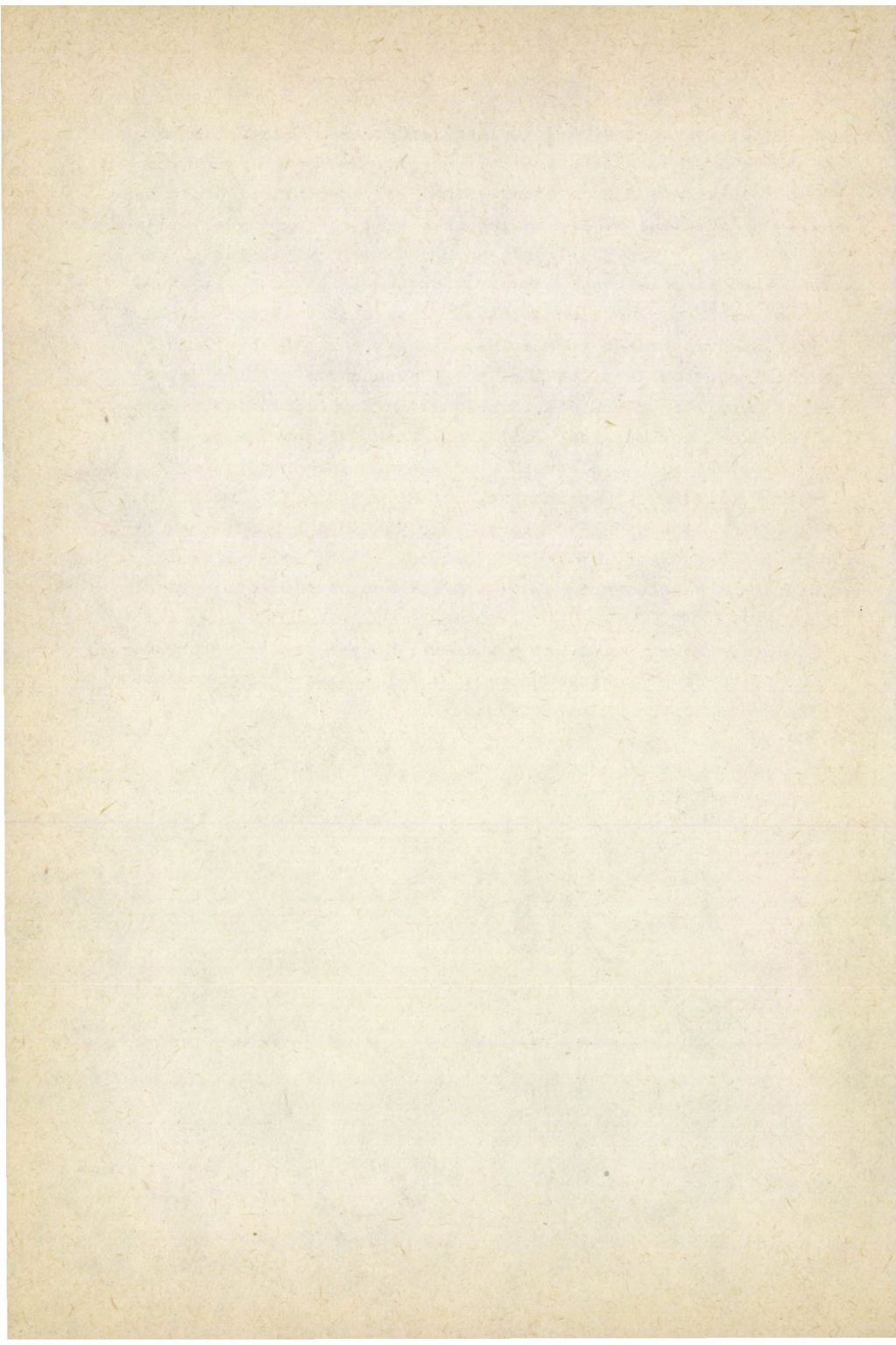
Az 50-es évek közepétől fogva lépett föl a marxizmus reneszánszának igényével. E program igen fontos mozzanata a Marxhoz való teoretikus visszatérés igénye. Lukács törekvései ugyanakkor nem maradtak pusztán elméleti dimenzióban. Publikisztikus szenvedéllyel szállt sikra a szektás dogmatizmus meghaladásáért, a szocialista demokrácia kibontakoztatásáért. E gyakorlati folyamat elméleti előmozdításának jegyében készítette el öregkori esztétikai szintézisét, *Az esztétikum sajátosságát*. Ennek a törekvésnek szellemében kezdett el dolgozni *Étikáján*, mely felvetette a marxista világnézet principiumai átgondolásának szükségességét, s vezetett ennél fogva el *A társadalmi lét ontológiájáról* című, befejezetlenségében is monumentális alkotás létrejöttéhez.

Tisztelt Konferencia!

E fölöttébb vázlatos áttekintés is nyilvánvalóvá teszi, hogy képtelen vállalkozás volna Lukács György életművét valamely akadémiai szakágazatba, diszciplinába beleerőltetni. A társadalmi praxisban aktív szerepet vállaló tudós volt ő, aki mindvégig a totalitás módszertani eszméjének jegyében alkotott. Bizonyítja ezt az a sokféle téma és vonatkozás is, melyeket e konferencia előadásai érinteni fognak. Lukács életutja egyes szakaszainak, hatástörténetének vagy életműve egy-egy szempontjának vizsgálata mellett hangsúlyosan szó esik majd a lukácsi lételmületről, természetképről és tudományfilozófiáról, művészetelmületről és esztétikáról is. A tárgyalandó kérdések e lenyűgöző gazdagsága is jelzi, hogy Lukács életművének fel-

dolgozása folyamatos, évfordulóktól független feladat. Lukács műveinek összkiadását számos világnyelven megjelentették már. Több tucatra rug azon nyelvek száma, melyeken írásai eddig napvilágot láttak. A bibliográfiák több száz olyan könyvet, illetve több ezer olyan tanulmányt sorolnak fel, melyek Lukács műveit elemzik-méltatják. Lukács Györgyben a század egyik legnagyobb hatású marxista gondolóját tiszteljük, akinek életműve immár szerves részét képezi kulturánknak. Az 1983-as "Irányelvekben" olvashatjuk: "Lukács György maradandót alkotott az elmélet területén. Marxista ideológusként a társadalmi fejlődés, a jelenkor nagy kérdései foglalkoztatták. Mélyen átélte, elemzte korunk számos alapvető problémáját, fáradhatatlanul kereste-kutatta ezek megoldásának utjait-eszközeit. Elméleti munkássága eredményeinek, életutja tanulságainak hasznosítása segíti mai harcunkat, örökségének elsajátítása, értékeinek felmutatása a haladó emberiség számára: megtisztelő kötelességünk."

Engedjék meg, tisztelt elvtársak, hogy a szervező intézmények részéről a "Lukács György és a mai kultúra" című konferenciának eredményes munkát kívánjak.



MEGNYITÓ

Tisztelt Kollégák! Kedves Elvtársak!

Nagyon rövid leszek, mert nem akarom elvenni az időt azoktól, akik erre az alkalomra külön is fölkészültek.

E konferencia előadásainak jó részét fiatal kutatók tartják. Márpedig Lukács megítélése a fiatalok közt ma nagyon különböző. A lukácsi életmű a fiatalok tekintélyes része számára mintha csak egy távoli multat idézne fel. Erős ellenzéke, sőt ellenségtáborra létezik Lukácsnak, mindenekelőtt az az áramlat, amely századunk polgári filozófusaihoz fordul inspirációért. Az e divatnak hódolóknak úgy vélik, Lukács egy öreg szektás és dogmatikus volt, aki fölött már régen eljárt az idő. A 60-as években, ugymond, talán még nyujtott valamit, ámde posztumusz műve már csak arról tanuskodik, hogy marxizmusával egy nagyon elavult ideológiának maradt a foglya. S létezik Lukácsnak egy marxista igényű ellentábor is, amely részben hasonló megfontolásokkal -- noha az alapvető ok mindkét esetben az, hogy nem olvassák elég alaposan Lukácsot -- úgy véli, hogy a 60-as évek valóságos vagy látszólagos marxizmus-renchazansza után új problémák vetődtek fel, s ma más a világhelyzet, más a szocializmus politikai, gazdasági stb. problematikája, és Lukács életműve -- posztumusz művét is beleértve -- nem képes választ adni ezekre a legújabb kérdésekre.

Meggyőződésem, hogy ez a centenáris megemlékezéssorozat legalább arra jó lesz, hogy a Lukácsot egyszer figyelmetlenül olvasók közül sokan újra előveszik majd a műveit és a Lukácsot vezető alapvető gondolatok szellemében próbálják meg újraértelmezni azokat, és akkor ráöbbernek majd, hogy Lukács él,

kortársunk, s posztumusz műve nem egy rég letűnt évtized monumentuma, hanem a legmaibb problémákhoz szól hozzá. Lukács *A társadalmi lét ontológiáját* akkor kezdte írni, amikor Magyarországon egy reformpolitika gondolati erőfeszítései bontakoztak ki. Számára már akkor világos volt, ami most kezd másokban is felderengeni, nevezetesen hogy filozófiai-elméleti alapvetés nélkül reformpolitikát folytatni csak ideig-óráig lehet, kétes és felemás eredményekkel, semmiképpen sem hosszú távon, nagy igénnyel, világtörténelmi léptékkal mérhetően. Ma még semmiről sem maradtunk le, de mára minden szocialista ország számára létkérdéssé váltak a gazdasági, társadalmi, politikai reformok, valamint a szocialista országok egymás közötti kapcsolatrendszer reformjának, továbbfejlesztésének ügye is.

Lukácshoz visszanyulni mármost nem úgy kell, ahogyan azt némely szaktudomány képviselői gyakran teszik, hogy tudniillik keresgélnek a műveiben egy-két idézetet, majd azokkal feldisztik, szentesítik, filozófiával látják el a saját fejtegetésüket. Lukács immár bizonyos értelemben klasszikussá vált. Lukács a 20. század marxista filozófiájának és egyáltalában a század filozófiájának egyik klasszikusa, akit épp ezért olvasni kell, de semmiképpen sem egyes formuláiért, hanem gondolatainak hatalmas sodrásáért, gazdagságáért. Gondolkodásának fő vonalait kell alaposan megérteni, újrafeldolgozni és folytatni, ha lehet. Csak úgy szabad őt olvasni, ahogy a klasszikusokat tanulmányozzuk: nem azonnali ítélkezéssel egyik vagy másik megfogalmazásainak "helyességét" vagy "helytelenségét" illetően. Másodlagos kérdések helyett a nagy gondolatáram lényegére kell figyelni, hogy aztán alkalmazni, hasznosítani is megpróbáljuk a társadalomtudományok és a marxista filozófia aktuális kutatási területein. Nagyon remélem, hogy ez az ülés is hozzájárul majd Lukács ilyenén jobb megértéséhez, kortársi voltának, aktualitásának felismeréséhez.

A FIATAL LUKÁCS KULTURKRITIKÁJA

Ama idegenkedés, mellyel a fiatal Lukács az őt körülvevő világot -- a későpolgári kor kulturáját -- szemlélte, egész sor kritikai--írói vállalkozásban öltött testet. E vállalkozások ugyanakkor, fogalmi természetüket tekintve, korántsem képeztek egyetlen egységet. "[G]ondolatvilágom belső ellentmondásossága" -- írta Lukács öregkorában, az 1910 körüli évekre visszapillantva -- "munkám módszerében abban kapott akkor kifejezést, hogy két egészen különböző írói viszony alakult ki bennem a valósággal szemben. Egyrészt kísérleteket tettem a társadalmi fejlődés fő vonalainak tudományos felkutatása és meghatározása segítségével az irodalmi jelenségek lényegének megragadására. Másrészt ugyanakkor megpróbálkoztam az itt felmerült filozófiai problémák gondolati és irodalmi megközelítésével. ... Az első [tendencia] kifejezésre jutott *A modern dráma történetében*, ... a második *A lélek és a formák* című kötetemben..."¹

Azt kell azonban mondanunk, hogy maga a drámakönyv sem áll egyértelműen a tudományosság és a történetiség jegyében. Sokkal inkább az a benyomásunk keletkezhet, hogy ebben a műben -- melynek a Lukács-filológia, érzésem szerint, eddig korántsem szentelt kellő figyelmet -- a történeti--szociológiai ábrázolás történetfilozófiailag színezett, miközben a vonatkozó történetfilozófiát bizonyos *időtlen-metafizikai* elképzelések hatják át. Sőt, állithatjuk, hogy ama benső feszültségek, melyek a lukácsi *oeuvre*t még az ezerkilencszázhuszas években is jellemezték, már a drámakönyvben világosan megmutatkoznak. Így például, amikor Lukács a könyv első, 1907-ben lezárt fogalmazványában egyrészt azon küzdelemnek *növekvő intenzitásáról* ír, mely az individuum és természeti--társadalmi környezete között

zajlik, s Simmelre utal, aki ugymond hangsúlyozta: a modern kulturában az eszközök, a technika, öncéllá válnak; másrészt azonban, ugyanabban a bekezdésben, egyáltalán minden dolog azon tulajdonságát említi, hogy amint létrehozták, nyomban önálló életre kel, s szembe fordul alkotójával.² Vagyis a kísértés az egyáltalán tárgyiasítottnak az elidegenedettel való azonosítására már a drámakönyvben jelen van.

És jellegzetes, hogy Simmelt Lukács miképpen is használja itt. Hiszen Simmel 1900-ban megjelentetett, klasszikus -- tí. ma is gyakran idézett, ám ritkán olvasott -- műve, *A pénz filozófiája*, melyre Lukács nem egy részletkérdésben valóban támaszkodik, főirányát tekintve éppen nem a modern kultúra kritikája. Simmel ugyan úgy véli, hogy az "objektív szellemből" jelenleg, "létrejöttének modern differenciáltsága következtében", hiányzik a "lelkiség" bizonyos formája, s hogy valószínűleg "ez a végső alapja annak, hogy az individualista és elmélyült természetű emberek ma olyan ellenségesen állnak szemben a 'kultúra haladásával'".³ S valóban szóba kerül nála a "kulturatartalmak eltárgyasodási folyamata, ... amely egyre jobban elidegeníti a szubjektumot saját termékeitől"⁴, szóba kerülnek a "gépek", amelyek "sokkal értelmesebbek lettek, mint a munkások"⁵, s az, hogy "az emberek közötti viszonyok régebben határozottabbak voltak", hogy "kevesebb problematikus és 'felemás' viszony létezett"⁶, hogy "a kultúra növekedésével egyre inkább függő viszonyba kerülünk a tárgytól, mégpedig [egyre] több tárgytól"⁷. S mégis, *A pénz filozófiája* valószínűs dicshimnusz a modern kultúrával adott roppant fejlődésnek, "mely erőinket vagy létünket a pusztán természetesnek számító mérték fölé emeli"⁸, és annak a fejlődésnek, mely az *egyéni szabadság* kibontakozásához vezetett, s melyet csakis a mindent átfogó munkamegosztás és pénzgazdálkodás tett lehetővé. Simmel egyáltalán nem érez nosztalgiát a régi kötelékek és kötöttségek iránt. "A modern kulturemberrel összehasonlítva", írja, "a régi vagy primitív gazdaságokhoz tartozó ember csupán

minimálisan függ a többiektől; nemcsak szükségleteink köre szélesedett ki igen jelentős mértékben, hanem magukat az elemi szükségleteket is, melyek az előbbiekkal (t.i. a primitív népekkel) közösek (élelem, ruházat, lakás), sokkal nagyobb apparátus segítségével és sokkal több kézen át tudjuk csak kielégíteni... .. Mig a korábbi fejlődési szakasz emberének a személyes kapcsolat szorosságával, gyakran ennek személyes pótolhatatlanságával kellett a függőségek viszonylag kisebb számát megfizetnie, bennünket függőségeink sokféleségéért a dolgok mögött álló személyiségekkel szembeni közömbösség, és a változtatás szabadsága kárpótol."⁹ Simmel az utolsó három évszázad "sajátos, párhuzamos mozgásáról" beszél, melynek során "egyrészt egyre világosabban és pontosabban kerül előtérbe a természeti törvényszerűség, a dolgok rendje, a történet objektív szükségessége, másrészt a független egyéniség, a személyes szabadság, a magáértvalóság hangsúlyozása minden külső és természeti erővel szemben egyre élesebbé és erőteljesebbé válik."¹⁰ S a döntő pont persze az, hogy Simmel számára ezen új individualitás hangsúlyozása korántsem valamiféle új *illúzió* hirdetését jelenti. "Akármilyen nehézségeket talál is a metafizika", írja, "a dolgok objektív meghatározottsága és az egyén szubjektív szabadsága közötti viszonyban: mint kulturtartalom mindkettő kialakulása egymással párhuzamosan megy végbe..."¹¹ Simmel a "szabadság elemére" utal, melyet a modern munkás helyzete magába foglal -- amennyiben "alárendeltsége immár nem szubjektív --személyes, hanem technikai természetű" --, s az ezzel összefüggő "megnövekedett önérzetre"¹², de arra is, hogy "az individuum ama lehetőségével, hogy egyesülések tagja legyen, amelyek objektív célját segíteni vagy a maga számára kamatoztatni akarja anélkül, hogy személyisége e kötelék folytán egyéb tekintetben valamiképpen is kötötté válna", a "kulturális formációk egyik leghatásosabbja" jön létre¹³. Az individuum, hangsúlyozza Simmel, egyfelől ugyan "a társadalmi egység puszta eleme és tagja...", másrészt azonban maga is egész, melynek elemei viszonylag zárt egységet alkotnak".¹⁴ És ezen

egység számára a modern kultúra korántsem jelent föltétlen fenyegetést. Jóllehet a teljesen kifejlett munkamegosztás és vele a teljesen kifejlett *pénzforgalom* egyfelől alapját képezi "az objektív szellem tulsúlyának a szubjektív szellem felett", másfelől azonban alapját képezi ez utóbbi -- ti. az *individuális* -- "független önfejlődésének" is: "[A]mennyiben a pénz az emberek és dolgok közé lép", írja Simmel, "az előbbiekek számára mintegy elvont létezését tesz lehetővé, megszabadítja őket a dolgok közvetlen figyelembevételéből és a hozzájuk fűződő közvetlen kapcsolatoktól... Ha -- kedvező körülmények között -- a modern ember kivívja a szubjektivitás menedékét, a személyes lét -- nem társadalmi, hanem mélyebb metafizikai értelemben vett -- otthonosságát és zártságát..., akkor ez azáltal lehetséges, hogy a pénz egyre jobban megkíméli bennünket a dolgokkal való közvetlen érintkezéstől, miközben rendkívüli mértékben megkönnyíti a dolgok feletti uralmat és a nekünk kellő dolgok kiválasztását. ... Amennyiben a pénz éppugy szimbóluma, mint oka annak, hogy minden ami csak képes erre, közömbössé és külsővé válik, annyiban mégiscsak őrizője ama legbensőbb tartalomnak is, amely most már a maga legsajátabb határai között épülhet ki."¹⁵

Lukács itt igencsak más utakon halad. Ha Simmel "a kulturfolyamat által előidézett tulajdonképpeni civilizációt" még abban pillanathatta meg, hogy "egyre több élettartalom objektíválódik egyénfeletti alakban", s állithatta, hogy "[m]inél inkább objektív formát öltenek az értékek, annál több hely jut bennük -- miként Isten házában -- minden lélek számára"¹⁶, úgy Lukács fölfogásában a kultúra *zárt--egységes érzésvilágot* jelent, illetőleg olyan kort, mely éppenséggel ezen érzésvilágnak -- vagy másképpen: *szilárd normák által szabályozott életformának* -- lehet hordozója. Az ép kultúra -- így olvashatjuk a drámakönyv 1909-ben befejezett átdolgozásában -- nem ismer "belső bizonytalanságot", világnézete nem szorul "megokolásra", ellenben "töretlen érzésekből eredt, kétségbevonha-

tatlan dogma erejével ható" természettel bír.¹⁷ Kultura és modern élet ezek szerint összeegyeztethetetlenek, hiszen utóbbi éppenséggel "mindent szétszedő, hangulat-atomokra bontó, anarchistikus irányzatai" jellemzik, olyan irányzatok, "amelyek persze nagy városban érvényesülnek a legtisztábban"¹⁸, s a lelki élet racionalizálódásával és intellektualizálódásával járnak együtt. Mármost az "intellectualitás ... mint a lelki folyamatok formája", írja Lukács, "feltétlenül a legerősebben szétbontó, izoláló, az embereket egymástól különválasztó, sajátját, a senki máséhoz semmiben sem hasonló egyéniségüket hangsúlyozó".¹⁹ Ám Lukács kétli, hogy ez a semmiben sem hasonlóság valódi volna, s gondolatmenete ezzel döntő fordulatot vesz. Hiszen amennyiben hangsúlyozza, hogy "mennyire uniformizálódott ez az élet, amely ... az elméletileg legszélsőbb individualismust hozta létre", amennyiben fölteszi a kérdést, hogy egyáltalán "mit enged meg individualisnak az új élet és a belőle nőtt új látásmód és mit nem", illetve, hogy "[h]ol vannak az új individualizmus legerősebb hangsúlyai és mennyiben valósíthatók meg legfontosabb tendenciái", s amennyiben "a nagy egyéniségek első korá[ival], a renaissance[szal] a mai élet "objectiválódásá[ft]" állítja szembe, Lukács a modern kor individualizmusát pusztán *létsszatnak* tünteti föl.²⁰ "A személytől személyhez terjedő kötelékek", írja Lukács, "folyton lazulnak, míg az objectivek folyton szaporodnak, erősödnek és bonyolódnak. A régi kapcsolatok igen erősek és az emberek egész személyiségét igénybevevők voltak (hűbérur és hűbéres, mester és legény stb. viszonya). Az újak ellenben az egyéniségeknek csak a concret ... kapcsolat felé fordult oldalára vonatkoznak. ... [R]égen az élet maga volt individualisticus", kísérli meg Lukács az őt átható alapbeállítottságot fogalmi formára hozni, "most az emberek; vagy még inkább meggyőződéseik és életprogramjuk. Régen az ideológia a kötöttségé volt, amennyiben az emberek kapcsolatokba beállított voltukat természetesnek és a világ rendjéhez tartozónak érezték. A concret élet minden részlete viszont alkalmat nyújtott nekik, hogy

egyéniségüket tetteikbe, a dolgokba áraszzsák. Ezért lehetett spontán és töretlen az ilyen individualizmus; ma ... tudatos és problematikus."²¹

Vagyis a drámakönyvben mind a valódi kultúra, mind az igaz individualizmus fogalma elmúlt idők egységes dogmáira utal vissza. "Csak egy abszolút erővel uralkodó, vitát, sőt kétséget nem tűrő ideológiának", írja Lukács, "lehet akkora ereje, hogy az emberek már ne is érezzék ideológiának. Tehát ne abstraktum, ne intellectualis valami legyen, hanem teljesen átmenjen az érzésbe..."²² Hogy ilyen ideológia, ilyen korok egyszer még visszatérhetnek-e, bizonytalan marad itt, miáltal a valódi önmagunkra-találás eszményéhez szükségképpen valamelyes metafizikai hangulat tapad. Erősebben érződik ez a hangulat Lukács 1910-ben megjelentetett "Esz­tétikai kultúra" c. tanulmányában -- hogy azután az 1911-ben irt, "A lelki szegénységről" c. dialógusban teljességgel kiszorítsa a történeti szemléletmódot.²³

Az "Esz­tétikai kultúra" mintegy a történeti és a metafizikai dimenzió közötti szintézis lehetőségét sugallja. Ezen sugallat megvalósítására Lukács azután határozott kísérletet tett 1914/15-ben, Dosztojevszkijről tervezett könyve előmunkálataiban.²⁴ Ám a kísérlet kudarcot vallott. Sem történeti anyag és történetfilozófiai konstrukció, sem pedig, természetesen, történelem és lélekmatafizika között nem jön itt létre közvetítés, s nem véletlen, hogy a *könyv helyett* végül megirt esszében, a *Theorie des Romans*ban éppen e metafizika *távolléte* tűnik föl. Szeretném ezzel kapcsolatban egy bizonyos terminológiai mozzanatra föl hívni a figyelmet, és pedig a *kultúra-civilizáció* szembeállítás jelenlétére az esszében, s hiányára a Dosztojevszkij-jegyzetekben. Az ígéretes jövőjű orosz kultúrával szembeállított hanyatló nyugati civilizáció elképzelése, mint ismeretes, nemcsak Dosztojevszkijnél játszik állandó szerepet, de lényeges alkotóelemét képezi annak a gondolati örökségnek, melyet a szlavofilek a 18. és korai 19. század francia és német filozófiájától kaptak örökül. Dosztojevszkij

persze döntően visszahatót Európára: tőle vette át a mondott szembeállítást Nietzsche, Thomas Mann, Spengler -- és Lukács. Ugy tűnik ugyanakkor, hogy ama civilizáció-kritika, melyet Ferdinand Tönnies adott, először 1887-ben megjelent s a fiatal Lukácsra is ható, *Gemeinschaft und Gesellschaft* c. munkájában²⁵, nem Dosztojevszkij hatása alatt született. Az sem világos, hogy vajon itt a Vollgraff--Lasaulx-vonulat²⁶ közvetlen recepciójáról van-e szó, ill. hogy milyen forrásokból merítette Tönnies a "kultura"/"civilizáció" terminológiát²⁷. Egyértelmű viszont Nietzsche hatása, amint ez a Tönnies-féle *Selbstdarstellung*ből kiviláglik.²⁸ Figyelemre méltó ebben az összefüggésben, hogy Tönnies is -- csakugy, mint Nietzsche, Thomas Mann és Spengler -- Németország Elbán-tuli határterületéről származik -- a Schleswig-tartománybeli Oldenswortból --, olyan történeti-társadalmi környezetből tehát, melyben a nemesség tulnyomó ereje és a hatalmas *Gutswirtschaftok* megléte²⁹ a polgári társadalom iránti bármiféle megértést szükségképpen megnehezített, s viszont fölfokozta a kultura-és közösségmisztika vonzerejét. -- Ami mármost Lukácsot illeti, nála a kultura/civilizáció fogalom pár az "Esz-tétikai kultura" c. tanulmányban még csak fölsejlik, a "Theorie des Romans"-ban viszont már kifejezetté lesz: egyfajta "kultur-fremde, bloß zivilisationshafte Wesenart"-ról esik itt említés.³⁰ Kultura és civilizáció szembeállítása mármost mindig bizonyos történetfilozófiai jelentést hordoz: a civilizáció meghatározott korszak, mely a kultura korszakára következik, s melyet ismét új kulturkorszak válthat föl. Lélek és kultura, kultura és társadalmi berendezkedés ezen nézetirány szerint nem lényegidegenek egymástól; a civilizáció fölött gyakorolt kritikának nem kell egyszersmind egyáltalán bármiféle társadalmi objektiváció kritikájának lennie. A Dosztojevszkij-jegyzetekben azonban éppen a történetfilozófiai dimenzió szorul -- a metafizikai javára -- a háttérbe. A "Theorie des Romans"-ban mármost a polgári társadalom metafizikai tagadása

helyébe a történetfilozófiai kiutkeresés lép. Ez a keresés azonban csak néhány évvel később, Lukács marxista fordulatával nyer koherens fogalmi formát: mely fordulat alkalmával -- így az 1919-ben írt "Régi kultúra és új kultúra" c. tanulmányban³¹ -- a "kultúra" és "civilizáció" fogalmak, valamelyest persze átértelmezve, ismét föltűnnek.

Addig azonban a történetfilozófiát változatlanul elfedi a lélekmetafizika. Lukács 1918-ban jelenteti meg a *Baldass Béla és akiknek nem kell*³² c. kötetet, melyben barátja költészetét -- filozófiailag -- Dosztojevszkij epikájával állítja egy szintre. Ezen kötet némely gondolatmenete éppenséggel ama korábban tervezett Dosztojevszkij-könyv retrospektív összefoglalásának tekinthető. S a Dosztojevszkij-jegyzetekben tükröződő, -- de lényeges mozzanataiban, mint bevezetőül jeleztem, már a drámakönyvben is előlegezett -- beállítottságon Lukács valóban csak nagyon nehezen jutott túl. Hiszen az "eldologiasodás" elleni harc a *Történelem és osztálytudat* tanulmányaiban sok tekintetben még mindig egyáltalán a társadalmi objektivációk elleni régi küzdelem. Csak a harmincas évek hozzák az áttörést, csak a *Der junge Hegel*ben sikerül majd Lukácsnak mind a metafizikai, mind a romantikus-történetfilozófiai kulturkritika kisértéséről megszabadulnia.

¹ MI, 10.sk.o.

² D₃, 32.sk.o.

³ Georg Simmel, *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, összeállította Somlai Péter, Budapest: Gondolat, 1973. 172.o.

⁴ I.m., 160.o.

⁵ I.m., 143.o.

- 6 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 2., böv. kiad. Leipzig: Duncker und Humblot, 1907. 373.o.
- 7 *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, 67.o. VÖ. *Philosophie des Geldes*, 318.o.
- 8 Az idézett hely az eredetiben így hangzik: "Die Kulturinhalte bestehen aus jenen Gebilden, deren jedes einem autonomen Ideal untersteht, nun aber betrachtet unter dem Blickpunkt der von ihnen getragenen und durch sie hindurchbewegten Entwicklungen unserer Kräfte oder unseres Seins über das Mass hinaus, das als das bloss natürliche gilt." *Philosophie des Geldes*, 504.o. VÖ. *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, 141.o.
- 9 Ld. *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, 61.sk.o. A fordítást itt és a továbbiakban is esetenként korrigálnom kellett.
- 10 VÖ. i.m., 69.o.
- 11 VÖ. i.m., 70.o.
- 12 *Philosophie des Geldes*, 362.o.
- 13 I.m., 373.o.
- 14 I.m., 381.o.
- 15 VÖ. *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, 175.sk.o.
- 16 VÖ. i.m., 50.o.
- 17 D₂, I.köt., 56.o.
- 18 I.m., 82.o.
- 19 I.m., 88.sk.o.
- 20 I.m., 145.sk.o.
- 21 I.m., 148.o.
- 22 I.m., 173.o.

- 23 Részletesebben elemzem ezt a fordulatot "A fiatal Lukács és Dosztojevszkij" c. tanulmányomban. *Tájékoztató* 1985/2, 90. skk.o. A hivatkozott tanulmány részben átfedi a jelen előadás befejező gondolatmenetét.
- 24 Ld. DNE.
- 25 "A társadalmi civilizáció állapotában", írja itt Tönnies, "a békét és a közlést-közlekedést konvenciók ... tartják fenn", illetve "mivel a kultúra egésze társadalmi és állami civilizációba csapott át, így ebben az átváltozott formájában maga a kultúra ér véget". Leipzig: Fues's Verlag, 1887. 279. és 288.o.
- 26 Vö. H.J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers: Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, 2. kiad. Leiden: 1955.
- 27 Ezen terminológia korai történetére vonatkozóan ld. különösen Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. Basel: 1939. I.köt., 1-64.o. A keletporosz Kant volt az, mutatja meg Elias, akinél ez az ellentétpár, a német fogalomalkotásban, elsőként fölmerül.
- 28 Ld. az R.Schmidt által szerkesztett *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* c. összeállítást, 2. kiad., Leipzig: 1924. III.köt., 208.sk.o.
- 29 Vö. ehhez különösen F.Rachfahl, "Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909.
- 30 Ld. az 1920-as kiadás 157. lapját.
- 31 Ujranyomatva a TO c. kötetben.
- 32 Gyoma: Kner.

A VALLÁS LUKÁCS GONDOLATVILÁGÁBAN

Lukács Györgynek a vallással kapcsolatos állásfoglalásait meg lehetős egyértelműséggel ismerjük. A nagy lukácsi művekben, az Esztétikában és az Ontológiában a vallásról található elemzéseket kezdettől mostanáig hasznosították és hasznosítják a marxista filozófia kutatói és oktatói, s a kutatás elég világosan föltárta azt a szerepet is, melyet a vallás a fiatal Lukács életében és fejlődésében játszott. A következőkben arról lehet szó csupán, hogy a kialakult képet bizonyos pontokon árnyaljuk, illetőleg hogy valamilyen speciális látószögből vegyük szemügyre. Vizsgáljuk meg tehát a fiatal Lukács vallásosságát az érett Lukács vallás-elemzéseinek fényében, illetőleg az érett Lukács vallásfölfogását a fiatal Lukács György vallásossága felől tekintve.

A fiatal Lukács két vallással találkozott a személyes élmény formájában: a zsidó (vagy ahogyan hivatalosan mondták: izraelita) és a keresztény -- közelebbről lutheránus protestáns -- vallással. Az előbbi gyakorlatilag semmiféle hatást nem gyakorolt rá. Az adott körülmények között ez nem is csodálható. Minden idevágó visszaemlékezés¹ szerint ugyanis a Lukács-család éppugy nem volt vallásos, mint a legtöbb asszimilált, zsidó származású család a századfordulón: a zsidó vallás eredendő népvallás-jellege egyfelől azt indukálta, hogy kultúrszait az asszimiláns hagyja el vagy üresítse ki, s a kor liberális-nacionalista szelleme másfelől megengedte, hogy az asszimiláció formális kikeresztelkedés nélkül, a magyar nemzeti eszméhez való csatlakozással történjen.

Igy Lukács nem kapott készen, pusztán a családi hagyomány révén, olyan vallási eszmerendszert, melyhez csatlakozhatott

volna. Apja föltehetőleg már általános humanisztikus elvekké szublimálta a meghaladott zsidó vallást, Lukácsnak viszont egyelőre nem volt mit meghaladnia. A vallásos szükséglet azonban, a "hinni valamiben" igénye erősen élt benne. A zsidó eszmvilágból őt ért egyetlen komoly hatás -- ugyancsak a visszaemlékezések szerint -- egy távoli rokon, egy idős rabbinus misztikába hajló példája volt, és az ifju Lukács erőteljesen igényelt hasonló példákat, erőteljesen igényelt valamely kívülről jövő mértéket. Érdekesen tanuskodik erről apjának egyik levele, mely Bánóczi Lászlót követően Popper Leó tulzott "istenítésétől" óvta Lukácsot: "Ugy vagy, mint én. Nekem is kellett mindig valakif[...] Félek, hogy ez [...] benned is megvan."² És Lukács naplója egy válságos pillanatban hasonlóan láttatja az egyéniségét, amikor a "das 'Lukács'-ische" fogalma kapcsán ezt írja: "valamennyien fantaszták vagyunk fantázia nélkül; teljesen irreális emberek, akik ugyanakkor teljesen földhöz tapadtak; realisták (muszájból) realitásérzék nélkül."³ S a napló és egyéb fönmaradt dokumentumok kellőképpen tanuskodnak arról is, hogy nagy szerelmét Lukács szinte vallásos élményként élte meg -- amint erről összefoglalólag az élményt leginkább szublimáló Kierkegaard-esszéiben is olvashatunk: "A középkor lovagi aszkézisének szerelem-ideálja ez, de romantikusabban itt is, mint bárhol másutt. [...] Kierkegaard vallásosságának -- úgy érzem -- itt a gyökere: Isten az, akit így lehet szeretni, és csak ő az, akit így lehet szeretni. [...] És biztos és egyértelmű csak az, ha az embernek soha nincsen igaza, és ezt a megnyugvást csak Isten adhatja meg."⁴ A "hinni valamiben" igénye -- amennyiben komolyan veszik és Lukács kétségkívül komolyan vette -- nyilvánvaló természetes-séggel vezet valamely valóságos vallásos eszmerendszer felé. Ez realizálódott Lukács keresztény hitre térésében.

Milyen is volt Lukács kereszténysége? Egyfelől a szó legáltalánosabb értelmében vett protestantizmus, mely a hangsúlyt a hívő ember és Isten közvetlen viszonyára, az egyes ember

szubjektív hitére helyezi -- és Lukács kétségtelenül egészen szubjektív módon értelmezte a maga vallásos hitét. Az irodalomban sokszor -- és joggal -- fölemlített franciskánizmusa, a német misztikához való kapcsolódása önmagában véve nem mond ellent protestantizmusának, hiszen, mint ismeretes, mind a ferences mozgalom, mind különösen a német misztika a reformációt készítette elő. Ugyanakkor Lukácsot szükségképpen vonzották a vallásosság középkorias formái, éppen az egyénhez és az egyén szubjektív hitéhez képest szilárd külső támaszt kínáló erejük-nél fogva. Föltehetjük, hogy ha Lukács egy katolikus vagy konzervatívan protestáns családi környezetbe születik, s először kultikus, objektivizált formákban éli át a vallásosságot, fejlődése az objektivizáló vallásosságtól halad a hit szubjektívizálása felé; mivel azonban kereszténységét éppen saját szubjektív hitéből, szubjektív vallásigényéből kiindulva építette ki, fordítva járta be az utat: a szubjektív "hinni valamiben"-ből haladt egy objektív vallásos eszmerendszer felé. A Balázs Béla-kötet előszava érdekesen tanuskodik erről: "Már gimnazista koromban -- pedig akkor szenvedélyes ateista voltam -- mélyen felháborított 'Az ember tragédiájá'-nak bizánci jelene-te [...] Mert azt éreztem akkor, és érzem ma is, és érzi velem mindenki, akinek egy vallásos, egy metafizikai nivón élt élet iránt csak a legkisebb érzéke van: mi másért haljon meg valaki, ha keresztény, mint a hitért, mint azért, hogy Krisztus Istennel egynemű-e, vagy csak hasonló hozzá? [...] És hol a kereszténység -- mondja Pál apostol, és mondja vele mindenki, aki lényegét igazán átélte --, ha nem tudjuk, hogy Krisztus kicsoda? (amivel nem állítom, hogy a kereszténység ebben kimerülne)."⁵

A fiatal Lukács gondolatvilágának nem kifejezetten a vallással kapcsolatos, általános jellemvonásai tűnnek itt szemünkbe. Közhangként említhetem, hogy Lukács kulturkritikája, romantikus antikapitalizmusa, erős vonzódást mutatott letűnt korok "zárt" (vagy többé-kevésbé zárt) kulturái iránt. Nemcsak *A regény elmélete* tanuskodik erről, de például a jóval

korábbi Storm-esszé is. Épp ezt a "zárt" kulturát értékelte a középkorban és a zárt középkori kulturában, még annak művészetellenességét is megbocsátva. Közismert sorokat idézek: "A korai kereszténység művészetüldözése kellett, hogy Giotto és Dante, Meister Eckhart és Wolfram von Eschenbach művészete megszülessék: a korai kereszténység bibliát teremtett, és sok század művészete táplálkozott annak gyümölcseiből. És mert igazi vallás volt, bibliát teremtő erejű, nem kellett neki a művészet; nem kívánta meg, és nem tűrte meg maga mellett, egyedül akart uralkodni az ember lelkén, mert képes volt rajta uralkodni."⁶ Joggal vetődhet föl a kérdés: miért nem lett Lukács akkor hát katolikussá? Mert nemcsak hogy nem lett, persze, de protestantizmusának sem adott -- legjobb tudomásom szerint -- külsődleges, kultikus formákat soha. Nos, alighanem a magyar századforduló fölvilágosító tendenciái kaptak itt szerepet, az a fiatal Lukácsnál mindvégig jelenlévő tendencia, mely elméleti teljesítményei számára mindig keresett valamilyen nem is egyszerűen objektív -- metafizikai, hanem kifejezetten tudományos jellegű megalapozást. Utalhatok itt Lukácsnak Zalai Béla munkájával szemben többször kifejezett nagyrabecsülésére, vagy egy Paul Ernsthöz írott levelére, melyben a következőket olvassuk: "Mostanában majdnem kizárólag ismeretelméleti kérdéseken dolgozom; amíg nem rendelkezünk exakt választóvonalal[...], addig minden filozófiám locsogás. A választóvonalat sajnos csak a matematikában lehet megtalálni -- egy időre abba kell tehát belemerülnöm. Eredményekre persze egyelőre nem számítok -- most csak az utat szeretném szabaddá tenni esztétikai és etikai munkáimhoz."⁷

Meghalt-e csakugyan minden isten? csakugyan nem lehetséges-e visszatérni a vallás objektivizáló formáihoz? -- ezekkel a kérdésekkel küszködött Lukács a tizes években, Nietzsche és Dosztojevszkij eszmevilágához kapcsolódva. "De ha mégis van Isten?" -- teszi föl például egyhelyütt a kérdést. -- "Ha csak az egyik isten halt meg, s egy másik, ifjabb nemzedékből való,

más lényegű és velünk más kapcsolatokban álló, most van való-
sulásban? Ha célnélküliségünk sötétsége csak az egyik isten
naplementéje és egy másik hajnalpirja közötti éjszaka sötét-
sége? [...] És bizonyos-e, hogy mi itt -- a tragikusnak min-
den istenségtől elhagyott világában -- megtaláltuk a végső ér-
telmet? Elhagyatottságunkban nem inkább a fájdalom sikolya és
az eljövendő isten utáni vágy kiáltása bujkál?"⁸ Ámde bármennyire is egy új isten eljövételéről beszél, ezt végül is nem tudja valamely hagyományos, metafizikai formában elképzelni: így egyelőre a Dosztojevszkij-hősök "vallásos ateizmusához" jut el. -- De mi lesz akkor az új közösséggel? A Lukács által ekkoriban meghirdetett "forradalom a léleken" csak lelki, nem pedig valóságos közösséget tesz lehetővé, a Vasárnapi Kőréhez hasonló "közösséget"... Ezért Lukácsnak föltétlenül tájékozódnia kellett egy olyan fordulat irányába, ahol, mint a témánkkal foglalkozó egyik első tanulmány találóan mondja, "Assisi Ferenc és Meister Eckhart misztikáját [...] Gioacchino da Fiore és Thomas Münzer szelleme kezdi fölváltani".⁹ Hiszen ne feledkezzünk meg róla, hogy -- amint az ismét csak közismert -- Lukács korábban már vallásos vonásokat fedezett föl egyrészt a rá oly nagy hatást gyakorló Ady költészetében ("az Ady Endre szocializmusa: vallás")¹⁰; másrészt pedig a társadalmi és kulturális jelenségek magyarázatára már a fiatal Lukács szerint is oly alkalmas marxizmusban; "A szocializmus rendszere és világnézete, a marxizmus, szintézis. A legkegyetlenebb és a legszigorubb szintézis -- talán a középkori katolicizmus óta."¹¹ És épp e két hatás együttes jelentkezése az 1918/19-es magyarországi messianisztikus-forradalmi mozgalomban vitte el végül Lukácsot a marxizmushoz és kommunizmushoz.

Váltsunk most nézőpontot, és -- anélkül, hogy nyomon követnénk a messianisztikus gondolat egyébként jól ismert sorsát a marxista Lukács pályafutásában -- vegyük elő az érett Lukács nagy műveit, *Az esztétikum sajátosságát* és az Ontológiát. Az anyag persze itt is tulontul gazdag ahhoz, hogy minden részletben földízhessük; csupán a tárgyunk szempontjából lényeges

néhány mozzanatra utalunk. Így az Esztétika első fejezetében Lukács főleg azt tartja föladatának, hogy elválassza egymástól a művészet helyes és a vallás hamis antropomorfizmusát, melyek közül az előbbi összhangba hozható a tudományossággal, míg az utóbbi nem, s még inkább, hogy kimutassa: a vallás a transzcendencia föltételezésével és az ember figyelmének erre történő irányításával érintetlenül hagyja az immanencia világát, s ezért csak a mindennapi élet -- éspedig az elidegenültként fölfogott mindennapi élet -- egyszerű kiegészítésének, sőt részének tekinthető. A mű utolsó fejezete pedig, mely "a művészet szabadságharcáról" szól, úgy ábrázolja ezt, hogy eszerint a művészetnek a szabadságharcot szinte kizárólag a vallással szemben kell megvívnia. "Ebben a tekintetben" -- írja Lukács -- "[...] a tudomány és a művészet ugyanabban az irányban hat: az etikai magatartás mellett ezek a partikularitás minőségi átváltozásának legerősebb motorjai, és ezért együttesen állnak szemben a vallással, amely főtendenciáját tekintve a partikularitás megőrzésére törekszik. [...] a mindennapi élet ilyen vallásos megformálása nem alakítja át mélyrehatóan ennek az életnek az alapvető szerkezetét, mint ezt a tudomány és a művészet -- mindegyik a maga módján -- megteszi."¹² Aligha kétséges, hogy a tudomány szerepének efféle beállítása, amely mint látható, a szcientizmus határozott jegyeit viseli magán, Lukács ama fordulatától számítható, amely -- már marxista fejlődésén belül -- 1930-at követően következett be, amelynek gyökerei azonban, mint utaltunk rá, végsősoron a magyar századforduló aufklérisztikus tendenciáig nyomozhatók vissza.

Nem arról van szó természetesen, hogy ne lenne igaz, amit Lukács itt a vallásról mond. Az a probléma, amiről nem beszél, amit legfőljebb érint csupán. A századforduló magyar szellemiségének aufklérizmusa ugyanis mindenekelőtt abban jelentkezik, hogy Lukács -- kimondva vagy kimondatlanul -- jóformán kizárólag a vallás ama formájáról beszél, amelyet, mint kifejezetten retrográd, az osztálytársadalmak antihumánus, elidegenült viszonyait szentesítő, azokat csak a "tulvilágon" megszüntető

ideológiát, ő még annak idején megismert. (Jellegzetes ebből a szempontból, hogy még az Ontológiában is azt hozza föl a vallás reakciós szerepének illusztrálására, hogy az első világháboruban az egyházak megáldották a frontra induló hadseregeket...) A vallási fejlődés más formáit Lukács legföljebb csak annyiban érinti itt, hogy elemzésének fő vonalát ez ne zavarja meg. Így a vallási fejlődésben jelentkező forradalmi mozgalmakról azt hangsúlyozza, hogy ezek elszigeteltek maradtak; a reformációról azt, hogy a vallás mitologikus elemeit ez sem tudta radikálisan fölszámolni; a modern vallási fejlődésről pedig azt, hogy ennek "vallásos ateizmusa" lényegében ugyanazt a szerepet játssza, mint a hagyományos vallás: az elidegenülés szentesítését. A legkülönösebb azonban az, hogy bár látja: filozófia és vallás ugyanazt a problémát közelíti, csak más oldalról, végül mégis merev határt húz közéjük: "Gondoljunk például a teodiceákra, a legkülönfélébb, teleológiai-
lag megalapozott természet- és történelemfilozófiákra. [...] közvetlenül nem vallásos jellegűek, noha sok gondolatot a valásból vettek át, és másrészt ismét visszahatottak a teológiákra. Éspedig éppen azért van ez így, mert teleológiájuk nem az egyes, nem a partikuláris emberre irányul; gondoljunk például a hegeli történelemfilozófiára, amely az ösztörténelemnek egy teleológiai-
lag determinált lefolyást tulajdonít ugyan, és ezért [...] antropocentrikus, [...] de a teleológiai sorok középpontját alkotó szubjektum nála maga az emberiség [...] Hogy egy teodiceát valóban, értelemszerűen is, vallásosnak ismerjenek el, ahhoz meg kell fordítani a viszonyt: az emberiség történelmének általános teleológiai elrendezése felveheti ugyan és fel is kell vennie egy teodicea formáját, de ennek olyan jellegűnek kell lennie, hogy minden egyes partikuláris egyén észlelhesse és önnön élménye tárgyává tehesse benne a saját sorsát [...]"¹³ Annak a lehetőségnek radikális ki-
zárásánál, hogy ti. a vallás bármely formája eljuthasson az egyes -- ugymond: partikuláris -- embertől az összemberi--nem-
beli nézőpontokig, még sokkal jellemzőbb itt annak a lehető-

ségnek a radikális kizárása, hogy viszont a filozófia a maga részéről eljuthatna az összemberi nézőpontoktól az egyes emberekhez is... Ez a dezantropomorfizáló attitűd ismét csak a Lukács gondolatmeneteiben megbúvó szcientista maradványokra hívja föl a figyelmet. Aminthogy végezetül az egész fejezet alapattitűdje is, megint csak, az aufklérisztikus gyökerekre utal. Hiszen Lukács megirhatta volna a művészet "szabadságharcát" nem csak a vallással, de a politikával, sőt akár az etikával szemben is -- pontosabban meg is kellett volna írnia. Hiszen az elidegenülés rendszerének egyik alapsajátossága, hogy, mint Marx rámutat, az ember a maga nembeliségét, lényegét nemcsak hogy illuzorikus formákban tudja csak megvalósítani, de az is, hogy ezek az illuzorikus formák: a politika, a morál, a vallás, a művészet, a filozófia maguk is, külön-külön, szembenállnak egymással: "Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, [...] mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése, és mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez."¹⁴ A művészet szabadságharcáról szóló fejezetben azonban kizárólag a vallás jelenik meg a művészet fejlődésének, sőt egyáltalán az emberi haladásnak az akadályozójaként.

Az Ontológia gigantikus torzónak maradt elemzése is még kiélezettebb formában jelenítik meg ugyanezen problémákat. Egyfelől fölerősítik a szcientista--aufklériszta mozzanatokat, például azokon a helyeken, ahol Lukács szinte csak mennyiségi határokat hajlandó elfogadni a tudományos és filozófiai "általánosítások" között, s a vallásról szüntelenül azt állítja, hogy annak ontológiai alapjai már Galilei óta "összeomlottak", s az ezzel kapcsolatos vallásos manipuláció alappéldájaként állandóan Bellarmin biboros alakját idézi föl. (Lukács egész gondolati apparátusának, így tudományfelfogásának a századfordulóhoz való kötöttségét jól mutatják egyébként az Einstein és általában a modern fizika elleni abszurd polémiai.) Jölle-

het Lukács ismeri Barth újfajta teológiáját, sőt egy ponton Tillich -- igaz: huszas évekbeli -- munkásságára is utal, Barth-tal kapcsolatban azt tartja kiemelendőnek, hogy Bellarmint folytatja, csak negatív formában; -- az ökumenikus mozgalomról pedig azt tettelezi föl, hogy annak lényege az összes hívők egyesítése a hitetlenek elleni harcra... Másfelől azonban az Ontológia elemzéseink inkább hajlamosak számolni az itt fölvetődő ellentétes tendenciákkal, mindenekelőtt azzal, hogy a tudomány szélsőségesen szcientista, pozitivistá fölfogása nyilvánvalóan nem az emberi társadalom előrehaladását szolgálja, sőt, adott esetben, éppenséggel hátramosztatója vagy legalábbis gátja lehet a *társadalmi* fejlődésnek azáltal, hogy minden emberi--társadalmi problémát pusztán a *technikai* haladással megoldhatóknak vél. Számunkra még érdekesebbek és fontosabbak azonban Lukácsnak azok a gondolatsorai, amelyekben, a vallás jelenségét elemezve, ezuttal komolyan számításba veszi a nem-hagyományos, nem pusztán retrográd vallási formákat is.

Lukács ugyanis megkülönbözteti a vallásosság egyházzá szerveződött formájától azt a formát, amelyet ő "szektavallásosságnak" nevez, s ez utóbbi legnagyobb példáiként részint magát Jézust, részint Assisi Ferencet, Eckhart mestert, Thomas Münzert hozza föl. Elismeri -- és ez aligha független fiatalkori ideálok fölidézésétől --, hogy ezek a tendenciák "tulmattatnak a megszokott mindennapokon, és mivel már indulatilag is és főként gondolattá emelkedve túlhaladnak a pusztá, közvetlen partikularitáson, és mivel végső szándékuk, az itt mindenütt előtérben álló embertársak közvetítése révén, saját kiutjuknak a többi emberek sorsával való összekapcsolása révén, végső soron a magáértvaló nembeliségre irányul, nem véletlen, hogy az olyan alakok, amilyen Jézus, igehirdetésükben és igehirdetésükkel tartós hatásokra tesznek szert, amelyek csak a művészet és a filozófia legnagyobb teljesítményeivel hasonlíthatók össze."¹⁵ Miért nem képes azonban ez a korábbi korlátokat áttörő fölismerés radikális változást előidézni Lukács vallásfölfogá-

sában? Lukács ugyanis végül oda futtatja ki gondolatmenetét, hogy mindez a "szektavallásosság" nem tud igazán érvényre jutni: szüntelen kompromisszumokra kényszerül az egyházzá szerveződött vallási formákkal, amelyek viszont az elidegenült politikai és erkölcsi formákkal analóg funkciókat töltenek be. "A szubjektive őszinte [...] szektavallásosság [...] kétségkívül bekapcsolódik az emberi törekvéseknek ebbe [a magáértvaló nem-beliségre irányuló] sorába; ennyiben Hegelnek félig [!] igaza volt, amikor a művészettel és a filozófiával együtt tárgyalta mint abszolút szellemet; de persze tévedett, [...] amikor nem vette figyelembe, hogy az egész vallásnak nem lehetnek ilyen intenciói, csak ezeknek a specifikus áramlatainak[...]"¹⁶ Fölvetődik ugyan Lukács számára, hogy esetleg a művészetben és a filozófiában is hasonló a helyzet, tehát hogy az adott valóságot ők sem képesek radikálisan átalakítani, hanem, végső soron, és ahogy Hegel mondotta, "megbékítenek" vele -- ezt a lehetőséget azonban mondhatni azonnal elhessegeti magától.

Hogy Lukács ezt az ún. "szektavallásosságot" -- ahogyan pedig Marx világosan megfogalmazta: "az emberi lényeg fantasztikus megvalósítását" -- nem hajlandó elismerni a vallás igazi, benső magvának, ez azonban szorosán összefügg nála az említett másik lehetőség heves elutasításával. Áruklódnak tekinthetjük ebből a szempontból következő gondolatmenetét. Miután megemlíti, hogy bizonyos ideálok Jézusnál "mindennapi demokratikus követeléssé" lettek, valamint az eretnekmozgalmak és a népi reformáció hasonló tendenciáit, így folytatja: "Nem nehéz észrevennünk azonban, hogy ezek a tendenciák, megfelelő történelmi átalakulások után, még Cromwell radikális követőinél, valamint a baloldali jakobinusoknál is jelentékeny szerepet játszottak, és bizonyos ideológiai kisugárzásaik ige messzire nyultak." Mielőtt még föltehetnének azonban azt a kérdést, hogy *milyen* messzire -- Lukács gyorsan hozzáteszi: "Az ilyen jellegű beállítottaságok gyakorlati hiábavalósága igazolja azt az éles politikai kritikát, amelyben Marx az utópizmus minden formáját részesítette."¹⁷ Ha Lukács elismerné hasonló utópisztikus vo-

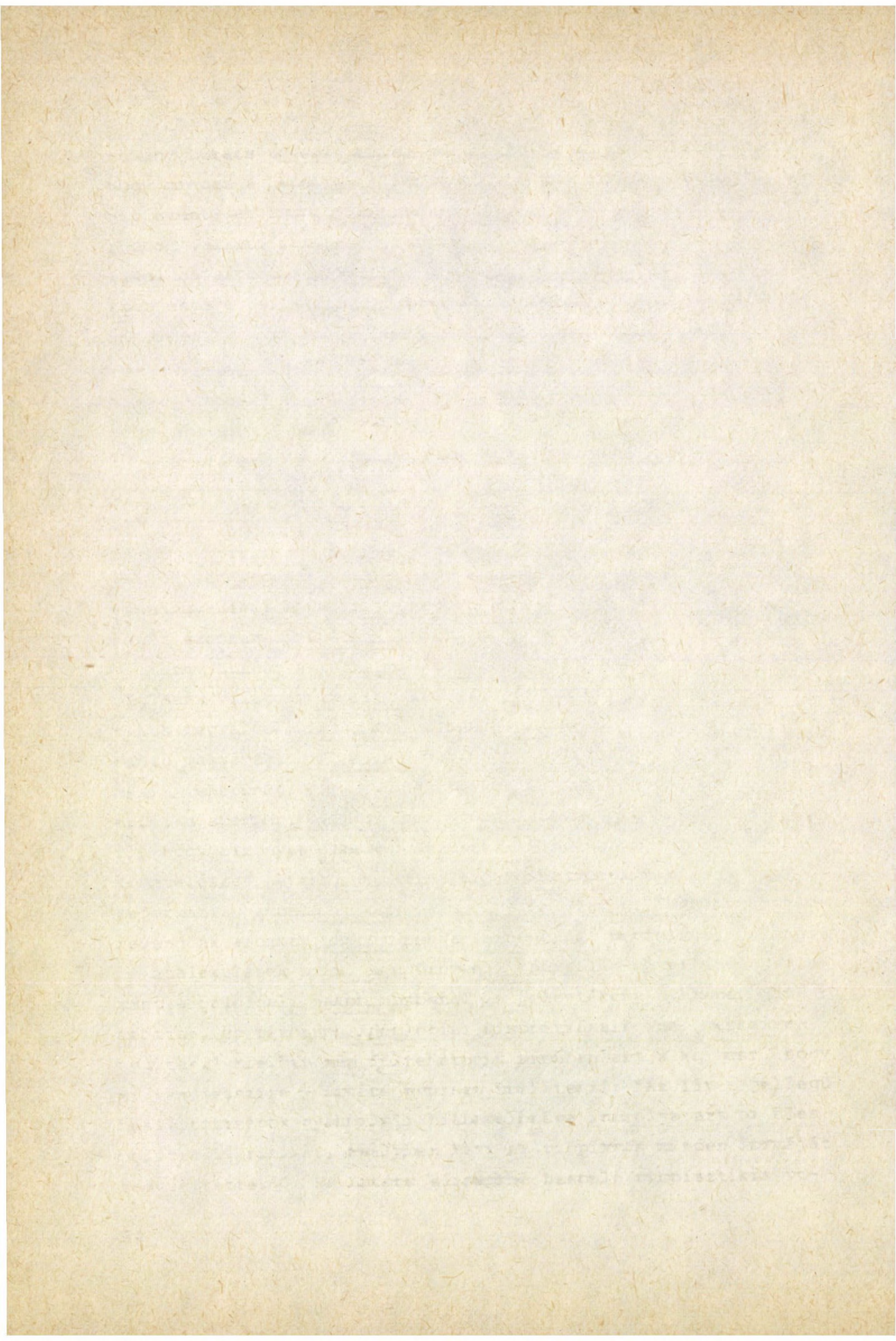
nások meglétét a művészetben és a filozófiában, el kellene ismernie azt is, hogy sem egyikük, sem másikuk nincs jelenleg abban a helyzetben, hogy a valóságot radikálisan átalakítsa. Annak idején, a *Történelem és osztálytudat* elemzéseiben még éppen erről volt szó, arról, hogy a marxista filozófia előbb a gyakorlat elméletévé, majd egyszerűen gyakorlati elméletté válhat. Holott a "tudomány" akkoriban sem igazolt semmiféle ilyen álláspontot, és Lukács ennek teljes mértékben tudatában is volt, amikor így írt: "Az opportunisták azáltal, hogy szétválasztották az elválaszthatatlant, elzárták maguk elől e megismerést, a cselekvő proletariátus önmegismerését. Ezért előharcosaik igazi kispolgári és szabadgondolkodói módon gunyolódhatnak azon a 'vallásos hiten', amely a bolsevizmus, a forradalmi marxizmus alapját képezi. Ez a vád saját tehetetlenségük bevallása. [...] Amit hitnek neveznek, amit a 'vallás' megjelöléssel akarnak lejáratni, nem több és nem kevesebb, mint a kapitalizmus bukásában való bizonyosság, a -- végső fokon -- győzedelmes proletárforradalom bizonyossága. Nem létezik 'anyagi' garancia e bizonyosság számára. [...] Az ugynevezett vallásos hit itt nem egyéb, mint az a módszertani bizonyosság, hogy függetlenül minden pillanatnyi vereségtől és visszaeséstől, a történelmi folyamat a mi tetteinkben, a mi tetteinken keresztül halad végig a maga útján."¹⁹

Lukács akkor tehát nyíltan és tudatosan vállalta a hitet: mert tudta egyfelől azt, hogy a hit nem föltétlenül tudomány- és tudásellenes vakhit, de másfelől azt is, hogy a hit csakugyan mindig tulmegy a tudáson, akkor is, ha belőle indul ki. De éppen annak a folyamatnak a során, amelyben hitének újabb és újabb kompromisszumokat kellett kötnie a valósággal, vált lehetetlenné számára, hogy ezt a hitet *mint* hitet, ne pedig mint "objektív tudást" vállalja. Ha 1919/23-ban még közvetlen kapcsolatot érezhetett korábbi, keresztény messianizmusa és akkori marxista messianizmusa között, a későbbiekben egyre inkább annak érezte kényszerét, hogy ezt a kapcsolatot lehető-

leg eltüntesse. Későbbi marxizmusa ezért szükségképpen a kereszténység olyan meghaladásaként jelent meg számára, amelyen belül a megszüntetés mozzanata dominál, a megőrzés pedig háttérbe szorul. Ha életművének egészében a helyzet talán mégis fordítva áll -- amit a magam részéről föltételezek és hiszek --, akkor végül őrá is igaznak bizonyult Marxnak épp általa oly kedvelt evangélium-parafrázisa: "Nem tudják ezt, de ezt cselekszik."

- 1 Ld. elsősorban Popperné Lukács Mária (Mici) visszaemlékezéseit. *Nagyvilág* 1975/10, 1561.sk.o., ill. *Kritika* 1985/6, 25.sk.o.
- 2 L, 147.o.
- 3 "Napló" 1910-11-ből, ld. CV, 451.o.
- 4 "Sören Kierkegaard és Regine Olsen", ld. IM, 294-295.o.
- 5 "Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete", IM, 703.o.
- 6 "Eszttétikai kultúra", IM, 428.o.
- 7 L, 440.o.
- 8 "Ariadne Naxosz szigetén", IM, 660.
- 9 Lukács J., "A vallás és az irracionálisizmus problémái Lukács György életművében". Ld. *Történelem, filozófia, vallásosság*. Budapest: Gondolat, 1979. 85.o.
- 10 "Új magyar líra", IM, 249.o.
- 11 D₂, II. köt., 156.o.
- 12 ES, II. köt., 720.sk., 723.sk.o.
- 13 I.m., 726.o.

- 14 Marx, *Gazdasági--filozófiai kéziratok*. Budapest: Kossuth,
1962. 83.o.
- 15 O, II.köt., 695.o.
- 16 I.m., 697-698.o.
- 17 O, III.köt., 238.o.
- 18 "Rosa Luxemburg, a marxista", ld. TO, 267-268.o.



A FIATAL LUKÁCS ÉS ÉRDEKLŐDÉSE AZ OROSZ KULTURA IRÁNT

A fiatal Lukács nézetei a 20. század első évtizedében a szellemi káosz, az értékvesztések légkörében, s új értékek gyötrődő keresése közben alakultak ki. Mindezek a mozzanatok jellemzőek voltak a századelő szellemi kulturájára általában, s Ausztria-Magyarországra különösen. A kultúra pusztulásának problémája a legkülönbözőbb irányzatok és áramlatok képviselőit foglalkoztatja. Lukács e téren nem képez kivételt, sőt ez nála alapvető témaként jelenik meg, s vezérmotivumként vonul végig egész életművén. A kultúra témája egész pályáján, ha életének különböző szakaszain eltérő értelmezést kap is, a középponti témák egyike marad.

A kapitalizmus világa a fiatal Lukács előtt olyan világgé válik, melyben minden abszolút mérték megsemmisül, minden emberek közötti kapcsolat, s az ember emberrel szembeni minden kötelessége semmivé válik. Mindez sajátosan tükröződött a nietzscheánus kulturkritikában, Nietzsche nevezetes "Isten halott" kitételében. A fiatal Lukács elveti a kapitalizmust mint az ökonomia társadalmát, melyben a kultúra a "gazdálkodás" befolyása alá kerül. A kulturát -- Lukács szerint -- meg kell szabadítani ettől a romlásba döntő befolyástól és csak így válik igazi értéké. Innen származik Lukács nevezetes kijelentése az évekből: "A politika csak eszköz, a kultúra a cél."

Ha a 19. század végi, 20. század eleji orosz irodalmat tekintjük, látjuk, hogy az hatalmas figyelmet szentel e problémának. *Ezért* nem véletlen az orosz irodalom iránt nyugaton hosszú időn át megnyilvánuló érdeklődés. Lukács, a nyugat-európai értelmiség sok képviselőjéhez hasonlóan, Oroszországnak különleges szerepet tulajdonít. Számukra az orosz kultúra, a

történelmi és nemzeti hagyományok okán, nem egyszerűen valami kiválót jelentett, hanem egyuttal valami a kapitalista nyugattal szöges ellentétben állót is. Lukács érdeklődik az orosz irodalom iránt, nagyra értékeli Turgenyevet és Goncsarovot is, de mindenekelőtt Tolsztojt és Dosztojevszkijt, különösen az utóbbit. Miközben a "tökéletes bűnösségből" kivezető utat az erkölcsiség szférájában próbálta megtalálni, Lukács elkerülhetetlenül az erkölcsi abszolútumot mint az ember normális létezésének feltételét kereső Dosztojevszkij és Tolsztoj életműve felé fordult. E keresés során arra a kérdésre igyekezett választ találni, hogy vajon mit lehetne a kapitalista társadalom "atomizációjának", a racionalizálásnak, a minden emberi viszony "formalizálásának" könyörtelen folyamatával szembeállítani, hogy mely szférában keressük azt, ami az emberi életnek értelmet ad, hogy hol nyerhetünk bizonyosságot afelől, hogy a létnek van értelme. Tolsztoj azt javasolja, éljünk minden mesterkedtség nélküli életformában; ez az, ami az ember számára nélkülözhetetlen. Dosztojevszkij hősei telve vannak emberszeretettel és az emberek iránti együttérzéssel, nála az embereket az igazi utra csak ez a mindent megértő és megbocsátó szeretet térítheti vissza. Dosztojevszkij úgy vélte, hogy a nyugat, amelyet mélyen tisztelt, mai fejlődésében eltávolodott attól az erkölcsi eszmétől, amely valamikor még áthatotta, s éppen ezért a valaha eleven nyugati kulturából már csak holt kövek maradtak. A nyugat most erkölcsi abszolútumokat keres, mivel elveszítette azokat. Dosztojevszkij szerint az abszolútumnak az a mértéke, hogy az ember mennyire kész érte bármiféle önfeláldozásra. Mind Tolsztoj, mind Dosztojevszkij számára az erkölcsi abszolútum mindent átfogó, kiterjed az ember egész életére.

Az erkölcs természetéről, az "európai" erkölcs lényegéről szóló elmékedéseiben Nietzsche is nemegyszer fordul Dosztojevszkijhez. Nietzsche számára a szeretetről szóló prédikáció teljesen idegen volt, azt a "kis", az "élettanilag elkorcsult"

ember erkölcsének tartotta. Megismerkedve Dosztojevszkij olyan műveivel, mint amilyen a "Megalázottak és megszorítottak", "Ördögök" stb., Nietzsche arra a meggyőződésre jut, hogy Dosztojevszkij olyan világban élt, ahol lehetséges még a kereszténység, ahol bármely pillanatban Krisztus születet. Nietzsche megpróbálja Dosztojevszkij művein keresztül megérteni a korai kereszténységet a maga szeretet és együttérzés páthoszával. Megérteni a "megalázottak és megszorítottak" lélektanát, mely egyttal a "kis ember" lélektanának megértését is jelenti, azét, aki Nietzsche szerint az európai emberiséget az elkorcsosultság jelenlegi állapotába juttatta. Miközben leírja a társadalmat, melyben Jézus mint az új erkölcs megalapítója fel lépett, Nietzsche a következőket mondja: "Milyen kár, hogy e társadalomnak nem volt Dosztojevszkije: valójában az egész történet [a kereszténység keletkezéséről van szó] a maga betegességével, megható mivoltával, az alantas kicsapongás és valami piszkosan vulgáris közepette létező szublimált különtség egyes vonásaival a leginkább az orosz regénybe illik.

Az evangélium világát Nietzsche összehasonlítja az orosz, értsd a dosztojevszkiji regény ábrázolta világgal. Csak sajnálhatjuk, írja a továbbiakban, hogy e világ közelében nem élt valamiféle Dosztojevszkij, hogy képekbe tudta volna önteni a fenségesnek, a betegesnek és a gyermekinek ezt a keverékét. Egyik töredékében Nietzsche ezt írja: "Jézus: Dosztojevszkij, orosz író volt az egyetlen, aki kiismerte Krisztust."

Az erkölcs romlása Nietzsche szerint az emberiséget a nihilizmus zsákutcájába juttatja. S ebből a kivezető utat az erkölccsel vívott "totális" harcban, minden hagyományos érték elutasításában, sőt nem csak elutasításában, de kihirdetésében, az emberiség állapota mindezen betegségtüneteinek: lelki betegségtüneteinek kihirdetésében látja. Mindenfajta abszolútum, eszmény, erkölcsi norma -- csalétek csupán a "gyengéknek" és a "jóknak".

Hogy milyen volt Nietzsche hatása, az közismert. A századelő magyar társadalmában a nietzscheánizmus bizonyos fokig el-

terjedt volt. A gondolat, hogy a kapitalizmus kultúraellenes, egyre nagyobb tért hódított. E hatás alól nem vonhatta ki magát Bartók Béla sem, akit szó szerint meghökkentett a polgári társadalom sok negatív jelensége. Rövid idő leforgása alatt Lukácsra is hatni kezdett a kapitalista kultúra nietscheánus bírálata. De az abszolút dolgok keresése közepette őt egyre inkább már nem Nietzsche, hanem ellenlábasa, Dosztojevszkij vonzotta. S Lukács hamarosan már a következőképpen teszi fel a kérdést: mit kell tenni Magyarországon ahhoz, hogy megjelenhessék benne Aljosa Karamazov, Szonja és Miskin herceg világa? Mint ismeretes, Lukácsnak szándékában állt könyvet írni, még a 10-es években, Dosztojevszkij életművéről, és e tervezett könyv egy része *A regény elmélete*. E könyv tervének egyik változatában Lukács a következő témákat említi: "Orosz misztika -- az orosz obszcina és Európa". Lukácsot ezekben az években még az a kérdés is foglalkoztatja, milyen sajátos értelmezést nyer az anarchizmus ideológiájában az etikai problematika azzal, hogy az egész multat tagadja. Ezekben az években innen is táplálkozik érdeklődése az orosz anarchizmus iránt. Dosztojevszkij olyasfajta állapotként értékelte a nihilizmust, melyben az ember elvesztette az élet értelmébe vetett hitét, mivelhogy elveszítette az erkölcsi abszolútumokat. Lukácsnál itt a kultúra folytonosságának mozzanata lép előtérbe. Már ezekben az években is igen nagy jelentőséget tulajdonít a folytonosság problémájának, a hagyományoknak, ezek kulturális megőrzésének, gazdagításának. Ezért jött létre ilyenfajta kettősség Lukács kulturafelfogásában. Egyrészt egyre növekvő erővel érvényesül a régi világ teljes tagadásának, a vele való, bármiféle kiutat mutató fogodzó nélküli teljes szakításnak a motívuma. Megfogalmazódott itt a tragédia egyfajta metafizikája, mely nyíltan elfordulást hirdetett a való élettől, s erkölcsi forradalomban reménykedett. Másrészt központi probléma maradt ugyanakkor a kultúra humanista tradíciójának *megőrzése*. De csak midőn Lukács elhagyja ezt az álláspontot, s bekapcsolódik a

kapitalizmus elleni tényleges harcba, válik nála a kultura folytonosságának problémája igazán megalapozottá és megoldottá. A forradalmi hagyományok Oroszországa Lukács számára különösen vonzóan mutatkozik. A századforduló magyar társadalma Lukácsnak elfogadhatatlan, s így azt időnként Oroszországgal állítja szembe. Hogy ezt megtehesse, Oblomov példájával él. Lukács szerint "nincs mélyebb ellentét, mint a magyar és az Oblomov nem-cselekvése [...] A magyar nem-cselekvő józan: tehát pontosan tudja, mit kellene tennie, és amit tennie kellene, az egészen az elérhető valóság színvonalán van. Oblomov tullát az elérhető valóságon, és egy utópikus valóság felé tekint". Nem foglalkozunk itt azzal, mennyire pontos ez a jellemzés, hogy megvan-e valóban e különbség. E példa nemcsak azt szemlélteti, hogy a fiatal Lukács ismerte Goncsarovot, az orosz irodalmat, hanem azt a nézőpontot is, amelyből Lukács ezt az irodalmat vizsgálta.

A fiatal Lukács nagy érdeklődését vivja ki Tolsztoj is. Külön szakaszt szentel neki *A regény elméletében*, s bár ez idő tájt még nem értékeli őt oly nagyra, mint Dosztojevszkijt, mégis, számára Tolsztoj mégsem csupán párját ritkító irodalmi jelenség, de a regény, a jelenkor eposza új formájának megteremtője is.

Ugyanezekben az években keletkezik Lukács, Szolovjov, a neves orosz filozófus válogatott műveiről írt recenziója. Az Olvasónak, a Tolsztoj és Dosztojevszkij műveivel történt megismerkedése után -- írja Lukács -- érdekes ismeretséget kötni egy Oroszországban ható vallásos-misztikus áramlattal is. Lukács elfogadja Szolovjov alapállását, az "európai" individualizmus elvetését, a vele szemben kifejtett ellenállást, mely az új emberről, az új világról kialakított eszményképére támaszkodik. Szolovjov azonban -- véli Lukács -- nem képes e programot megvalósítani. "Röviden szólva: abból fakad a csalódás, ami Szolovjovnál az európai olvasót elkerülhetetlenül éri" -- fejtí ki --, "hogy a Tolsztoj és Dosztojevszkij köl-

tői szemléletességének megfelelő, azt kiegészítő filozófiai, gondolati-látnoki szemléletességet várunk el tőle (ahogyan a német idealizmus metafizikai víziója áll a német klasszikusok és romantikusok költészete mellett), és alig kapunk egyebet, mint nemes és finom eklektikus keveréket az antik és a modern idealista filozófiákból." Itt ismét nem megyünk bele abba a kérdésbe, mennyire pontos Szolovjov munkáinak e jellemzése, csupán azt emeljük ki, hogy Lukács figyelme az "európai" individualizmus leküzdésének intellektuális kísérlete felé fordul.

Lukács a szóban forgó években nem volt az orosz kultúra kiváló ismerője, de érdekelték és mélyen megragadták őt azok az utkeresések, melyek a 19. századi és 20. század eleji orosz irodalmat olyannyira jellemezték. S ő tudta az orosz erkölcsfilozófiát másként is látni, mint Nietzsche. Akárcsak Tolsztoj és Dosztojevszkij, Lukács is az erkölcsi abszolútumot keresi, s azt nem tekintette -- miként a nietzscheánusok -- illúziónak és fikciónak. A nyugat erkölcsi zsákutcájának okát Lukács, az orosz erkölcsfilozófiához hasonlóan, az erkölcsi abszolútum megsemmisülésében látta. Ennek megfelelően a zsákutcából kivezető ut is csak egy lehet -- az erkölcsi abszolútumok abszolútoltába vetett hit ujjáélesztése.

1913-ban, az "Esztétikai kultúra" című munkájában Lukács a radikális változásokkal kapcsolatos minden reményét a "nagy kulturába" veti, éppen ez fogja majd, véli, előmozdítani az ember erkölcsi ujjászületését. Ez a kultúra szerepét, annak jelentőségét nyilvánvalóan felnagyító álláspont, igaz, egyre kisebb sullyal, de mindvégig megmarad Lukácsnál. Abban az időszakban pedig, melyben már a forradalmi mozgalom tevékeny részese, Lukács azt a nézetet teszi majd magáévá, hogy miután a proletariátus magához ragadta a hatalmat, a kultúra nyomban megkezdi az ember lényegének átalakítását, s őt saját emberi lényegéhez méltóvá teszi. A társadalmi, társadalmi-gazdasági fejlődés és a kultúra fejlődése közötti kapcsolat tehát itt felettébb rögzítettnek és közvetlennek látszik.

Szóljunk még Tolsztoj és Dosztojevszkij erkölcsfilozófiájának egy olyan mozzanatáról, mely esetleg vonzotta Lukácsot. Arra gondolok tudniillik, hogy e filozófiától a nacionalizmus teljességgel idegen volt. Tolsztojról ezt általánosan elismerik, Dosztojevszkijt azonban nemegyszer megpróbálták már mint a nyugattal ellentétben álló, őseredeti orosz lélek kifejezőjét elénk állítani. Dacára azonban az itt-ott fellelhető, ilyen értelmű kijelentéseinek, Dosztojevszkij életművének mélyebb intenciói összeegyeztethetetlenek a nacionalizmussal. Tolsztoj és Dosztojevszkij erkölcsi alapeszméjének lényege elvileg zárja ki a nacionalizmust. Hiszen mindketten arról beszélnek, hogy boldogságát az ember nem alapozhatja más emberek boldogtalanságára! Ezen erkölcsi alapeszme tartalma az önmegtagadás és az önfeláldozás. Az orosz nép "egész világot átfogó együttérző képessége" összekapcsolódik egy összembari egyesüléssel. Korábbi történetükben Európát és Oroszországot, véli Dosztojevszkij, épp ezen erkölcsi eszme egyesítette.

Nem akarom azt állítani, hogy Lukács valahol kifejezetten megállapította Tolsztoj és Dosztojevszkij erkölcsfilozófiájának e vonásait. De aligha volna elképzelhető, hogy Lukácsot, aki az orosz népben, Oroszországban valami a kapitalista nyugattal szembenállót törekedett látni, vonzották volna olyan nézetek, melyek Oroszországot nacionalista alapállásból közelítik meg. Tolsztoj és Dosztojevszkij életművének fő vonala tehát nemcsak Lukács abszolútum-keresésével, de tevékeny nacionalizmus-ellenességével is egybeesik. Közismert, mily erős volt a nacionalizmus hullámverése századunk elején, mily nacionalista mámor ragadta magával a magyar társadalmat az első világháború éveiben. Az abszolút erkölcsi értékek keresése azonban, csakugy, mint a humanista értékek megőrzésére irányuló törekvés, összeegyeztethetetlen a nacionalizmussal. Ha az emberi létezés feltételéül megkivántatik az erkölcsi abszolútum megléte, ugy a nacionalizmus azzal, hogy más népek, egész nemzetek alábecsülését hirdeti, összeegyeztethetetlen

az emberi létezés abszolút értékeivel. Ilyen a hangja Tolsztoj és Dosztojevszkij erkölcsfilozófiájának és mindannak, amit a kultúra humanisztikus lényegéről vallottak, s ez váltja ki a fiatal Lukács szimpátiáját, mivelhogy egybecseng azokkal a törekvésekkel, melyek alkotómunkájának irányt szabtak azokban az években.

Fordította: Áron László

LUKÁCS DOSZTOJEVSZKIJRŐL TERVEZETT MŰVÉNER HATÁS-
TÖRTÉNETÉHEZ

"Lukács és a mai kultúra" összefüggéseit keresve helyénvalóbb volna egy "Kinek nem kell és miért a Lukács György filozófiája?" című előadás. Én a saját kutatásaim alapján olyan témát tudtam erre az alkalomra választani, amely csupán külsőlegesen kapcsolódik a mai kulturához, egy olyan Lukács-mű hatás-történetének vizsgálatát, amely napjainkban jelent meg először nyomtatásban.¹

Lukács György Dosztojevszkijről tervezett, töredékben maradt monográfiája az a mű, amelyen Lukács 1914-ben kezdett dolgozni a világháborúra való elméleti reagálásként -- ennek kedvéért tette félre esztétikáját --, amelyből azonban csak a *Theorie des Romans* címen 1916-ban közreadott két első fejezet vált ismertté. Folytatásáról a következő években sem tett le egészen, gondolatilag ennek a problémaköre foglalkoztathatta a legintenzívebben, erről beszélhetett a legtöbbet 1915-16-os kényszerű budapesti tartózkodása idején a Vasárnapi Kör vitáin, ennek alapján kérhették fel a kör tagjai arra, hogy az általuk szervezett "akadémián", a Szellemi Tudományok Szabadiskoláján 1917 tavaszán az etikáról tartson előadásokat.

S hogy ezeken az előadásokon -- amelyekről írásos feljegyzés sajnos nem maradt fenn, legalábbis eddig nem került elő -- Dosztojevszkij műveit is elemezte, a tervezett könyv alapgondolatait is kifejtette, azt alátámasztja Tolnay Károly egyik levélbeli hivatkozása Lukács előadásaira. Tolnay ezt írja Fülep Lajosnak Badenből 1918. július 21-én: "Azt hiszem, hogy Lukács György tévedett, midőn etikáról szóló előadásai alkalmával példa gyanánt felemlítette Raskolnikowot és azt mondta, hogy a vén boszorkány meggyilkolása Raskolnikow jellemén

aluli cselekedet volt. (Az nem volt az, csak a Lisabetha Iwanownaé.) A két ellentétes tulajdonságu cselekedet ellensúlyozza egymást..."²

Mint ismeretes, *A regény elmélete* éppen ott marad abba, ahol rá kellene térni Dosztojevszkij műveinek a tárgyalására. Hogy itt mi következett volna, erre vonatkozólag bizonyos támpontokat nyerhetünk a most hozzáférhetővé váló feljegyzéseken kívül Lukács Paul Ernsthez írott korabeli leveleiből s néhány kisebb írásából a következő években, a Balázs- illetve Lesznai-kritikákból, ahol időnként felszínre jön az alapkoncepció néhány motívuma.³

Előadásomban azt szeretném megmutatni, hogy ennek a csak részben, csak virtuálisan elkészült lukácsi műnek az alap gondolatai, állításai, érvei és megfontolásai elevenen éltek, hatottak, visszhangot keltettek Lukács legközvetlenebb szellemi környezetében, jól felismerhetők és rekonstruálhatók a korai Lukács-kör, az un. Vasárnapi Kör tagjainak korabeli és későbbi kisebb-nagyobb írásaiban, elméleti megnyilatkozásaiban.

Kezdjük mindenekelőtt a Dosztojevszkij-könyv elkészült részével, *A regény elméletével*. Erre mint írott műre könnyebb volt reagálni. Ez a lukácsi mű történetfilozófiai-metafizikai hangütésével komoly kihívást jelentett a Lukács-kör filozófus tagjai számára, s az esztétikájában és más korabeli írásaiban Lukács által is képviselt közös filozófiai előfeltevéseik felülvizsgálatára, a német neokantiánizmus és a Zalai-féle rendszerélmélet alapelveinek, a módszertani pluralizmus követelményének korrigálására készítette őket.

A regény elmélete megsérti a szfératranszcendencia tilalmát, a kultúrszférák autonómiájának, függetlenségének tételét, azt a Vasárnapi Kör filozófiájában alapvető elvet, hogy nem lehet egyik kultúrszférát a másikból magyarázni, levezetni, illetve egymásra visszavezetni. Erre a jelenségre kellett a kör tagjainak reagálni. Ezt a reagálást Mannheim és Fogarasi példáján kívánom megmutatni.

A regény elméletének elfogadása metodikai alapelveik átértékelését kívánta meg. Mannheim ezt az átértékelést úgy hajtja végre, hogy azt mondja: a szférák hierarchiájában megengedhetetlen egy magasabb szférát egy alacsonyabb felől magyarázni, például a művészetet a szociológia vagy a pszichológia felől. Fenntartja tehát az antiredukcionista beállítottságot, de megengedhetőnek minősíti az alacsonyabb szféráknak a magasabbak felőli értelmezését. Mindig hamis magyarázat adódik abból, hangsúlyozza, ha a logikai tárgyak valamelyikét egy töle idegen magyarázatsor motivációs összefüggéseivel akarják megközelíteni. Ha például a pszichológia arra vállalkozik, hogy egy műalkotást az alkotó pszichikus folyamataiból magyarázzon meg, semmivel sem jut közelebb az érintett "esztétikai objektum" immanens jelentéstartalmához. Pszichológiai összefüggésekből csak pszichikus jelenségeket lehet magyarázni.⁴ Mannheim leszögezi, hogy a különböző diszciplínák különböző logikai tárgyai között hierarchia áll fenn, és az, amit a pszichológiáról mondott, minden olyan módszerre vonatkozik, amely ennek a hierarchiának egy magasabb fokán álló dolgot az alacsonyabb fokon állóból próbál tökéletesen megmagyarázni (tehát a kulturképződmények szociológiai magyarázatára, a kulturaszociológiára is).

Ez eddig a közös vasárnapi álláspont, itt jön azonban a lukácsi regényelmélet kiváltotta módosítás: "Egészen más azonban a helyzet annál az értelmezési eljárásnál, amelyik nem 'alulról fölfelé', hanem 'felülről lefelé' próbál magyarázni: ha például egy 'esztétikai tárgyat', egy művészi formát próbálunk metafizikai, történetfilozófiai összefüggésekből értelmezni" -- írja Mannheim.⁵ Ezt a törekvést, amely a hierarchiában alacsonyabban állót a magasabban álló felől próbálja magyarázni, a magyarázat "mélyebb fajtájának" nevezi. Az esztétika ill. a poétika immanens módszereivel feltárta a legfőbb művészi formákat, a tragédiát, eposzt, regényt stb. -- írja --, a stílus-történet leírta immanens fejlődésüket, "jelentésüket azonban,

azt a magasabb egységet, amelyből fakadnak, csak egy olyan diszciplína értheti meg, amely éppen azt a szellemet teszi tárgyává, amelynek szükségszerű formáiként ezek a műfajok megjelennek."⁶ Lukács nyomán a "csak metafizikailag leírható szellembe" helyezi minden alkotó ösztön voltaképpeni forrását, és a formák különbözőségeit e szellem történetileg változó végső orientációs pontjainak különbözőségéből tartja levezethetőnek.

A Regényelmélet erősségét Lukács azon készségében jelöli meg, amellyel azt ragadja meg, ami a leglényegesebb és legmélyebb egy művészi formában és a szellemben, amelyből szükségképpen fakadt. S hogy nem minden fenntartás nélkül módosította Lukács hatására ebbe a szellemtörténeti irányba az eredeti koncepciót, azt érezteti recenziójának ez a mondata: "A lukácsi értelmezés új dimenzióba hatoló mélysége még azt is magával ragadja, aki szkeptikus-pozitívista vagy kritikai beállítottságánál fogva nem hajlandó követni a metafizikai tendenciát."⁷

Fogarasi Béla is érezhetően Lukács regényelméletének kedvéért egészíti ki immanens interpretáció-elméletét a transzcendens interpretáció elméletével a szabadiskolán tartott előadásaiban és ennek német kiadásra előkészített, kéziratban maradt változatában.⁸ Először az immanens interpretáció módszereit tárgyalva említi Lukács munkáját "a modern interpretáció csúcsteljesítményei" között: "Riegl Rembrandt-elemzései, Vossler analízise 'A róka és a holló' című Lafontaine meséről, Gundolf 'Vonzások és választások'-ja, Lukács Don Quijotéja mind ennek a műalkotás tökéletes szervezettségéről kialakított, kimunkált, mélységgé érlelt felismerésnek a gyümölcsei."⁹ Az egész kategóriájának heurisztikus alkalmazása a konkrét egyedi elemzések normáit is tartalmazza szerinte, az interpretáció helyességének immanens biztosítékát az elemek ellentmondásmentes összeállításában, funkcionális nélkülözhetetlenségében jelöli meg és a meghatározott módon elrendezett részeiből maradéktalanul megmagyarázható egész felépítésében.

Fogarasi az egész Vasárnapi Kör közös álláspontját fogalmazza meg az immanens interpretáció elméletében, amikor leszögezi: "Az esztétikai jelentésegységek, azaz a művek zárt, autonóm, minden más tételezéstől függetlenül megálló jelentésalakzatok. Ez a műalkotás 'mikrokozmosz-jellege'. Mikrokozmosz, mivel kozmosz, mivel a műalkotást konstituáló formák szintén abszolút jelleget, belső tökéletességet, minden tételezhető lehetőség immanens beteljesülését nyújtják".¹⁰

Munkája második, a transzcendens interpretációval foglalkozó részében azonban túllép az immanens interpretáció keretein, megállapítja a transzcendens interpretáció lehetőségét, bár ennek létjogosultságát csak létezésével tudja megalapozni: van rá példa, tehát bizonyára szükség is van rá, ami egyébként mélysegesen ellentétes eredeti érvényességelméleti beállítottságával.

A rendszereket lehet egymásra vonatkoztatni, s ebből új jelentésösszefüggések adódhatnak, "magasabb rendű" összefüggések, amelyek az eredeti immanens jelentésből levezethetetlenek. A műalkotást mint immanens jelentésalakulatot lehet például különböző etikai, történetfilozófiai, metafizikai rendszerekre vonatkoztatni -- ennek elméleti alátámasztását Fogarasi Zalai rendszerelméletéből veszi, de Lukács kettős művészetfelfogásának lényegét ragadja meg vele: az egyes műalkotást lehet és kell tisztán esztétikailag értelmezni. Ám a művészet létezése, "faktuma" maga nem művészeti tény. Transzcendál vagy a metafizika vagy az etika vagy mindkét szféra felé -- írja. Mert minden szférát csak a másik felől lehet magyarázni.

Azonban e tendencia veszélyeit is látja. Felteszi a kérdést, nem fenyeget-e ez a felfogás az egyes érvényességi szférák nehezen elért autonómiájának felszámolásával. A megoldást abban jelöli meg, hogy a transzcendens interpretációnak az immanens jelentésegész minden részére végigvittnek és alkalmazhatónak kell lennie, úgy, hogy az egyszerű eredeti értelmét el ne veszítse. Éppen egy ilyen sikeres megoldásként hivatkozik

Lukács művére: "Hogy válhat... a transzcendens interpretáció döntő jelentőségűvé az immanens jelentés megértéséhez, ezt mutatták meg az elemzések Lukács György *Theorie des Romans* jában, ahol a történetfilozófiai jelentésmagyarázat és a tiszta esztétikai formainterpretáció szigorú megfelelésben világítja meg az egyes formáknak és műveknek mind általános sajátosságait, mind specifikus vonásait."¹¹

A Dosztojevszkij-könyv, a Regényelmélet hatástörténetéhez tartozik egy olyan, mindeddig feldolgozatlan munka is a magyar szellemtudományi iskola köréből, amelyre különösen szeretném felhívni a figyelmet: Fülep Lajos egykoru -- levónatban maradt -- írása: "A regény a XIX. században".¹² Ebben az esetben, mint a Fülep/Lukács irások viszányában általában, nem lehet egyszerűen hatásról beszélni, inkább egyfajta párhuzamosságról van szó. Az összevetést mégis indokolja a téma rokonsága, egyidejűsége, a feldolgozott, hivatkozott, kiemelt helyek megfelelése: a görög eposz és tragédia, a középkor, Dante, Don Quijote, Goethe, Stendhal, Flaubert, Tolsztoj, Dosztojevszkij. Bár közvetlen bizonyíték nincs rá, alaposan feltételezhető, hogy Fülep olvasta Lukács munkáját, hogy különlenyomatot kapott belőle. Gondoljunk csak arra, hogy magyar nyelvű kiadását hirdették a szabadiskola "Előadások a szellemi tudományok köréből" c. sorozatában. Fülep munkájával kapcsolatban, melynek a lukácsi Regényelmélettel való összehasonlító elemzése külön tanulmányt igényelne, itt csak néhány párhuzamosságra és jellegzetes különbségre szeretnék rávilágítani.

Fülep munkája feladatánál fogva -- hiszen lexikoncikknek készült -- sok más írásához hasonlóan tárgyyszerűsége, objektivitásra törekszik, leíró, informatív jellegű, tartózkodik a személyes értékszempontoktól, mégis felismerhető benne sajátos kérdésfeltevései -- mint az időbeliség és örökkévalóság kérdése a művészetben, a nemzeti küldetés az egyetemes kultúrán belül stb. S néhány, a Lukácséval rokon alap gondolata számmunkra a Dosztojevszkij-könyv összefüggésében különösen fontos:

az, hogy Dosztojevszkij hősei élik az evangéliumot, és az, hogy az orosz regényt úgy tárgyalja, mint a válságba került individualista nyugat-európai regény alternatíváját. Bár Fülep Lukácsal ellentétben Tolsztojt Dosztojevszkij után és talán fölébe is helyezi, Dosztojevszkij művészete az ő számára is meghatározó jelentőségű volt.¹³

A XIX. század irodalmával szembeállítva úgy jellemzi Fülep a megelőző korszakok irodalmát, hogy ezek csak közvetve fejezik ki az időt és a társadalmat, amelyben létrejöttek. A görög eposz és tragédia, a középkor epikája, Dante időn kívül áll, csak azt fejezi ki az időből, ami örökkévaló vonást lát benne. S csak abban, hogy mely vonást lát örökkévalónak, s hogyan formálja meg vízióját, nyilvánul meg a saját kora. Don Quijotét is történelmetlen szellemével és időnkivüliségevel jellemzi Fülep: ami benne pozitív, az az örökkévaló szimbólum, ami negatív, az "korrajz", kritika és főleg kontraszt.

A forma és a világnézet önkéntelenül jellemző a korra, ez a modern regényben is adott és elkerülhetetlen. Ehhez járul még a jelennek a maga teljességében való kifejezésére való törekvés. A jelen a modern regényben nemcsak külsőség, hanem olyan lényeg, mint a tragikus világnézet a görög tragédiában. A modern regény Fülep szerint mindig társadalmi, még akkor is, ha látszólag izolált, vagy un. kivételes és a társadalommal ellentétben álló egyénekről szól. A társadalom Rousseau-nál válik olyan problematikussá, amilyenek Stendhal és Flaubert, Balzac és Dosztojevszkij, Strindberg és Tolsztoj annak látják. Vele kezdődik az egyének és a társadalomnak nagy harca egymással, amelyről jóformán a XIX. század egész epikája szól. Flaubert művészetét a naturalizmushoz való viszonyában Cézanne és az impresszionizmus viszonyához hasonlítja, aki szintézisével megelőzte magát az impresszionizmust.¹⁴

Az orosz regény tárgyalása különleges, emelkedett hangsúlyt kap Fülep írásában. "Vele új nép, mely eddig semmi vagy igen kevés részt vett az európai kultúra sorsának irányításában,

lép a világirodalom eddig ismert jelentékeny tényezői közé, hogy köztük csakhamar vezető szerephez jusson.¹⁵ Itt kifejezésre jut a nemzeti elem művészi szerepének föllepi gondolata, mely szerint egy népnek előbb meg kell találnia önmagát, majd önmagával együtt a lényének megfelelő megnyilatkozási módot, ez vezethet az adekvát művészi forma tökéletes létrehozásához, amellyel az egyetemes kultúra részesévé válhat. Másfelől az európai, a nyugati népek irodalmával szembeállítva keresi az orosz irodalom jelentőségének lényegét, Lukácshoz hasonlóan. "Az orosz regény, mely megveti a l'art pour l'art elvét, mégsem téved az angol vagy a német regényéhez hasonló irányzatos-ság utjára, hogy azon akár zsánrszerűvé, akár politikai vagy társadalmi programszerűvé személyesedjék; mert bár az orosz regény hozzányul népének és korának minden jelentékenyebb kérdéséhez, ezeket a kérdéseket nem a maguk lokális és pillanatnyi, hanem egyetemes és transzcendens jelentőségében konkrétizálja."¹⁶

Az orosz regény jelentőségének lényegét megfogalmazva Fülöp saját -- az egész Vasárnapi Kör világnézetéhez bensőleg kapcsolódó -- szemléletének, művészet és életfelfogásának lényegét juttatja kifejezésre: "Hogy a vallás és a valláson keresztül minden egyéb életjelenség miként válhatik a művészet anyagává és hogy a vallás, mely éppugy az élet fölé emelkedést és distancia-teremtést jelent, mint a művészet, miként determinálhatja magának a művészetnek formáját, azt Dante óta az orosz regényben láthatjuk meg leginkább. Ez a nagy, a szentekéhez hasonló mélységesen komolyanvadás, de egyben felülemelkedés az élet dolgaival szemben, különbözteti meg élesen az orosz regényt a franciától, tudatosabban művészi és monumentális volta pedig a német és az angol regénytől."¹⁷

A következőkben azt kívánom megmutatni, hogy a Vasárnapi Kör tagjainál nemcsak a nyomtatásban megjelent lukácsi Regényelmélet, hanem az egész, töredékben maradt Dosztojevskij-monográfia alapkoncepciójának elemei felismerhetők.

A Dosztojevszkij-könyv világnézeti alapja egy sajátos, intézmény- és objektiváció-ellenes spiritualizmus. Hogy ennek a spiritualizmusnak antimilitarista irányultsága nemcsak Lukács utólagos visszavetítése *A regény elmélete* kései előszavában, hanem, hogy saját vonzaskörében akkor is érzékelhető és tudatos volt, ezt bizonyítja Káldor György visszaemlékezése, aki azt hangsúlyozza, hogy ez a spiritualizmus radikális szembe fordulást és tiltakozást jelentett számára a háboru örvénygő kollektívizmásával.¹⁸

A tervezett Lukács-monográfia elméleti alaptétele a lélek szubsztancialitásának gondolata, a lélekvalóság koncepciója. Ezt foglalta össze Lukács korabeli -- Paul Ernsthez írott -- leveleiben: "A képződmények hatalmas láthatólag egyre erősebb lesz... De ezt nem szabad elfogadnunk -- éppen ezt adta nekem a háboru élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk: a lelkünk, de még a lélek minden örök a priori objektivációja is... csak papírpénz, aminek értéke aranyra válthatóságától függ."¹⁹ Metafizikai realitással pedig csak a lélek rendelkezik -- hangsúlyozza egy másik levélben. "Azt hiszem, hogy nagyon sok konfliktus eltűnne, ha elérnénk ennek a szférának a levezetettekkel szembeni abszolút elsőbbségét."²⁰ Ezt a koncepciót fejti ki Lukács Balázs Béla és Lesznai Anna költészete kapcsán²¹ a kozmoszá szélesült lélek líráját üdvözölve verseikben, és ez ismerhető fel Balázs saját líraelméletében, "A lírai érzékenységről" a Szellemi Tudományok Szabadiskolájában tartott előadásában is. Ezt a spiritualista szemléletet Balázs előadásainak egyik -- az 1960-as évekbeli sajtó alá rendezéskor kicenzurázott (mert nem eléggé materialista), és a későbbi kiadásban sajnálatosan úgy maradt -- részletével szeretném érzékeltetni: "mert a lélek közvetlenül meg nem mutatkozhatik. Nincsenek hangjai, csak visszhangjai vannak. Nemcsak a lírának; hanem minden művészetnek feltétele s egyuttal szükségessége ebben a korrelatív dualításban rejlik, mely én és nem-én, szubjektum és objektum, lélek és ter-

mészet között van. A mennyországbeli lelkeknek, amelyek meztelenül magukat megmutathatják, nincsen szükségük lirára, természetből vett metaforákra, hogy megnyilatkozzanak. (Ezért volt Dante Paradiso-ja megoldhatatlan művészi feladat.) A misztikusnak nincsen szüksége a természet kerülő útjára, mert ő nem szóképekkel kifejezi, hanem valósággal kiszállatja magából lélekét. Ám a közönséges emberi léleknek nincsen közvetlenül látható fénye, csupán visszfénye van, melyet a megvilágított és megszínezett dolgokon láthatok és csupán a kivilágított természetből következtethetnek vissza a fényforrás erejére, sajátosságára és változásaira."²²

Dosztojevszkij jelentőségét Lukács ennek a lélekvalóságnak igazi valóságként való ábrázolásában látja, abban, hogy emberei distancia nélkül élnek lelkük lényegét. "Dosztojevszkij könyvei hozták meg nekünk a lélekvalóságnak, az élet bizonyos nivójának valóságként történeti elénkítését" -- írja Balázs "Hálalos fiatalság"-a kapcsán.²³ Lukács tervezett könyvében éppen azt a teoretikus feladatot kívánta megoldani, amelyet Dosztojevszkij művészileg megvalósított, ennek a lélekvalóságnak igazibb realitását kimutatni. Ez a gondolat bukkan fel Balázs "Dosztojevszkij évfordulóra" írott cikkében néhány év múltán: "A művészet létjogosultsága Dosztojevszkij óta éppen az, hogy nem esztétik magánügye, hanem hogy mélyebb és valóságosabb valóságot mutat az élet felszínén látható tényeknél és a tudományok igazságainál is."²⁴

A tervezett Dosztojevszkij-könyv következő fontos mozzanata, hogy ez a spiritualizmus nem csupán intézményellenes, nemcsak a társadalmi determináltság ignorálása, a világtól való elfordulás és visszahuzódás egy misztikus bensőségbe, a kozmoszá szélesített lélekbe. És nem is csak a maga-^e egyes lélek istenhez vezető útjának keresése a régi misztika értelmében, hanem a lélektől lélelig vezető utak keresése.

Lukács ezt így fejezte ki Dosztojevszkij kapcsán: a lélekvalóság egyetlen valóságként való tételezése az ember szociológiai beállításának radikális megfordítását is jelenti, a lé-

lekvalóság nivóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez kapcsolták.²⁵ "Éppen az a probléma, hogy megtaláljuk azokat az utakat, amelyek lélektől lélelig vezetnek" -- írta Paul Ernstnek.²⁶ "Dosztojevszkij hozta meg a mi időn számára áttörését a lelkeket bezáró határoknak"²⁷ -- ez a Dosztojevszkij-könyv másik alapgon-dolata, amely a Vasárnapi Kör egy kései, de nagyon fogékony tagjának, Sinkó Ervinnek a 20-as években írt Dosztojevszkij-esszéjében is visszhangzik: "Dosztojevszkij kereszténysége nem az ember utja Krisztushoz, hanem a magányos ember utja -- Krisztuson, az egyetlen uton keresztül -- a másik magányos em-berhez."²⁸

A lelkeket lezáró határok áttörése a Dosztojevszkij könyv harmadik centrális mozzanatára, az első és második etika, a nyugat-európai és az orosz etika szembeállítására utal. A dosztojevszkiji etika úgy szerepel ebben a koncepcióban, mint az individualizmusból fakadó problémákra talált megoldás, mint a magányosságtól, az izoláltságtól való megváltás a szolidaritásban, a testvériségben. Ez a koncepció megtalálható Fülep idézett, a XIX. századi regényről szóló írásában Tolsztoj és Dosztojevszkij összehasonlításában is.

Első pillanatra és felületes összehasonlításra sok rokon vonást fedezhetni fel Dosztojevszkij és a nagy orosz regény-írók sorában a legutolsó, Tolsztoj Leó között -- írja. "Mint Dosztojevszkijnél, úgy nála is elhatározó jelentőségűek a val-lási momentumok, az Evangélium, a könyörület, az alázat, és a szenvedés megváltó erejébe vetett hit; az együgyűek és az el-nyomottak iránt való szimpátia; a gyökeres emberi átalakulások izgató kérdésével való szünetlen foglalkozás".²⁹ Míg azonban Fülep szerint Dosztojevszkijnél minden momentum szükségszerű és jelentőségteljes, az un. bűn, a rossz, a gyilkosság már ma-ga is része a vallásos momentumnak, mellyel szervesen össze-függ Tolsztojnál mindaz, ami a megtérés pillanatát megelőzi, hiábavaló. Az ő hőse a szkepticizmus és nihilizmus korának

gyermeke, aki elindul, hogy a menekvést, az élet értelmét és a megváltást megtalálja. Mindaz, amit a társadalom és a kultúra nyújthat neki, kielégítetlenül hagyja, sőt végső romlással fenyegeti. Ezért nemcsak hogy nem hisz semmiben, de nem is akar semmit: elmerül a semmibe, az apátiába, magát megváltani képtelen, mert semminek, ami vele eddig történt, ami benne történik, értelmét nem tudja. A megváltás kívülről jön hozzá. Valahol, valamikor a nép egyszerű gyermekével találkozik, aki igénytelenül él, nélkülözések közepette, de nyugodt lélekkel, erős hittel, boldogan, és úgy is hal meg. Egész életbölcssége egy-két szóval kifejezhető: ne élj önmagadért, élj istenért stb. És a halálra szánt nihilista belép ebbe az új világba, s miután megértette az új világ igaz voltát a réginek hazug voltával szemben, mindent elkövet, hogy ezt elfelejtse, abban pedig meghonosodjék. Ez Fülep leírásában Tolsztoj regényeinek szellemi sémája, a nihilista intellektuell találkozása az eredendő romlatlanság, a sziv vallásának emberével, a muzsikkal és a találkozás következményei. A "Feltámadás" már apológiája a kialakult tolsztoji világnézetnek.

Fülep értékelése szerint Tolsztoj élet-problémája általános és kozmopolita, megoldása azonban tipikusan orosz. Mert míg Európa többi nemzete is átmegy hasonló szellemi krízisen, melynek folyamán a filozófiában, a tudományban és a művészetben egyaránt objektív igazságokért küzd, addig egyedül orosz földön történhet meg, hogy a mai ember a megoldást az evangéliumi életnek a társadalomban való radikális visszaállításában keresse.³⁰

A nyugat-európai és az orosz eszmének, kulturának és etikának ez a lukácsi Dosztojevszkij-könyvben centrális szembeállítás Fülep világnézetében is konstitutív jelentőségű. Ezt tanúsítja egy másik korabeli írása "Ami hiányzik a magyar irodalomból" címen. Ebben ezt írja: "A papíros-kulturájú és technikai kulturájú Európa évtizedek óta megrendülten és az újjászületés vágyával olvassa, amit orosz költők az orosz nép lelkeről mondanak, arról, hogy miként éli át újra és eleveníti

meg az evangéliumot ez a nép. A legnagyobb költő és az orosz nép legmélyebb ismerője, Dosztojevszkij hirdeti, hogy a szellemileg és erkölcsileg végképp megromlott Európát az orosz muzsik fogja megváltani, Istennek ez az új választott népe.³¹

Még a "Konzervatív és progresszív idealizmus" Társadalomtudományi Társaságbeli vitáján is, ahol a Lukács-kör tagjai a Kant-Fichte-féle *Würdigkeitsethik* álláspontjáról keresték a progresszív politika képviselőivel való egyetértés feltételeit, felmerült az első és a második etika kettősségének és viszonyának gondolata. Fogarasi emliti előadásában "a szeretet és testvériség igazi etikai, a kanti felelősségetikán is tulmenő, bár azt egyáltalán nem feleslegessé tevő" végcéljait.³²

Mennyire készítette elő a lukácsi dosztojevszkijánus etika a tervezett Dosztojevszkij-könyv gondolatvilága a Lukács-kör tagjainak 1918-19-es politikai fordulatát, ezt szeretném előadásom befejező részében megmutatni a lukácsi gondolatok kisugárzásán, visszhangján keresztül.

Balázs Bélának a 20-as évek elején "Dosztojevszkij-évfordulóra" írott cikke a dosztojevszkiji felelősségetika forradalmasító hatását írja le, nyilvánvalóan a lukácsi értelmezés és a közös forradalmi élmények alapján. "Ami ma Európában az eleven és cselekvő, szellemileg produktív és kezdeményező generációkban él, ami máma a modern európai ember pszichéjének nevezhető, az javarészt Dosztojevszkij lelkéből lelkedzett" -- írja cikkének elején.³³ Majd Dosztojevszkij műveinek kihatásáról szólva hangsúlyozza, hogy a következő generáció forradalmárai Oroszországban és egész Európában hitüket erősítő, harcaikat fűtő bibliának olvasták Dosztojevszkij műveit. Dosztojevszkij a forradalmi etika prófétája lett és maradt. Új és döntő etikai motívumot vitt bele az orosz forradalmárok hitébe, érzésvilágába, agitációjába. Hozzátehetjük, hogy a Lukács-kör tagjai számára is ez volt a politikai fordulat etikai motívuma. Ők is "Dosztojevszkijtól tanulták, hogy nem lehet abba belenyugodni, hogy magam 'tisztességesen' élek, mert felelős

vagyok minden körülöttem történő szörnyűségért, ha nem támadok fel ellene."³⁴

Tudjuk, hogy 1919-ben a szovjetházbeli vitákon Lukács és az "etikus kommunisták", Révai, Sinkó éjszakai beszélgetéseiben állandó téma és hivatkozási alap volt a főinkvizitor-jelenet a "Karamazov-testvérekből".³⁵ De hogy mit is mondhattak erről, ahhoz Sinkó egy későbbi, az emigrációban megjelent írásából kaphatunk néhány támpontot. Ivan Karamazov ugyanaz a keresztény szellem világában mint Prometheus a görög szellemében -- írja Sinkó.³⁶ Ivan Karamazov, a keresztény titán szintén az ember nevében nem hajlandó akceptálni Isten világát. Akceptálja, hogy van Isten, de nem akceptálja a világot, melyet ez az isten az emberi szenvedések tömegén keresztül, emberek véres könnyen árán ígér megváltani.

Ivan főinkvizitora azt mondja Krisztusnak: ha vannak, akik nem kiválasztottaid, akkor én sem akarok a kiválasztottaid között lenni. A főinkvizitor lehetett volna a kiválasztottak között és otthagya őket a többiekért.

Ezek a lukácsi dosztojevszkijánus etikának döntő elemei, az erkölcsi tisztaság, kiválasztottság privilégiumának feladása a többiekkel, a "bűnösökkel" való szolidaritás erkölcsi magasabb rendűsége kedvéért. S a "lélek feláldozásának" ehhez kapcsolódó, a Dosztojevszkij jegyzetekben is fontos szerepet játszó gondolatköre.

"A főinkvizitor hazudik, csal, gyilkol az emberekért, többet áldoz fel mint Krisztus -- ő a lelkét áldozza fel"³⁷ -- írja Sinkó.

A lélek feláldozásának a második etikához tartozó problémakörét Lukács a Dosztojevszkij-könyvön való munkálkodás idején az orosz terrorizmus témája kapcsán elemezte. Ebben fontos szerepet játszottak számára Borisz Szavinkov, Ropsin regényei. Ropsin regénye nagyon fontos volna az orosz terrorizmus pszichológiájához, amelyről Dosztojevszkijjal összefüggésben sokat akarok írni -- írta egyik levelében.³⁸ "Ebből engem elsősor-

ban a terrorizmus erkölcsi problémája érdekel³⁹ A probléma megfogalmazását a már idézett 1915. május 4-i levél tartalmazza: "Ropsinban nem körtünetet látok, hanem az első etika (a képződményekkel szembeni kötelezettségek) és a második etika (a lélekkel szembeni kötelezettségek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját. A rangsor... bonyolulttá válik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikai embernél, a forradalmárnál. Itt -- a lélek megmentéséhez -- éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen, reálpolitikussá válni és megsérteni az abszolút parancsot, ... a 'Ne ölj!' parancsát."⁴⁰

Valamelyest közelebb hozza, megeleveníti ezt a gondolat-kört, feloldja a Dosztojevszkij-jegyzetekbeli töredékes utalásokat a Ropsin-regények szereplőire Fogarasi Bélának egy nemrégiben előkerült, 1922-ből származó írása Ropsin két regényéről ("*Das fahle Ross*", "*Als wär'es nie gewesen*"), melyekre Lukács annyit hivatkozott, "A szociálforradalmárok világnézete" címen.⁴¹

Fogarasi az apokalipszisből vett mottóval magyarázza az első regény címét: "...És látám, és imé vala ott sárgaszínű ló, és aki rajta ül vala, annak neve vala halál, és a pokol követi vala azt". A könyv Georg naplója, egy terrorista csoport vezetőjéé, melyet a központ egy helyi kormányzó megölésével biz meg. Georg a párt megbízásából cselekszik, de nem hisz sem a párt "Föld és szabadság!" jelszavában, sem az egész harc értelmében. Tépelő ember a gyökértelen intellektuall minden belső meghasadságával és problémájával. Hiába keresi cselekedetei értelmét. Kétségek fogják el a terrorizmus hasznosságával, célravezetőségével kapcsolatban, s ezek keverednek a terror jogosságával kapcsolatos etikai-vallási fenntartásokkal. "Szabad-e ölni? E körül a kérdés körül forognak mindkét regény hőséne monológjai. Georg megöli a politikai ellenfelet, de hitetlenül. Andrej Bolotov, a másik, komolyabb regény... hőse azt mondja a rendőrfőnök elleni merénylet után: "Szerintem vagy mindig lehet ölni vagy sosem lehet ölni. Hol marad a tör-

vény? -- A pártprogramban? Marxnál? Engelsnél? Kantnál? De hát ennek semmi értelme... 'Bolotov az ölésben hirtelen csak az ölés tényét látja: mindegy, hogy ő öleti meg a rendőrfőnököt vagy az akasztatja fel őt.'⁴² A regények hősei regényhősökhöz illő konzekvenciát vonnak le ebből a világnézetből, az egyik öngyilkos lesz, a másik elfogatása után nem kér kegyelmet, megadással várja a halált.

Ropsinban Lukács egy régi konfliktus új megjelenési formáját látta, amellyel kapcsolatban már 1915-ben Hebbel Juditjára hivatkozott.⁴³ Lukács 1918-19-es írásai "A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" és a "Taktika és etika" voltaképpen a Dosztojevszkij-könyv terrorizmussal, forradalommal foglalkozó gondolatkörének felelevenítései, továbbgondolásai, egy addig csak teoretikusan elemzett attitűd gyakorlati felvállalásának alátámasztására. Ez az etika szolgált támaszul Lukács követőinek a forradalmi erőszak morális problémáinak feldolgozásában az önmegszüntető erőszak történetfilozófiai összefüggésébe illesztve.

Ezeknek a gondolatoknak a hatása jelentkezik Sinkó Ervin 1919-es írásaiban. "A burzsoázia" című cikkében a Kecskeméti Magyar Alföldben június 1-én például arról írt, hogy a proletáriátus feladata megharcolni a harcot a harctalanságért. És éppen abban van a nagyszerűsége a proletáriátus harcának, hogy önmaga legyőzésével, az erőszak visszataszító voltának tudatában hajtja végre. A rosszat és irtózatot viselni és tenni a rossz és irtózatot öntudatával -- ez a hősiesség, ez az, ami példátlanul teheti a proletáriátus mostani történelmi szerepét. "Ördögök leszünk, hogy megszabadítsuk a földet a pokoltól" -- írja egy másik cikkében.⁴⁴

A lukácsi etikai és történetfilozófiai koncepció hatását és a valósággal való konfrontálódását írja le Sinkó "Az ut" című, közvetlenül a kommün után írott és kéziratban hagyott művében. "A Szovjetházban volt egy szoba, ahol ötven-hatan éjjelenként együtt ültünk és a történetfilozófiai pillanat tel-

jes, felemelően tragikus és döntő valóságát a világ egy új, igazi korszakának, az új világnak eljövételét éreztük és előkészíteni akartuk... Én akkor még hittem, hogy a szellem utja az objektív valóságon vezet keresztül, hogy az osztályharcok történetén keresztül a proletariátus osztályharcában kezdetét veszi a szellem uralma, hittem, hogy a történelemben és nem a történelem ellenére van és valósul meg. Én akkor még hittem, hogy a dialektika törvényei szerint az intézményekben boszorkányos erő rejlik, hogy a kellő pillanatban önmagukat meg fogják szüntetni, hogy a proletariátusban a dialektika törvényei szerint az osztályönzés emberszeretetté, a gyűlölet önfeláldozó jósággá, az irigység lemondássá válik. -- A valóság azonban kikezdte, támadta, tagadta mindezt..."⁴⁵

Előadásomban azt kívántam megmutatni, mennyire létező és hatékony volt egy nem-létező, egy megíratlan lukácsi mű, a tervezett Dosztojevszkij-monográfia, Lukács közvetlen szellemi közegeben, hogyan befolyásolták a Vasárnapi Kör tagjainak szemléletét, motiválták döntéseit a könyv alapkoncepciójának főbb elemei.

¹ DNE

² Fülep Lajos hagyatéka, MTA Könyvtár, Kézirattár (Ms 4590/4).

³ Vö. "Balázs Béla, Trisztán hajóján", "Balázs Béla, Halálos fiatalság", "Lesznai Anna új versei", IM.

⁴ Mannheim Károly, "Die Theorie des Romans", *Logos* 1920. Vö. *A vasárnapi kör*, szerk. Karádi Éva és Vezér Erzsébet. Budapest, 1980. 324.o.

⁵ I.m., 325.o.

⁶ I.m., 326.o.

- 7 I.m., 327.o.
- 8 Fogarasi Béla, "Umrisse einer Theorie der Interpretation". MTA Könyvtár, Kézirattár (Ms 10262). Első része megjelent a *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis* c. kötetben (hrsg. v. Éva Karádi und Erzsébet Vezér. Frankfurt, 1985). A teljes szöveg megjelenik az Archivum Füzetek VII. kötetében, mely Fogarasi filozófiai írásaiból közöl válogatást.
- 9 Idézett kézirat, 15.o.
- 10 I.k., 23.o.
- 11 Sajnos itt, a *Theorie des Romans*ra hivatkozó résznél szakad félbe a kézirat, s talán nem véletlenül hiányzik éppen a történetfilozófiai és metafizikai aspektust tárgyalandó utolsó két oldal.
- 12 Fülep L., "A regény a XIX. században". MTA Könyvtár, Kézirattár (Ms 4555/18). Lexikon-cikknek íródott a Műveltség Könyvtára Alexander Bernát szerkesztette világirodalmi kötetéhez, de a háborus években levonatban maradt, nem jutott el a megjelenésig.
- 13 Ezt megint csak egy Tolnay-levéllel lehetne igazolni: "... hogy a 'Karamasoff fivérek' helyesen értettem meg ... ez nem az én érdemem, hanem elsősorban az Öné, Tanár Ur; mert úgy vélem, hogy a dostojevski-i világ megértéséhez egy különös lelki dispozíció elengedhetetlenül szükséges, és ezt a lelki hajlandóságot Tanár Ur készítette elő bennem. Az evangélium olvasása kapcsán értettem csak meg igazán Tanár Urnak azon megjegyzését, hogy 'Dostojevski alakjai átélik a bibliát'." Tolnay Károly levele Fülep Lajoshoz, 1918. szeptember 5. Fülep L. hagyatéka, MTA Könyvtár, Kézirattár (Ms 4590/6).
- 14 Fülep L., "A regény a XIX. században", 21.o.

- ¹⁵I.m., 39.o.
- ¹⁶I.m., 40.o.
- ¹⁷Uo.
- ¹⁸Káldor György nyilatkozata, ld. *Az új Könyvek könyve*, szerk. Kőhalmi Béla. Budapest: 1937. 174-175.o.
- ¹⁹Lukács György levele Paul Ernsthez, 1915. április 14. Ld. L, 591.o.
- ²⁰Lukács Gy. levele P. Ernsthez, 1915. május 4. Ld. L, 595.o.
- ²¹Vö. a 3.jegyzettel.
- ²²Balázs Béla hagyatéka, MTA Könyvtár, Kézirattár. Gépirat a *Diogenes* c. emigráns folyóirat számára. Ld. *Válogatott cikkek és tanulmányok*, szerkesztette K.Nagy Magda. Budapest: 1968. Vö. *Haldlos fiatalság*, szerk. Fehér Ferenc és Radnóti Sándor, Budapest: 1974.
- ²³IM, 684-685.o.
- ²⁴Balázs B., "Dosztojevszkij évfordulóra". *Válogatott cikkek és tanulmányok*. 103-104.o.
- ²⁵Vö. Lukács Gy., "Balázs Béla, Halálos fiatalság". IM, 684.o.
- ²⁶L, 595.o.
- ²⁷Lukács Gy., "Balázs Béla, Trisztán hajóján". IM, 649.o.
- ²⁸Sinkó Ervin, "Egzisztencia és látszat". *Korunk* 1927. Vö. *Szemben a bíróval*, válogatott tanulmányok, szerk. Sükösd Mihály, Budapest: 1977.
- ²⁹Fülep L., "A regény a XIX. században", 44.o.
- ³⁰Uo.
- ³¹Fülep L., "Ami hiányzik a magyar irodalomból". Ld. *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, szerk. Timár Árpád, Budapest: 1971. II.köt., 169-170.o.

- ³²Fogarasi B., "Konzervatív és progresszív idealizmus". Budapest: 1918. Vö. *A vasárnapi kör*, 258.o.
- ³³Balázs B., "A Dosztojevskij évfordulóra, 103.o.
- ³⁴I.m., 105-106.o.
- ³⁵Vö. Lengyel József, *Visegrádi utca*. Budapest: 1959.
- ³⁶Sinkó E., "A bolondság okossága avagy a haszontalan dolgok haszna. Karácsonyi meditáció". *Testvér* 1925/12, 326.o.
- ³⁷I.m., 357.o.
- ³⁸L, 586.o.
- ³⁹I.m., 590.o.
- ⁴⁰I.m., 595.o.
- ⁴¹Adalbert Fogarasi, "Die Weltanschauung der Sozialrevolutionäre". *Die Rote Fahne* (Berlin, 6. April) 1922. Vö. *Lukács, Mannheim und der Sonntagskreis*, 295-297.o.
- ⁴²Uo.
- ⁴³Vö. a 40. jegyzettel.
- ⁴⁴*Magyar Alföld* 1919. május 23.
- ⁴⁵Sinkó Ervin, "Az ut". Kézirat Sinkó Ervin hagyatékában (Zágráb).

A ZÁRÓJELBE TETT MÓDSZER

(Lukács György, "Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez")

Lukács korai, 1910-ben az Alexander Emlékkönyvbe írt tanulmányával foglalkozom. Két állításból indulok ki, melyeket igazolni igyekszem. Az egyik: Lukács e művében közel áll Dilthey új hermeneutikájához, illetve eljut ennek folytathatóságáig, vagyis arra a pontra, ahol Gadamer hermeneutikája kezdődhetne. A másik: az előzőből következik, hogy Lukács itt eljut az esztétika mint tudomány megalapozhatatlanságáig, de ez nem indítja arra, mint Gadamert, hogy az esztétikai tudatot föloldja a hermeneutikai univerzalizmusba, csupán arra, hogy a módszer kérdését, általában a metodologizmust zárójelbe tegye. A szokásos félreértéseket előzetesen elkerülve megjegyzem, hogy céloom csupán egy határpont jelzése volt Lukács fejlődésében, a *Megjegyzéseken* keresztül, semmiképpen sem Gadamer számonkérése Lukácson (vagy fordítva). Ha hiányosságokra vagy homályra mutatok rá a szövegben, akkor azok nem egy külső, másik szöveghez vagy szerzőhöz viszonyítva hiányok, hanem a saját magaszabta gondolati keretekhez képest. Ha fejtegetésem mélyebb intencióját előlegezhetem, akkor mindössze annyit fogok és próbálok mondani, amit nem lehet elegendő alkalommal: a művészetről való beszéd megalapozásakor (szándékosan nem használván most az esztétika szót) kár kísérletezni egy természettudományos értelemben vett elméleti rigorizmussal, mert ez a művészetről való beszéd teljes félreértésén alapul. Másfelől viszont a rigorizmus "feladásából" egyáltalán nem következik valami általában vett tudománytalanság...

A *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* kiválasztásának okairól: a fiatal Lukács egyik legvilágosabb, összefog-

laló, tömör művének tartom, olyan esszenciális problémakatalógusnak, amelyben nyitott kérdések és dilemmák formájában adva vannak későbbi esztétikáinak fő tendenciái, beleértve öregkori Esztétikáját is, amelynek szerves kapcsolata a fiatalokkal és a Heidelbergi kézirattal ma már történeti közhely. Ez a fejtegetés azonban a tanulmánynak nem az életművön belüli helyzetével foglalkozik, hanem a hermeneutika benne levő lehetőségével. Hogy mondanivalójának hermeneutikus nyitottságát láthassuk, ahhoz előzetesen szemügyre kell venni fogalomhasználatát. Először: köztudott, hogy Lukács fogalomhasználata egész pályáján nem mindig és nem mindenütt következetes, nem mindig definiál szabatosan vagy egyáltalán nem teszi ezt, ami tekinthető, ha nem a legjobb értelemben is, egyfajta módszerellenességnek vagy metodológia iránti közönynek: nem tartotta szükségesnek a tudományelméleti megalapozást, a fogalmi önreflexiót. Ennek következményeképpen először is a szövegben az irodalomtörténet fogalma voltaképpen esztétikát jelent, akkor is, ha számos helyen az irodalomtörténeti szintézis egyik alkotóelemének az esztétikát nevezi. Lukács nem az irodalomtörténet-írásról mint szaktudományról vagy akárcsak ágazati művészettudományról beszél, hanem olyan esztétikáról, amelynek középpontjában az irodalom áll. Az irodalomtörténet tehát paradigmatiszta művészettudomány. Másodszor: a kulturpszichológia konceptusáról. Ezen valójában egy-egy korszak teljes szellemi világát érti, amelynek megközelítése a szellemtudományok feladata; tartalmilag tehát szó sincs szakpszichológiáról, csakis a Dilthey értelmében vett lélektanról, azon belül is az élmény fogalmával, illetve a "korhangulat" szóval áll fenn összefüggés. A korhangulat fogalmát eléggé körülhatárolatlanul, a fejlődésfogalommal kapcsolatosan is használja: az irodalmi, a művészeti formák fejlődését korhangulat-változásokkal magyarázza, amelyek így a fejlődésfogalom alapjaivá lesznek. Előfeltevése szerint van egységes vagy legalábbis domináns korhangulat. A korhangulat-fejlődés mint fogalmi összefüggés viszont a világnézet itt használatos konceptusából származik. Lukács itt

egészen Dilthey szellemében a világnézetet élményként, olyan létérzékelésként fogja fel, amelynek a megértéstani következményeit nem vonja le. Ismeretes, hogy magának Diltheynek a világnézet-fogalma az élményen kívül a történetiséggel, a történeti tudattal kapcsolatos. Lukácsnál ez a hangsúly más összefüggésben van kiemelve: a szociologizált esztétikai tudatban. A világnézet--élmény--korhangulat--fejlődés--kulturpszichológia fogalomsorozatából végeredményben az írás születési idejének megfelelő szellemtörténeti fogalmi háló szövődik. Másfelől viszont csirájában tartalmaz olyan elemet is, amely egy lehetséges hermeneutikai univerzalizmus és dialogizmus felé nyit. Lukács ugyanis a műalkotást, a formát mint közvetlen élményközlést fogja fel, úgy mondhatnánk, hogy forma és hatás összefüggése, mely fejtegetésének centrumában áll, olyan ut, amely élménytől élményig vezet. Ez azt jelenti, hogy *ab ovo* interszubjektív aktus, melyből elvileg kibontható egy univerzális beszélgetés teóriája, amit a hermeneutika Gadamer féle átértelmezése és kitágítása hajtott végre. A fogalomhasználathoz még annyit tehetünk hozzá, hogy nemcsak az irodalomtörténet oldódik fel az esztétikában, nemcsak a világnézet az élményben, hanem a stílusfogalom is olykor szétválaszthatatlan a formafogalomtól. Ennek az utóbbi keveredésnek is tartalmi következményei vannak, mivel a stílust úgy határozza meg, mint "folytatható formát", tehát közösségi kultúra művészi eredményét, vezető formamegoldások összességét egy bizonyos történelmi-társadalmi korszakban, a formát viszont legalábbis a szöveg visszatérő helyein, egyéni élményközlésként definiálja, miközben ezt a formafelfogást a szöveg más, szintugy visszatérő helyein meghaladja: a formát szupraindividuális és szociológikusan rekonkretizálható kifejezésként határozza meg.

A fogalomhasználat bizonyosvázlatosan érintett problémái után a tanulmány gondolatmenetének lineáris rekonstrukcióját adjuk; az alábbiakban használt fogalmak tehát az említett és elemzett módon értendők. Lukács az irodalomtörténet szintézisét mint a kor fő szellemtudományos feladatát az esztétika és

a szociológia organikus egyesítésében látja megvalósíthatónak. Az esztétika: az állandók keresése a művészi jelenségekben, a szociológia a változások leírása és ezeknek magyarázata. Az egyik az értékekkel, illetve az értékeléssel foglalkozik, a másik az irodalmi jelenségek hatásával. Nem pusztá, mechanikus egyesítést kíván, hanem új összefüggések szerinti, új kombinációt. Ebből következően arra a kérdésre, hogy lehetséges-e endogám irodalomtörténet -- válasza nemleges, két megfontolásból. Az egyik: tisztán esztétikai módszertanra lenne szükség az endogám irodalomtörténethez, ez azonban a tárgy -- vagyis a műalkotások -- természete folytán lehetetlen, hiszen az heterogén élmények megformálása, megformált közlése. Ez volna az immanens tudományelméleti akadály. A másik megfontolás: a műalkotás, önnön heterogén eredetén túl, kulturális kontextusba illeszkedik, amennyire az meghatározza létét és szerkezetét, annyira maga is viszonthatározó jelentőségű a kontextusra nézve. Ha viszont a mű szociológiai történeti folyamatok következménye, illetve megfelelője, akkor megközelítése is szociológiai. A megoldás -- első szinten -- az volna az esztétika és a szociológia egyesítését illetően, ha kijelentenénk a formáról, mint Lukács teszi, hogy a forma az igazán szociális az irodalomban, illetve hogy legmélyebb alapjaiban világnézet. A forma, mondja, "élményen túl, technikán innen van", másrészt, mondja "az irodalom élményközlés, ennek utja a forma". Hogy miként egyeztethető össze az élményközlés és az élményen túli jelleg, nem tudható meg a szövegből, ám Lukács intenciója éppen ennek az összeegyeztethetetlenségnek a megállapítása. A forma tehát nem definiálatlan, hanem olyan "lelki aktivitás", amely az élményt mintegy objektiválja: "minden élmény bizonyos fokig már sub specie formae van átlve". A formát szociologikusnak kell tekinteni elsősorban a hatásban, amennyiben alkotó és befogadó társadalmilag meghatározott élményközösséget teremt meg, de szociologikusnak kell tekinteni az anyaghoz való viszonyában is. Ugyanakkor ott áll a

szövegben az is, hogy a forma a par excellence esztétikai kategória, amely ilyen értelemben időn kívüli, ez a definíció pedig -- mint maga a szerző kiemeli -- ellentmondásban áll történeti-szociológiai jellegével, magával a szociológiai megközelítéssel.

Lukács tehát a fogalmak egymásnak feszítésére, összeegyeztethetlenségükre összpontosít, mert szerinte bármiféle szintézis lehetősége előfeltételezi ezt az eljárást. Egyfelől az esztétika, másfelől a szociológia. Forma *versus* hatás, sőt magán a formán belül is szembenállás van: a forma mint élményközlés *versus* a forma mint szociologikum. Végül bevezeti gondolatmenetének első záradékánál az értékelés szempontját, amit az esztétika szükségszerűségének nevez: "Nem értékelt irodalom, értékeléstől független irodalom nem létezik és nem is képzelhető el." Hozzáteszi, hogy a történelmi vagyis szellemtudományok különválasztása a természettudománytól az értékelés kérdésén mulik, a szellemtudomány ilyen értelemben nem-quantitativ diszciplína. Az irodalomban nem választható el a ténymegállapítás az értékeléstől, méghozzá azért, mert Lukács a formát úgy tekinti, mint az élet értékelését, sőt közeleső, "Esztétikai kultúra" című dolgozatában -- akkori metaforikájának szellemében -- a forma az utolsó ítélet a dolgok felett. Másutt viszont, például a közgazdaságtanban, a ténymegállapítás megkülönböztethető az értékeléstől. (Zárójelbe tartozik, hogy a ténymegállapítás mint *ab ovo* értékelés hangsúlyozásában nyilván a korabeli pozitívizmus-kritikák is hatottak Lukácsra.) A szövegnek ebben a részében azonban Lukács még nem mond le az esztétika önálló módszertani megalapozásáról, hanem ragaszkodik a két tudományfajta rigorista, Windelband és Rickert féle megkülönböztetéséhez. A megalapozás lehetősége a híres megfogalmazás szerint ez: "A forma az igazán szociális az irodalomban", sőt mint említettük, más helyen ez: a forma a saját anyagához való viszonyában is szociologikus. A tételszerű megfogalmazást azonban maga Lukács veszi vissza, kellő bátorság-

gal, midőn a formát egyuttal időn kivülinek, illetve olyan disszociatív elemnek nevezi, amely elválaszt költőt és közön-séget. Lukács tehát nyitva hagyja azt, hogy a forma ugymond állandó volta és szociális-időbeli volta *miként* alkothatna egységet, hogy elvileg létrejöhetne az ilyen egység az eszté-tikai-szellemtudományi tudatban.

A következő részben az irodalomtörténeti szintézis három szempontját fejti ki. Az első szempont: hogy az életanyag és a forma kölcsönviszonyban áll egymással, ennyiben a forma az élet értékelése. A második szempont: a forma kétarcu (élmény-beli és szociologikus) volta, ebben a meghatározásban azonban, szemben a bevezető részben megadottal, Lukács az individuális jelleget hangsúlyozza, hivatkozván Georg Simmelre, aki a nagy művek szigetszerűségéről (Inselhaftigkeit) beszélt, sőt, né-mileg ellentmondva az eddigieknek, kijelenti, hogy a nagy mű "az egyéniség mély és különálló, senkihez sem hasonlítható megnyilvánulása". A harmadik szempont a szintézishez: a hatás fogalma, amit teljes mértékben a későbbi befogadasesztétikákat, részben pedig a gadameri hermeneutikát előlegezve szemlél. A hatás egyrészt a műalkotás szociológiai dimenziója, másrészt maga is esztétikai, mint ahogyan erre a hivatkozott Goethe--Schiller levelezés már rámutatott (ez a hivatkozás azután egész esztétikai pályáját végigkíséri). A hatás éppenséggel félreér-tésen, nem pedig adekvát megértésen keresztül érvényesül. Tud-juk, hogy a félreértés kategóriája a heidelbergi kéziratnak a központi fogalma. (Megható, hogy ebben az 1910-es írásban u-gyanugy emlékeztet a kategória eredeti szerzőjére, Popper Leó-
ra, mint a fiatalkori esztétikában, majd a fél évszázaddal kés-
őbbi nagy Esztétikában.) A hatás továbbá interpretáció-törté-
netet jelent, amit szembeállít az ellentétes követ-
lémmennyel, az immanens formatörténettel. E felfogás szerint a
őznapi be-
fogadás és a műelemző értelmezés elvileg nem különböznek, ebből
pedig az önálló metodika tagadása egyenesen következik. Gada-
mer bontotta ki ugyanezt a szempontot, oly módon, hogy a mű-

alkotás életét mint kasztszerűen és szakmailag el nem különíthető interpretációk demokratikus, sőt el nem idegenedett történetének tekinti, ezért oldja fel az esztétikai tudatot a kultúra teljes beszélgetési folyamatába, mindig is parciálisnak és problematikusnak tekintvén az elkülönült esztétikai reflexiót. Az univerzális beszélgetésben mintegy a beszélgetők--értelmezők között (és nem egyiküknél vagy másikuknál, kisajátított módon) fekszik az, amiről beszélgetnek; a dialogizmus-gondolat nyilvánvalóan a szubjektum--objektum viszony klasszikus hagyományának a meghaladását célozza. A megértés tehát nem egyik vagy másik szubjektum személyes viselkedésmódja, hanem "magának a jelenvaló létnek (Dasein) a létmódja", továbbá "aki a műalkotást tapasztalja, az ezt a tapasztalatot teljesen bevonja magába, s ez azt jelenti: bevonja önértelmezésének egészébe, melyben az jelent valamit a számára. Sőt úgy gondolom, hogy a megértés végrehajtása, mely ilyenképpen a műalkotás tapasztalatát is átfogja, minden historizmussal szemben fölényben van az esztétikai tapasztalat területén. Bár kézenfekvőnek látszik, hogy megkülönböztessük a műalkotás által létesített eredeti világösszefüggést és a műalkotás továbbélését az utókor világának megváltozott életviszonyai között. De tulajdonképpen hol válik szét a saját világ és az utókor világa?" Ugy véljük, Lukács már 1910-es írásában eljutott a küszöbére ennek, és amit 1960-ban Gadamer "a megértés valamennyi módjában -- következőképpen a tapasztalásában is közös"-nek nevez. Hogy e küszöbön innen maradt, az elsősorban a Dilthey-i élményfogalomhoz kötöttségben rejlik, ha most -- feltéve, de meg nem engedve -- csupán az immanens magyarázatot adjuk meg. A magyarázathoz tartozik még, hogy befogadás és forma, illetve alkotó és forma viszonyát nem kétirányúsítja, nem teszi kölcsönösen aktívá (ennyiben is inkább kötődik a klasszikus német filozófia tradíciójához), hanem a statikus tárgyhoz, illetve a megformált, tárgyasult élményhez való szubjektív viszonyulásnak fogja fel ezt a forma--befogadás összefüggést. Gadamer viszont a megértést is-

meretesen hatástörténetként fogja fel, amennyiben a hatás a forma létmódjához szervesen hozzátartozik. Ebből következik Gadamer-nél a tudomány bizonyos liberalizálása, nevezetesen az interpretáció-történetnek mint elkülönült, elidegenült hatás-történeti szektornak a feloldása és megszüntetése, amit két hires alaptételében így fogalmaz: "A szellemtudományoknak nincs önálló módszere", illetve "az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában".

Visszatérve a gondolatmenethez: a szintézis fenti három szempontjához járul még a fejlődés fogalma, amelynek szerkezete hegeli sémát követ: csirázás, felvirágzás és hervadás hármasságát; tartalmi értelemben azonban éppen antihegeliánus, hiszen kijelenti, hogy "a fejlődés nem metafizikai fogalom", tagadja, hogy a formák története egy idea fokozatos realizálódása volna. Ide csatlakozik még a stilus említett fogalma, amelyet Lukács az írás második részében egyre inkább előtérbe helyez, ismételten megkísérelve kikerülni a szubjektivizmust: a stilusvizsgálatot azért tartja döntő fontosságúnak, mert ez megismerhetőbb az individualitásnál. Itt érzékeljük és értjük meg, hogy a forma mint élmények közlésének az útja *per definitionem* nem szubjektív élménykifejezést jelent. Másfelől viszont a dialogizált megértés útjában áll, hogy Lukács a stilust (*mutatis mutandis* a formát) úgy fogja fel, mint ami ugyanannak a statikus oldala, aminek a dinamikus oldala a történeti-szociológiai mozgás. A forma, illetve a stilusfogalom nem egyik módja a lét-megértésnek itt, hanem tárgyiasult, ilyen értelemben monologikus, már nem interszubjektív tapasztalatként jelenik meg, és ez később esztétikai felfogásában egyértelműen a szubjektum-objektum egyirányú viszonylatává merevedik.

A *Megjegyzések* gondolatmenetének kissé iskolás nyomkövetését az indokolta, hogy Lukács az utolsó oldalakig mintha egy tudományág megalapozásának nehézségeit sorolva tenne kísérletet mindezek ellenére a megalapozására, illetve úgy tűnik, mintha ez lenne valódi törekvése. Írása végefelé azonban hir-

telen fordulatot vesz, és kiderül, hogy a katalogizált kérdések éles szembeállítására egymással nem a szintézis lehetőségének irányába, hanem az esztétika önálló megalapozhatatlanságának, tehát a módszer tagadásának irányába mutat. A fogalmi, elméleti nehézségek összefoglalásakor ugyanis az ismeretelméleti szkepszis hirtelen a korabeli intuicionalista "módszer-tan" apológiájává lesz, amellyel hangsúlyosan le is zárja dolgozatát. Ezt előlegezi már a szöveg egy korábbi helyén, mely az esztétikai törvényalkotás lehetetlenségéről szól: "konstrukciónk lényeges, elvi hiánya a régi maradt. Az tudniillik, hogy nem lévén képesek soha megteremteni egy fogalmainknak megfelelő valóságot, sohasem bírjuk tudományunk tényeit a kellő biztonsággal izolálni: mindig marad valami önkényes abban, hogy mit tekintünk az ő összefüggéseinek és mit véletlennek... és itt -- úgy látom -- egy végső, leküzdhetetlen nehézség elé került az irodalomtörténet (és vele minden történeti tudomány)". Az igazi fordulat azonban ebben a szövegrészben található: "A legtöbbször nagyon is elképzelhető két ellentétes szempont ugyanannak a jelenségnek a magyarázatánál: ha következetesen végiggondoljuk mindegyiket, és segítségével végrehajtunk minden lehetséges szintézist, eljutunk mindegyik igazi, relativ, a másik relativ igazságától korlátozott és annak relativ igazságát korlátozó jelentőségéhez. Így állanak -- azt hiszem -- egymáshoz az irodalomtörténeti szempontok különböző lehetőségei, és így állanak az általunk körvonalazott új, szintetikus szemponthoz. Az bekereteli őket, és így megvonja határaikat kifelé; ezek ellene szegülnek ennek a bekeretelésnek, illetve tulzásainak, megőrzik az egyes jelenségek magukban nyugvásának jogait, annak talán nagyon is fogalmi doktrinértségével szemben." Idáig tehát mindössze arról van szó, hogy a használt fogalmak egymásnak feszítését, a *coincidentia oppositorum* jegyében lehetségesnek és indokoltnak tekinti. A szöveg azonban így folytatódik: "De segítség csak a gyakorlatban van; tisztán elméletileg ma egy ilyen kérdés sem dönthető el, abból az okból

főleg, amiről már volt szó, hogy nagyon sok esetben nem tudhatjuk meg, hogy egy jelenségkomplexum megmagyarázásának eddigi eredménytelenségét tényismeretünk hiányossága vagy kérdésfeltevésünk ismeretelméleti bizonytalansága és pontatlansága okozta-e, vagy esetleg itt nyerhető ismereteink végső határához érkeztünk meg ott." Lukács ezen a ponton visszafordul az élmény szubjektívabb hangsúlyaihoz: "nincsen olyan irodalom, amely legszemélyesebb, legbensőbb élettartalmainkkal -- erősebb-gyengébb --, de elválaszthatatlan összefüggésben ne volna. Mert végső analizisében lelkiállapotainknak, ebből értékelünk, a művészi alkotásokból kiérezhető életenergiának a mi lényünk centrumára való hatásából és ezen kívül nincsen semmi igazi mértékünk, ami ezt az értékelésnek nevezett proceszszusát a lelki reakciónak megmozdíthatná és irányíthatná. Tehát amit formáknak nevezünk, az mind csak az ő [ti. az élmények -- B.P.] sematizálásuk, szimbolizálásuk, áttekintővé, használhatóvá és közölhetővé tett összefoglalásuk." Mindebből viszont egyenesen következik egy olyan intuicionalista módszertan, a műelemzés és műértelmezés olyan szubjektív élményfogalom alapuló felfogása, amely Dilthey-hez közelebb áll, mint Gadamerhez (utóbbi a dilthey-i élményfogalomnak annál inkább kemény kritikusa, mivel annak hermeneutikáját fejleszti tovább). Lukács tehát az irodalomtörténet szintézisének lehetőségére láttán, idézőjeles értelemben a következő módszert adja: "a művészi írás az igazán egzakt és tudományos itt, és nem a 'tudományos'; a legmélyebb, az igazi szubjektivitás (ami persze nem jelent léha hangulatoknak alávetettséget) vezet az igazán pozitív, az igazi használható törvényszerűségek [sic!] felé", mondatát egy Bergson-hivatkozással erősíti meg, majd így folytatja: "művészileg kell írni az irodalomról, tudományos okokból, pontosság okából, a közölhetőség, az ellenőrizhetőség kedvéért. Ebben nem az irodalomról való írás művészet volta következik és így a teljes szubjektivizmus. ...Itt van a nehézségek feloldásának útja. Minden sematizálásunk, minden

'tudományos' törekvésünk meddő maradt az irodalom elevenségével szemben... Csak tudatossá kellene tenni ezt a módszert, igazán módszerre; nem véletlen pillanatok véletlen sikerüléseire bízni mindent, kizárólag a Dilthey emlegette 'geniale Anschauung'-ra... A módszer az intuitív módszer lehetne csak." Végül még a részeknek az egészhez, az egésznek a részhez való viszonyáról, erről a sajátosan hermeneutikus kérdéscsoportról is beszél. Véleményünk szerint Lukács itt a megértés mint létmód gondolatát érinti meg, egészen más alapról, mint Gadamer később: Lukácsé ismeretelméleti alapozottságu intuicionalizmus, Gadameré Heideggernek abban a törekvésében gyökerezik, hogy az ismeretelméletet egyesítse az ontológiával. Lukács máig ható érvennyel, nagyon óvatosan fogalmaz: módszert csinálni az intuicióból, nem feladni az absztrakt teoretikus eredményeket, a fogalmi munkát. Sőt, a kettő szintézisét látja igazi szintézisnek, a kiinduló követelmény helyett, midőn így fejezi be irását: "Szintézist keresünk itt is, mind a kettőnek igazi elmélyítése által: intuiciót, mely azonban a legaprólékosabb gonddal megállapított tények és meghatározott fogalmak rendszereit hatja át és tölti meg azzal az egyetlen igazi étellel, igazi igazsággal, amelyet csak ő képes adni a dolgoknak."

A Lukács-tanulmány záró részéhez a következőket fűzhetjük hozzá, amelyek egyuttal saját zárókövetkeztetéseink is. Lukács az intuición módszertana kifejezéssel voltaképpen a módszertan zárójelbe tételéhez jut el, hiszen kiindulópontját megváltoztatva a szubjektív élménytapsztalatot teszi fundamentummá. Innen még messze van Gadamer metodologizmus-kritikája, amely többek között éppen a dilthey-i élmény-szubjektivizmus kritikáján alapul, ám Lukács zárógondolata az immanens esztétikai módszer kétségtelen tagadását tartalmazza, egészen odáig, hogy a művészet igazságának mint az élet igazságának a primátusáról beszél, és ehhez próbálja igazítani (csaknem beleolvasztani) a rá vonatkozó megismerés igazságát. Ennek gondolati párja

az *Igazság és módszer* híres fejezete, "A művészet igazságára vonatkozó kérdés visszanyerése" című, amelyből az alábbiakat idézzük: "Ugyanis itt magának az esztétikai tudatnak a fogalma válik kétségessé -- s vele együtt a művészet szempontja, melyhez tartozik. Az esztétikai viszonyulás egyáltalán megfelelő magatartás-e a műalkotással szemben? Vagy pedig az, amit 'esztétikai tudatnak' nevezünk, csupán absztrakció?... Mindenestre nem lehet kétségbe vonni, hogy a művészet történetében azok voltak a nagy korszakok, amikor az emberek minden esztétikai tudat és a mi 'művészet'-fogalmunk nélkül, olyan alakzatokkal vették körül magukat, melyeknek vallási vagy profán életfunkciója mindenki számára érthető volt, és senki sem akadt, akinek csupán esztétikai élvezetet nyújtottak volna. Egyáltalán, alkalmazható-e ezekre az esztétikai élmény fogalma anélkül, hogy ezzel elvonnánk valamit igazi létükből?... Az esztétikai tapasztalat fenomenológiai elemzése... arra tanít bennünket, hogy az esztétikai tapasztalat... valódi igazságnak tekinti, amit tapasztal. Ennek megfelelően az esztétikai tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy nem lehet a valóság valódibb tapasztalata révén ráébreszteni a valóságra."

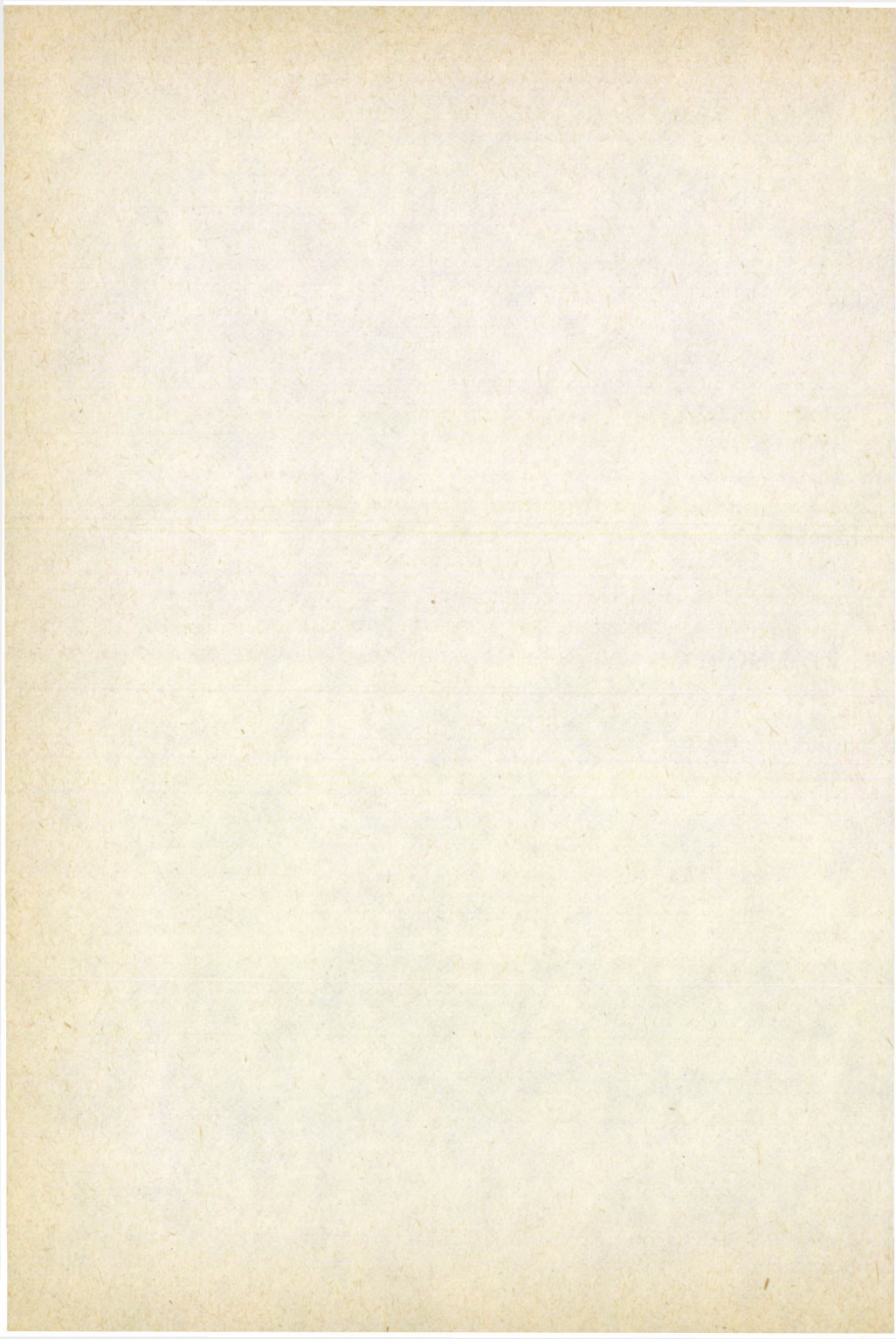
Lukács esetében az élet s a mű igazsága akkori kulturkritikai magatartásával kapcsolatos. Először Márkus György mutatta ki az "Esztétikai kultúra" című írásról szólva (*Magyar Filozófiai Szemle* 1974.), hogy az esztétikum, az élet esztétikailag megfogalmazott kérdései Lukácsnál ekkor életforma-kérdések, és hogy az esztétikát élesen kulturkritikai tudománynak fogta fel, ahonnan szükségképpen vezetett utja a radikális társadalom-kritikához. Ugyanakkor Lukács szemében -- éppen módszertani közönye miatt -- az esztétika önállóságának a létjogosultsága -- a fentiek ellenére -- soha nem kérdőjeleződött meg. Az esztétikum tehát számára is primér létérzékelés volt, csak ennek a teoretikus konzekvenciáit *nem* az egzisztenciál-bölcseleti illetve a hermeneutikus eljárás irányába fordította. Voltaképpen ő is, Gadamer is a létérzékelés szcientizálása és mintegy szakosítása ellen lépnek föl, ám egyikük, legalábbis a

kijelentések szintjén, mégsem érinti a szcienciát, a másik viszont a szcienciát átdefiniálja, illetékességi körét egy általános dialógusba oldja. Gadamer szerint az esztétikai metodologizmus éppen azért bírálható, mert maga is kifejez valami lényegeset a tudományos elidegenedés állapotából, abból, hogy az igazság létmegértő aktusa felbomlik szembenálló, parciális módszertanok túlekedésére, pozícióharcára. Lukácsnál tudományelméleti önreflexió alig mutatható ki (éppen ezért volt érdekes számunkra a szóban forgó mű, mely kifejezetten ilyen természetű kérdéseket jár körül), Gadamer viszont éppen a fokozott tudományelméleti önreflexió mentén jut el az önálló metodológia tagadásához. Gadamer továbbá azért is oldja föl az esztétikát a hermeneutikában (s hogy ez az eljárás hiánytalan vagy hibátlan-e, az továbbra is kérdéses, noha nem tartozik tárgyunkhoz), mert éppen tudósként tagadja az önálló esztétikai kérdések megoldhatóságát, hogy végül ezen kérdések relevanciáját is tagadja. Lukács ellenben megmarad az esztétika önállóságának feltételezésénél, mint egész pályája tanusítja, és ezen belül, mint láttuk, szünteti meg, illetve teszi zárójelbe az önállóságra vonatkozó tulajdonképpeni módszertant. Mindez azzal az elméleti következménnyel jár, hogy az intuitív módszer mélyén rejülő dialogikus, kétirányúan aktív mozzanat, a megértés mint a "tárgy" létmódja, hamarosan, a heidelbergi kéziratok után elméleti lehetőségként eltűnik. Ez az érintkezési pont, amely a *Megjegyzések* idézett zárógoncolatában a legmarkánsabb, figyelemre méltóan mutatja, hogy Lukács továbbfejlődésében nemcsak az eddig ismert, gazdag eszmei hatások érvényesültek, a középkori misztikától a klasszikus filozófiai tradíción át az orosz messianizmusig, hanem — néhány, egymáshoz közeleső mű erejéig — az akkori hermeneutika és annak jövőbeli esélye is szerepet játszott.

Egyetlen mozzanatot jelezni még, amely talán az összes többinél elevebbnek, aktuálisabbnak mutatja ezt a tanulmányt, illetve a benne lappangó esélyt, ez pedig az esztétikai kriti-

ka, a tulajdonképpeni műelemzés tudományosságának vagy tudománytalanságának az e tájon mostanában vehemens, hol korrekt, hol inkorrekt módon vitatott kérdése. Lukács zárófejtegetése a "művészi" elemzésmódról, mely azonban "nem művészet", más fogalmi dimenzióban, de a "Levél a kísérletről", vagyis *A lélek és a formák* alapgondolatához nyul vissza. Már ebben a nagyszerű írásban voltaképpen a metodologizmus zárójelbe tételével találkozhatunk. Az ott vázolt esszéisztikának a szándékos vagy szándék nélküli összetévesztése az "impresszionista, tudománytalan" kritikával, meg az "esztétizáló önkény"-nyel -- vakság, kicsinyes céhes fontoskodás, mélyebben pedig a "tudósság" álarcában fellépő tudomány-lefokozás, amely tökéletesen félreértelmezi a tudományosság valódi követelményeit. Ha meggondoljuk, akkor Gadamer egész főművét egyetlen, hatalmas műelemzésnek tekinthetjük: a léttapasztalás, a megértés művelétének; másfelől minden igaz műelemzés per definitionem hermeneutikus aktus, nem tudván más lenni. Ámde mondhatjuk-e a filozófiai hermeneutika vázlatának nevezett módszer-kritikai létezés-elemzést önkényesnek vagy tudománytalannak, ha valóban tudósként viselkedünk? Ilyen értelemben Lukács egész életműve is, mely *nem* a hermeneutika utvonalaán haladt tovább, hanem életkritikai, kulturkritikai, majd társadalom- és ideológiakritikai vonalon, s amelyben a megértés, illetve a tudomány liberalizálása nem bizonyult élő lehetőségnek, most Lukács életművében a kritikai, sőt forradalmi lét-tapasztalás bizonyult utnak, amely nemkülönben sajátos, ujkori megértésformának, életmű-esszének: kísérletnek tekinthető. Talán ő sem mondható önkényesnek az életmű (és nem az egyes részletek) mélyebb értelmében csupán azért, mert hű maradt az esszéhez mint gondolkodás-formához. Lukács számára az esztétikai beszéd sosem az esztétikáról, hanem az életről szólt, a művek igazságáról, amely nem "külön" igazság, ilyen értelemben ő is a művészi igazságra vonatkozó kérdés visszanyeréséért küzdött. Véleményünk szerint tehát a *Megjegyzések az irodalomtörténet*

elméletéhez azt mondja, hogy 1. endogám esztétika nem létezik, az esztétikai tudat önállósága több mint kétséges; 2. az esztétikai tapasztalat végső soron nem metodologizálható, mégis egyenrangú lehet a tudományos tapasztalással; 3. a metodologizmus tagadásából nem következik tudománytalanság vagy tudományellenesség, hanem a tudományosságnak a dialogikus felfogása, amit Gadamer jóval később lét-megértőnek, ezért tudomány előttinek nevez, midőn a merev metodologizmussal szemben az esztétikai tapasztalás létszerűségét hangsúlyozza. Nincs külön módszer itt, beszélgetés van, ám az elkülönült esztétika kétségbe vonása nem az esztétikai tapasztalás tudományos apparátusának, technikai-manuális háttérének, a szolid eljárások kritériumainak a tagadása. A művek történeti megértése, amelynek esztétikai lehetőségeit vizsgálta a tárgyalt Lukács-írás, és amely kitört az esztétikai módszer elidegenítő veszélyzónájából, nos ez a megértés a jelen életben létezőt jelenti: nem rekonstrukció, hanem integráció, nem utólagos viszonyulás valamely történeti hagyományhoz mint tárgyhoz, hanem egy dialogikus folyamat aktuális része. Így tehát maga a dialógus az igazság.



AZ IFJU LUKÁCS "NORMÁLIS EMBER"-FELFOGÁSA

(A lukácsi kultúra-koncepció egy különös fragmentumáról)

Bármit értsünk is *kulturán*, feltétlenül hozzátartozik a fogalom jelenséggöréhez az, miként vélekedünk az ember mentális világáról -- mit tartunk egészségesnek illetve patalogikusnak, mit tekintünk normálisnak és mit a normától pozitívan (azt meghaladó módon) eltérőnek, pl. zseniálisnak. S az is: hogyan függ össze a testi diszpozíció a szellemi, például művészi vagy tudományos teljesítménnyel.

Lukács György munkásságának nem volt ugyan centrális problémája az imént exponált kérdéscsokor, de érinteni azért érintette e kérdéseket, s az az írása, amely a *Reneissance* 1910-es évfolyamában látott napvilágot "Félnek az egészségtől" címmel, szerintünk az ifju Lukács emberszemléletét karakterisztikusan mutatja -- aforisztikusságában is.

Lukács a korabeli költői aggodalom említésével intonálja mondanivalóját. Eszerint az emberiség akkor, ha minden betegségtől mentessé válik, lendület nélküli, szárnyalásra képtelen, nyárspolgári lesz. Ezt a mentalitást komolyan véve, a z zsenialitást és a betegséget összefüggő jelenségekként diagnosztizálhatjuk, s a *normális ember* és a *nyárspolgár* közé egyenlőségjelet rakhatunk. Erre a meditációra Lukács a következőképpen reflektál: "Én azt hiszem: nem az egyes embernek (és őseinek) soha ki nem kutatható és így nem bizonyítható patológiáját kellene kutatni, hogy a zsenit meg tudjuk érteni, hanem azt a szociálpatologikus folyamatot, ami egy ilyen gondolatot egyáltalán lehetővé tett." E folyamat azért *szociálpatologikus* Lukács szerint, mert reprezentatív megnyilatkozása egy paradox (hamis) érvelésnek. A valóság az ugyanis, hogy

a zseniális embert kell normálisnak mondanunk, azt hangsúlyozva: minden, ami nem zseniális, nem csúcsponti -- dekadens. A *normális* szó etimológiáján tűnődve Lukács hangsúlyozza: a *normális* a *normából* ered, s jelentése nem az, mint amit ma rajta értenek. Nem az *általagost* jelenti, hanem *célt, ideált, csúcspontot*.

Filozófiatörténeti szemlét tartva Lukács kiemeli: *Szökratész*nél a normális ember bölcs és tökéletes; *Platontól Spinozán* át *Hegelig* minden valóban eminens gondolkodó a rossznak, a tökéletlennek mint extrémnek, rendhagyónak a magyarázatát kereste. Ma egészen más a helyzet: a hitvány természetes lett, a nagyság, a kiemelkedés patológus. Fordulat játszódott le tehát; s hogy e fordulatot az orvostudomány (s általában a természettudományok) támogatják, az Lukács véleménye szerint egy metodikai sajátosságból adódik. Abból, hogy a természettudományok művelői "részletmunkások" --, olyanok, akik a "nagy egységbe álmódokat" értetlen megdöbbenéssel bámulják. Az pedig, hogy írók és más művészek szintén csatlakoztak e fordulat hangoztatóinak táborához, kezdetben dac volt pusztán, jelenleg azonban mélyen átértzett nézet lett számukra -- még komoly és jó írók számára is (kesereg Lukács).

Igaz persze az is, hogy a zseniális mint normális megvalósításához roppant erőfeszítés szükségeltetik: emberfeletti elszántság. De ez az elszántság megajándékozhat annak mámorító tudatával: a közönséges, beteges földi élet feláldozásával -- kiváltságos pillanatokban -- mintegy meg lehet hosszabbítani a földi életet. A mai kor sajnos gyáva, szentimentális; a mai kor embere könnyen, olcsón akar mindent megszerezni. "És mert az emberi élet nagy normája számára nem tud a modern 'kultura' olcsó áruházakat és puha pamlagos kávéházakat teremteni, mert keservesen kell kiküzdeni minden lépést érte -- még az igazán komolyabbak is, akik igazán küzdenek, sajnálják magukat küzdelmük miatt" -- mondja Lukács. E meghatott és gyöngéd önsajnálattal bírja rá őket a "beteg vagyok" állítás hangoztatására -- s az emberi értékek tagadása világfelfogásának terjesztésére.

A mai kor emberének nem a "betegség" a legnagyobb betegsége, hanem a "patologikus magyarázatokat teremtő" szentimentális puhaság, önkényeztetés.

Lukács hangoztatja: "ha a betegségek kipusztulásával kipusztul talán az idegtulufeszültségekből eredt egypár finom megfigyelése és szubtilis jelzője egypár poétának, én azt sem vagyok kegyes megsiratni. A költészet (vallásról, filozófiáról nem is szólván) más volt és több volt ennél mindig: küzdelem a végső érdekekért."

Ugy gondoljuk, érdemes ezt az 1910-es Lukács-írást -- legalábbis bizonyos szempontból -- összevetni Cholnoky 1904-ből való "Egészség" című cikkével. Cholnoky olyan nézeteknek ad hangot, melyekkel szemben fontosnak érezte ellenvetéseit megfogalmazni Lukács. Cholnoky szerint az egészséges ember individualitásában is tömeg -- úgy konzerválja a világot, ahogyan az van; a fennállót becsüli, hátrafelé, s nem előre tekint; övé a világ, mert nem ő viszi előre a világot.

A gondolatnak ugyanis -- állítja Cholnoky -- ára van; s "a lázban égő agyvelő, a vonagló idegrendszer az, amely megteremti az új gondolatot. Az egyensúlytalan, eltolódott, beteg szervezet az, amely nem önmagának ökonomizál, hanem a világ számára termel." A lángelme szertelen, a lángelme szervezete abnormalis. A beteg embert tisztelnünk kell -- figyelmeztet Cholnoky. S ő épp azokat említi kivételekként -- beteg lelkű, de egészséges testű csodákként -- akikre Lukács nem mint kivételekre, hanem felfogását igazoló zsenikre hivatkozik: Mózes, Aiszkhüloszt, Michelangelót, Shakespeare-t és Goethét. Cholnoky egy másik írásában ("Az Ofélia-szanatórium"-ban) azon túl, hogy megismétli: a betegek, s nem az egészségesek viszik előre a világot; a megállás, a megöregedés, elégedettség, jólét, az egészség halála mindennek, ami új -- menekülésre alkalmas helyet akar felkináltatni a jövődő, teljesen egészséges társadalomból szabadulni óhajtóknak, akik önként keresve és vállalkozva a betegség áldásait, új Schopenhauerekké és Nietzschekké váltak.

Az egész kultúra számára döntő kérdés, hogy a zsenialitás a betegséggel vagy az egészséggel társul-e? S a *normális* *ideálisként* vagy *átlagosként* értelmezzük-e?

Az első kérdést tulságosan bonyolultnak találjuk ahhoz, hogy jelen alkalommal foglalkozzunk vele. A másodikra próbálnánk koncentrálni. Láttuk: e problémát illetően is ellentét van Lukács és Cholnoky között. Azt mondhatjuk, hogy a mindennapi szóhasználatnak megfelelő jelentést Cholnoky tulajdonítja a *normális*nak. Extrém jelentéssel Lukács ruházta fel e fogalmat -- s ezt nyíltan, szóhasználatának sajátosság kiemelve (tehát korrekt módon) tette meg. Észre kell vennünk ugyanakkor azt is, hogy Lukács maga is hajlamos ama bizonyos mindennapi értelmében használni a *normális* minősítést, akkor pl., amidőn a zsenialitást mint természetest (tehát elterjeszthetőt, általánossá válásra képest) aposztrofálja.

S számunkra most a legnagyobb dilemma ebből adódik. Válhatik-e természetessé a cél, az ideál, a csúcspont? Sok szempontból romantikusnak tetszik a betegségnek és a zsenialitásnak az a társítása, melyet Cholnoky favorizál, s melyet Lukács elutasít. Az sem látszik azonban -- legalábbis számunkra -- kevésbé romantikusnak, ahogyan Lukács a zsenialitás tömegessé levéséről ír.

Az a véleményünk: Lukács itt éppugy a realitástól függetlenedő, "autonóm" felfogást körvonalaz, mint ahogyan azt esztétikájában a *katarzisz* leírásával -- jellemzésével tette. Ott csak a katarzishoz eljutó műalkotás-befogadást tartja nemcsak az illető műhöz képest, hanem egyáltalán, az emberhez mérve igazán adekvátnak. Itt pedig csak a zsenialitás lesz az emberhez igazán méltó minőség.

Adódhatik azonban a következő kérdés: még ha igaz is, hogy az 1910-ben íródott Lukács-cikk a *kultúra* problémakörét érinti, s akkoriban többek által exponált fogalmakkal--összefüggésekkel él -- mi köze mindennek a *mai* kultúrához? Szeretnénk érzé-

keltetni: amit mi romantikus attitűdnek kategorizáltunk Lukácsnál, kimutatható más marxista szerzőknél, mostanában is. Sève 1969-ben megjelent *Marxizmus és személyiségelméletére* hivatkozhatunk a példa kedvéért.

Sève behatóan foglalkozik a személyiség "bővített ujratermelésével", azaz maximális kibontakozásával. Sève az egyének pszichikus képességeinek fejlődési lehetőségeit taglalva említi: patológikus eseteket nem számítva, az emberi agy pszichikus készségek kiépítésére való alkalmassága gyakorlatilag kiemertethetetlennek látszik, annak ellenére is, hogy a tanulás egyéni feltételeit az idegrendszeri típus vagy a jellembeli sajátosságok korlátozhatják.

Amit valamely egyén *csinál*, az Sève szerint egyrészt legmélyebben jellemzi őt, másrészt fejlődési tendenciájának kulcsa is. Ami a fejlődési tendenciát akadályozó momentumokat illeti, azok sokkal kevésbé *természetiek*, mint inkább *társadalmiak*. S mert társadalmiak, kedvezőtlen hatásukat társadalmi változtatásokkal lehetne orvosolni. Sève jellemzi a *pszichoszociális akadályokat*; ezeken ő olyan korlátozó tényezőket ért, melyeket mintegy a társadalom állít új képességek megszerzése elé -- azokat a társadalmi--gazdasági konstellációkat, iskolai, szervezeti viszonyokat, "amelyek egy tőkésországban objektíve megnehezítik, sőt lehetetlenné teszik egy gyermek, egy serdülő vagy egy felnőtt számára, hogy eredményesen befejezzen egy tanulmányi ciklust vagy emelje szakképzettségét." E típusú akadályok fontosságuk ellenére is véletlenszerűeknek mutatkozhatnak persze valamely személyiség szempontjából: nem határozzák meg a személyiség időfelhasználásának logikáját, nem függenek össze annak belső sajátosságaival. Nem elegendő tehát a személyiségfejlődés *külső* feltételeiről szólnunk: *belső dinamizmusát* is tanulmányoznunk kell. A tanulmányozáshoz pedig abból indulhatunk ki, hogy az időfelhasználás szerves összetételét döntő módon befolyásolja a *tanulás*, amely a személyiség pszichikus előrehaladását idézi elő.

Sève számára itt egy kulcsprobléma adódik; azzal a konvencióval kíván szembenézni: elfogadható és igazolható folyamat-e az individuuum *előrehaladási rátájának* süllyedő tendenciája? Az említett tendencia lényegét úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az ember amint öregszik, egyre kevésbé fejlődik: fejlődése egy ponton megáll, megcsontosodik, majd hanyatlani kezd. Ahhoz, hogy állást foglaljunk e konvenció érvényességét illetően, gondoljuk meg a tanulásra fordított időnek és a személyiség fejlődésének (előrehaladásának) az összefüggését. A gyermek esetében -- ugyanannyi tanulásra szánt időt feltételezve -- jóval nagyobb változást fog előidézni a tanulás mint egy felnőtténél, akinek személyiségstruktúráját, képességeit, ismereteit kevésbé tudjuk módosítani. Mindez normális és szükség-szerű.

Sève azt állítja: "eszünk ágában sincs tagadni az öregedési folyamatok biológiai realitását; ellenkezőleg, bizonyos, hogy a pszichobiológiai kutatások előrehaladásával egyre jobban megismerjük e folyamatok konzisztenciáját. A *biológista* tévedés azonban, itt is mint egyebütt, már abban a pillanatban kezdődik, amikor a biológiai előregedésben a *személyiség* előregedésének több-kevésbé közvetlen forrását vélik felmutatni, el-sikkasztva ily módon egy természeti szükségyszerűség leple alatt azoknak a társadalmi lényegű folyamatoknak az összességét, amelyek a pszichológiai öregedésben fejeződnek ki. Ez utóbbi folyamat ugyanis a valóságban oly kevésbé jelenti az esetek többségében a biológiai öregedést, hogy tömegesen figyelhető meg idő előtt elmeszesedett személyiségű fiatal egyéneknél, másrészt viszont alig tapasztalható sok olyan élemedett kora egyénnél, akiknek személyisége csodálatos módon képes marad arra, hogy újra meg újra növekedni kezdjen."

Sève tehát megkülönbözteti a *biológiai* öregedést és a *személyiség* előregedését. Az előbbit valóságosnak tartja, az utóbbinak ebből történő levezetését azonban mesterkéltnak magyarázatnak véli -- pontosabban olyannak, amely tapasztalati tényekkel

alátámasztható ugyan, ám lényegileg pontatlan interpretáció. E pontatlan értelmezés elterjedtsége mindazonáltal érthető. Annak a következménye, hogy a tőkés társadalom nem hajtja végre az oktatásnak, a szakképzésnek és a kultúra átadásának a demokratikus, szocialista reformját. Hiszen: "bármilyen gyakorlati intézkedésekre kényszerül is a tőkés társadalom, lényegéhez tartozik, hogy akadályozza az egyének zöménél a képességek végtelenül bővített ujratermelését" -- áruvá változtatva a munkaerőt, termelésének és ujratermelésének csak minimális értékét fizetve meg.

A vázolt probléma megoldása döntő társadalmi kérdés -- állítja Sève --, mivel a tanulásra való társadalmi készítés anomáliáiról van szó; s a személyiség-pszichológia feladata kikutatni "valamely adott társadalomban a személyiségek kibontakozását akadályozó korlátok közös eredetét és egyszeri pszichikus formáit, és felmutatni, amennyiben ez a pszichológiától függ, megszüntetésük feltételeit". Miként lehetséges az, hogy olyan -- tömegesen megfigyelhető -- egyének mellett, akik fejlődésükben visszamaradnak, s ez ellen nem óhajtanak tenni semmit, találhatók olyan individuumok is, akik igazán ki tudnak bontakozni, realizálva az ember nagyszerű lehetőségeit. Mit kellene tennünk vajon, hogy utóbbiak terjedjenek el, váljanak általánossá -- hogy tömegesen biztosíthassuk a személyiség maximális kibontakozását? (Szeretnénk emlékezetbe idézni, véleményünk szerint itt is a lukácsi dilemmával nézünk szembe -- a zsenialitásnak mint normálisnak a tételezésével, amely Sève-nél az egyedfejlődés paradoxonjainak a feloldásával válna megoldhatóvá.)

Sève azt állítja, hogy a személyiség dichotomizálása a kapitalizmus szükségszerű velejárója. S ha az egyének a termelőeszközöktől való elválasztása, az ember áruvá degradálása megszűnik -- mindezt a szocializmusra való áttérés fokozatosan meghozza majd -- a személyiségfejlődés normális kibontakozása utjából elhárulnak az eddigi akadályok.

Lukács azt hiszi: a zsenialitás tömegessé válhatik; Seve azt, hogy a képességek időkorlátok nélkül, végtelenül bővített módon ujratermelődhetnek majd, hiszen a pszichikus öregedés nem szükségszerű folyamata a személyiség fejlődésének.

Mindezen vélekedések olyan kérdéseket vetnek fel, melyek nálunk régebben általában egyértelműen optimista válaszokat kaptak: gondoljunk például arra a közegészségtani tankönyvre, amely hirdette -- a fertőző betegségek meg fognak szűnni a kommunizmusban... Vagy arra az állításra, amely szerint az elmebetegségek osztálytársadalmakhoz kötődnek... De felvetik -- s jelenleg ez az aktuális -- a tehetséggondozásnak, a felnőttek képzésének (esetleg átképzésének) a problémáit is.

Ugy véljük, az emberi természet reálisabb felfogása szükségeltetik ahhoz, hogy illuziók nélkül foglalkozhasson valamely társadalom a tehetségek kiválasztásának, fejlesztésének a programjával; s ne hitesse el magát: a pszichikus fejlődés *általános*, általában stagnálás és regresszió nélkül realizálódhat, s a zsenialitás egyetemessé lehet... Nem divatos érzület ugyan, mi mindenesetre úgy véljük: az *általános* képességekkel és ezek kifejlesztésével legalább annyit lenne jó foglalkozni, mint a kivételesekével.

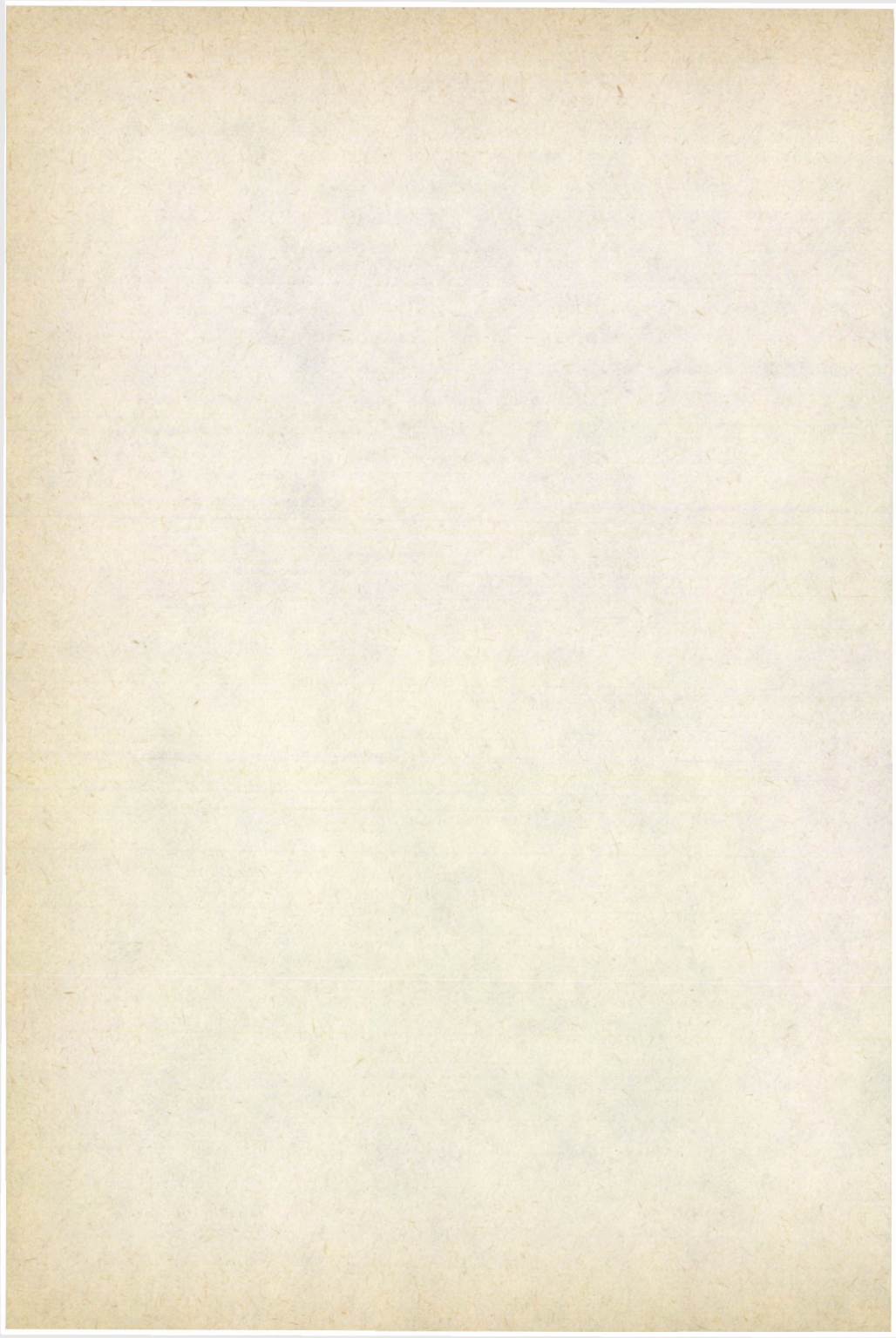
A filozófiát érdekli a jövő, s hiposztazálhat olyan emberkonceptiót, mely *majd egyszer* realitással bírhat. De ennek az emberkonceptiónak a hitelességét az emberiség fejlődésének és az egyedfejlődésnek a meglevő törvényszerűségei alapján garantálhatja bármely filozófiai rendszer.

Szerintünk utópisztikusnak minősíthető az írásunkban jelzett lukácsi koncepció, s utópisztikusságát nem oldja fel, nem szünteti meg továbbélése sem. És célszerűbb szóhasználatnak gondoljuk, ha a normálisat a *redlis általánosnak*, nem pedig az *ideálisnak* feleltetjük meg.

Bevalljuk azt is: nehezen tudjuk elképzelni a biológiai és a pszichikus fejlődésnek azt a függetlenségét, melyet Seve feltételez. Mi inkább úgy véljük: a biológiai öregedésnek tipi-

kusan meg kell jelennie a pszichikumban is. S jóllehet befolyásolja megjelenését a társas-társadalmi környezet (az éppen aktuális formáció, a gazdasági-szociális milió makro- és mikrostrukturái, ezek dinamikája), de nem zárhatja ki *ab ovo* egyetlen gazdasági-társadalmi alakulat sem. Megkockáztatjuk: az ember *emberi természetéből* fakad az a biológiai-pszichikus összehangoltság, amely az öregedésnek a folyamatában is megmutatkozik. S a kivételek nem elsősorban társadalom-, hanem egyed-specifikus kivételek.

Az ember változó, megújuló lény. Olyan, aki azért magával viszi folytonos megújulásában is önnön állandóságát, azonosságát. S nem *csak fejlődik*, hanem *viessafejlődik* is.



LUKÁCS GYÖRGY HEGEL-KÉPÉRŐL

"Minden időnek más görögök kelleneek".
"... azt, ami Hegel gondolkodásában
gyümölcsöző, a jelen számára is élő
szellemi erőként mentjük át."*

Lukács első ifjúkori aforisztikus megjegyzését azzal a szándékkal idéztem mottóként, hogy mondanivalóm két aspektusára hívjam fel a figyelmet. Természetesen jelképesen, hiszen nem a görögökről, de még nem is Lukácsnak a görögsegről alkotott nézeteiről akarok szólni.

Az egyik szempont az utókornak a Hegelhez való viszonya: a nagy német bölcselőről minden kor és minden filozófus kialakítja a maga képét. Lukácsot parafrázálva: minden időnek más Hegel kell.

A másik aspektus -- amely ezt a kijelentést némileg variálja, árnyalja s egyben keresztezi --, Lukács életművének rendkívül ellentmondásos tagoltsága. Ezt az életművet gyakran egymással ellentétes törekvések színesítik. 1967-ben ő maga "fejlődési tendenciáinak" "dualizmusáról" beszél. 1969-ben *A Lélek és a formák* c. műve kapcsán, de egész életére vonatkoztatva alapítja meg: "Mint fejlődésem folyamán többször megtörtént, együtt, egymás mellett működtek bennem egymást alapjában kizáró gondolati irányzatok."¹ Ám az ellentétes tendenciák nemcsak színesítik, hanem bonyolítják is a gondolkodó szellemi arculatát. Lukács viszont ebben pozitívumot is lát: "A zavarosság azonban nem mindig káosz. Vannak tendenciák, melyek a belső ellentmondásokat olykor időlegesen erősíthetik ugyan, de végső fokon mégis az ellentmondások kiérlelő tisztázása irányában hatnak."² Így aztán nyilvánvaló -- a görög analógiát ismét pa-

rafrázálva --, hogy minden kor Lukács Györgyének más Hegel kellett.³ Ez a két megállapítás (minden időnek más Hegel kell -- minden kor Lukács Györgyének más Hegel kellett) a kerete annak a kötődésnek, amely Lukácsot a hegeli örökséghez fűzi.

Maga Lukács 1946-ban világnézeti szempontból a következőképpen periodizálja életét: "... az én 'életművemben' volt egy *szubjektív idealista*, egy *objektív idealista* korszak, volt kísérllet a *marxizmus elsajdításra*, mégpedig filozófiailag tökéletlen eszközökkel és van végül egy *marxista korszak*."⁴

De Lukács esetében a marxizmushoz való eljutás göröngyös utja nem jelenti ennek az utnak a lezárását. Ellenkezőleg: marxistának lenni annyi, hogy a világhoz állandóan mint feladathoz viszonyulunk. A gondolkodó ember keresi korának tendenciáit, ellentmondásait, ezeket problémaként tudatosítja, s kutatja a megoldási módokat. Így lesz saját kora feladattá számára -- tennivalók gyűjteményévé. Eközben önmagával is ellentmondásokba keveredhet, tévedhet, hibázhat -- a lényeges azonban az élet, a gondolkodás és a cselekvés fő irányultsága.

Ez az értékelési--önértékelési "minta" Lukács állandó önreflexiójának és önkritikájának "vezérfonala". Ma is tanulságos gondolkodói és emberi igényessége nyilatkozik meg az alábbi megjegyzésben: "Jogunk-e, sőt kötelességünk-e megtagadni azt a multat, amelynek helytelenségéről az események fejlődése és gondolataink magasabbra növelése meggyőzött?... Valamint megtagadni: mit jelent? Azt, hogy gondolataink, cselekvéseink régebbi fő irányát, melyet multunk egy bizonyos szakaszában jóhiszeműen, teljes meggyőződéssel követtünk, az események súlya, saját fejlődésünk, növekvő belátásunk következtében helytelennek, sőt veszélyesnek ismerjük fel."⁵

Ez a mentalitás eleve értelmetlenné teszi azt a kérdést, hogy "melyik az igazi Lukács?" Hogy ez a kérdés hamis, mert történelmietlen, tudniillik kiszakítja Lukács életpályáját a kor- és a "szellemtörténet" változásaiból, fordulataiból, ez nyilvánvaló.⁶ Nem csupán az "önéletrajznak", hanem az "életműnek" az igazi kérdése az, amit ő maga így tesz fel: "... egy

adott fejlődés keretei között miként talál egy ember önmagára vagy véti el önmagát." ⁷ Ebben a kérdésben benne van a világhoz való viszonyt gondolatilag és cselekvően egyszerre konstituáló, ezt folyton korrigáló attitűd. Olyan értékrendet tétel ezzel Lukács, amely -- az ő szavaival élve -- a partikularitástól a nembeliséghez való emelkedés mércéjét állítja fel. A fent idézett világnézeti tagolást, a filozófus megméretésének normáját így tágitja szélesebb horizontu értékelési keretté. Ebben az értékrendben pedig a klasszikus német kulturának a teljes emberi életre irányultságát is kamatoztatja. S ez az attitűd az, amely a Hegelhez való viszony titkának megfejtéséhez közelíthet bennünket.

A Lukács-recepciónak mostohán kezelt része Hegelhez való kötődése. A lukácsi életmű számos ellentmondása és irányultsága sem érthető meg e viszony tisztázása nélkül, amelyről itt és most csupán vázlatos és töredékes kép felrajzolását kísérelhetem meg. Lukács teljes Hegel-képének rekonstrukciója majdnem az egész életmű feldolgozását igényelné. Ezért két művet választottam ki: a *Történelem és osztálytudat* és *A fiatal Hegel* című műveket. E választást az is indokolja, hogy mindkét alkotás a hegeli dialektikának marxi szemüvegén át történő recepciója, miként ezen írások alcime is utal erre. (*A Történelem és osztálytudat* alcime: "Tanulmányok a marxista dialektikáról", *A fiatal Hegel* c. könyvnek pedig "A dialektika és az ökonómia összefüggéséről".) Az első inkább kísérlet a marxizmus elsajátítására, úgy, ahogy 1969-ben Lukács minősíti: "marxista fejlődésem kezdete szakasza". A második a már lezajlott marxista fordulat fontos dokumentuma.

Ha most Lukács saját világnézeti periodizálásából indulnánk ki, akkor a Hegelhez való viszony kérdése a szubjektív idealizmusból az objektív idealizmusba való átmenet korszakánál kezdődne. Idézzük fel ennek az átmenetnek néhány állomását! Lukács 1965-ben írja, hogy korai munkái közül a legfontosabb *A regény elmélete*, "...mert a szerző itt már eljutott

Kanttól Hegelig.⁸ Ezt a világnézeti distanciát, a német filozófián belüli eltolódást jelzi már 1911-ben a lukácsi gondolatvilágban az "immanens" és a "transzcendens" kritika megkülönböztetése, amelyet az Ernst Bloch-hal váltott levelekben találunk.⁹

De ez a világnézeti váltás nagyon elvontan minősíti Lukács Hegelhez fordulását. A további eligazodásban segít bennünket az a tény, hogy Lukácsnak a klasszikus német filozófiához való fordulása már a 10-es évektől nem ezoterikus filozófiai probléma, hanem a fennálló átalakításának törekvéséhez kapcsolódik. A kiindulópont és a legfőbb motívum "a romantikus antikapitalista lázongás a fennálló rendszer alapjai ellen". A fennálló kritikájának első filozófiai alakját az etikában találtam meg. Ehhez Kant és Fichte ("a jelen a tökéletes bűnösség korszaka") nyújtott támpontot. Még inkább Kierkegaard, aki -- különösen Hegel-kritikája révén -- Hegel felé fordította Lukács figyelmét. Az erkölcsi lázadáshoz a "közgazdász" Marx kapitalizmus-bírálata csatlakozott szellemi--inspiráló motívumként. Az ifjú Lukács a morál és az etika, a valóságos erkölcs és a norma-rendszer között élesedő ellentétet fedezett fel. De a kapitalizmushoz való etikai hozzáállásban nem talált érvényes megoldást. "Erre a kérdésre azonban, amikor gondolkodói fejlődésem Kanttól Hegel felé vezetett, Hegelnél sem találtam kielégítő filozófiai választ. Sőt, nála talán még egyértelműbben torkoltnak be az erkölcsi követelések a mindenkor fennálló társadalom konkrét társadalmi (jogi stb.) követeléseibe. Más összefüggésben már utaltam arra, hogy a hegeli kibékülést a valósággal (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) sohasem tudtam magamévá tenni. Hegelianus koromban is -- hogy röviden és plasztikusan fejezzem ki magamat -- az Ady-féle "küldetéses vétő" (Eb ura farkó, Ugocsa non coronat) uralta a társadalmi cselekvésekhez való gondolati viszonyomat, természetesen elsősorban az etika területén. Ezért volt, hogy Hegellel szemben is szakadatlanul kerestem egy ilyen, a morálba és a jogba való kifutáson túlmutató erkölcs filozófiai megalapozását. Ebből következik,

hogy e fejlődési szakaszban, korai kritikai beállítottságom ellenére, sohasem vettem el teljesen Kierkegaard Hegel-bírálatát."¹⁰

Igy azután a 10-es években Lukács szellemi arculata átrendeződik. Ennek során a Hegelhez való viszonynak egy másik síkja lép fel: a történetfilozófia. Ennek "az ideológiai erjedésnek" a legfontosabb dokumentuma *A regény elmélete*. Itt olyan kérdésekkel foglalkozik, mint a formák történet-filozófiájának problémája, a regény történet-filozófiai meghatározottsága és jelentése.

A 10-es évek közepének hegelianus Lukácsa nem kritikátlanul fogadja mestere filozófiáját. Ebben kétségtelenül nagy szerepe van a már emlegetett Kierkegaard-i és marxi Hegel-bírálatnak. De többről is szó van, nem csupán elméleti ütközésekről. Mindenekelőtt a fennállóhoz való viszony milyenségéről. Lukácsot -- s erre újra és újra visszatért -- Hegelben kezdettől fogva a megbékélés ideológiusa riasztotta. Ez a hegeli társadalom- és történetfilozófia iránti folyamatos érdeklődésébe disszonáns elemeket vitt be. De Lukács még a berlini korszak Hegelében sem csupán a porosz viszonyokhoz fenntartás nélkül alkalmazkodó professzort látta. Itélete egyetlen korszakában sem volt ilyen sommás; a német filozófus álláspontjának mélyebb összetevőit is igyekezett feltárni.

Az *Utam Marxhoz* c. kötet előszavában, *A regény elmélete* kapcsán írja az alábbiakat: "Az alapjában realista Hegel következetesen csak a jelenig fejleszti ki történet-filozófiáját. Ennek konkrét kifejtésében sok a bírálendő elem, amiről Marx nemegyszer beszélt is, de ugyanakkor tudomány és filozófia egységét is jelenti, minden utópia módszertani tagadását."¹¹

Hegel realitás-érzékének azt a mozzanatát emeli ki itt Lukács, hogy a német gondolkodó a jelen és a tudományosság összefüggésének koncepciója alapján (amely a közismert "*post festum*"-elvben fogalmazódik meg) az utópia módszertani tagadásához jut el.

Az alkalmazkodás másik -- hangsúlyosabb -- pozitív elemét Lukács "Hölderlin Hyperionja" c. tanulmányában a következőkben látja: "...Goethe és Hegel akkomodációja mentette meg és alakította tovább a polgári gondolatfejlődés örökének javát, ha sokszorososan elhajlitott és kicsinyessé tett formában is. Hölderlin hősi megalkuvásnélküliségének a kétségbeesés zsákutcájába kellett vezetnie."¹² Ebben az írásban mintegy megfordul az értékelés: az akkomodáció világtörténelmi nagysággá teszi Hegelt, s ezt a nyomoruságos porosz--német viszonyokhoz való alkalmazkodás foltjai legfeljebb beszennyezik. Tekintettel kell lennünk arra, hogy Lukács ezt 1934-ben írta, amikor a hivatalos marxista álláspont Hegelt élesen elítélte.

Lukács az akkomodáció ezen értelmezésével azt a belátást rögzíti, hogy az ellentétek által feszített világban nem lehet ellentmondásmentes életműveket alkotni és kollízióktól mentesen élni. S a fennállóhoz csak ennek tudatában lehet bármiféle kritikai viszonyt kialakítani.

Tehát a történetfilozófiai érdeklődés mögött a 10-es évek "átmeneti" korszakától kezdve Lukács számára a Hegel-probléma döntő kérdése az, hogy miként viszonyul a német filozófus -- egyáltalán a gondolkodó ember -- saját korához. Ennek megválaszolásához a kulcsot a megbékés adja, amelyet Lukács -- politikai, tudományos és morális okok miatt -- mindvégig fenntartással fogad. Azonban -- s ez Lukács egész életművét átszövi -- keresi és felfedi azokat a konkrét társadalmi--politikai szituációból és a német szellemi életből fakadó összetevőket, amelyek ezt a magatartást magyarázzák, sőt bizonyos értelemben "reprezentatívvá" teszik. Szó sincs tehát reakciós Hegelről, hanem a fiatalkori forradalmár-illúziókkal leszámoló, a fennállóban a polgári átalakulás reális lehetőségeit kutató gondolkodó portréját vázolja fel Lukács. Mindez Hegel-képének ujra és újra visszatérő vonulata. A fordulatok, amelyek során átrendeződik ez a kép, ezt az állásfoglalást lényegesen nem befolyásolják. Mondhatni: ez a Hegel-portrék állandó eleme.

Lukács Hegel-képének első síkja tehát a fennállóhoz való viszony, a filozófus gyakorlati magatartásának egyfajta lehetséges mintája. A másik sík az, hogy Hegelnek a német és az egyetemes szellemi kulturán belül hol van a helye, milyen súlya van -- azaz a filozófus "önértéke". S ez utóbbi szempont alapján figyelhetjük meg azokat a fordulatokat, amelyek Lukács Hegel-képét periodizálják.

A tizes évek, "az ideológia erjedésének" egyik eredménye az, hogy Hegel teljesítménye a polgári kultúra csúcspontja. (A harmincas években erre a szintre emeli Goethe is.) Hegelnek e háttározott kiemelése mellett már ott van Marx is. Tehát az a beállítottság sem kronológiailag, sem Lukács gondolkodói arculatának alakulása szempontjából nem igazolható, miszerint Hegelt követte Marx Lukács szellemi fejlődésében.¹³ S ez a tény nem önmagában érdekes, hanem mindenekelőtt azért, mert Hegel és Marx teoretikus hagyatékának összekapcsolása -- bármennyire is elmentmondásokkal tarkítva --, de ezekben az években kezdődik. A 20-as évektől pedig éppen ez a szellemi kontaktus lesz a lukácsi írások egyik alaprétege.

Összefoglalva: a tizes évek egymást keresztező, gyakran kizáró, vagy éppen egymást átszövő--formáló szellemi konfrontációi a Kommunista Pártba belépő s a Magyar Tanácsköztársaság idején vezető posztot betöltő Lukács szellemi arculatának jepei. S ez kettősségről árulkodik: az elméletileg -- ha mégoly "rendezetlenül" is --, de igen jól képzett Lukács és a proletariátus ügyéhez illuzórikus-messianisztikus elvárásokkal eljutó kezdő politikus meghasonlottságáról.

A Leninnel való megismerkedés és a megélt forradalom katarzisa az, ami az elrendezés újfajta vezérfonalát kínálja. Mit ad a megélt forradalom és Lenin a teoretikus Lukács számára? Az időse Lukács fiatalkori etikai érdeklődését, illetve a hegeli és a marxi történefilozófia iránti vonzódását -- a tizes évek két nagy filozófiai tendenciáját -- "ismeretelméleti orientációju" pozíciónak minősíti. Együttal a *Történelem és osztálytudatban*

Lukács egész későbbi filozófiai arculatát meghatározó váltás indul meg: "az ontológiai szemlélet"-re való áttérés, egyelőre még a "történelem-filozófia" -- s így Hegel -- égisze alatt.

Elsőként azt próbáljuk meg felidézni, hogy milyen belső--szellemi ut vezetett ide. Lukács maga adja meg az utolsó önéletrajzi írásában a válaszhoz a támpontot, amely így hangzik: "Bukás után [ti: a Tanácsköztársaság bukása után - N.R.E.]: Korvin és én (feltételezés Kunról), illegalitás, menekülés Bécsbe. Elmélyedés Lenin tanításaiban. Számomra: a tulajdonképpeni Marx-studium. Marx filozófiája: mindenféle revizionizmus (Kant stb.) elvetésével együtt: Hegel".¹⁴

Vagyis a sort így állítja fel Lukács: Lenin, Marx, Hegel. Most, a huszas évek elején Lenin a sarkpont, tőle vezet az ut Marxhoz és innen Hegelhez. Ez az ut valójában jóval bonyolultabb. Ismeretes, hogy Lenin filozófiai hagyatékával (miként a *Gazdasági--filozófiai kéziratokkal* is) csak évekkel később, Moszkvában ismerkedett meg. Ezért Bécsben, a huszas évek elején igaziból Lenin teoretikus jelentőségét még nem méltányolhatja a maga teljességében. A lenini példa hatása ekkor inkább a kommunista mozgalommal való kapcsolat révén erős. De a Leninhez való politikai kötődés is ellentmondásos. A *Mi a teendő?* c. írását ekkor még nem ismerte, s ez hozzájárult ahhoz, hogy a *Történelem és osztálytudat*nak "a messianisztikus szektásság az uralkodó szellemi irányzata."¹⁵ A teoretikus vonulatot tehát a *Történelem és osztálytudat* írásaiban Marx és Hegel neve fémjelzi.

Lukács Hegelhez való viszonya ekkor is többszörösen összetett kérdés. Részben párhuzamosan hat a hegeli és a marxi tradíció, részben pedig megkezdődik a hegeli életműnek Marx felől történő átértékelése. Ezért is keletkezik olyan nyomás az Olvasóban, hogy a Hegelhez való kötődés itt is kétértelmű: számos rész arról tanuskodik, hogy Lukács a hegeli gondolkodáson belül marad (az osztálytudat szerepe, a totalitás felfogásának jó néhány eleme stb.). Egyszersmind a marxi intencióju Hegel-kritika is erős hangsúlyt kap. Ám ez utóbbi törekvés is ellentmon-

dásos: a "közgazdász" Marx helyébe Lukács egy sok tekintetben elvont filozófus Marxot állít. A gazdaságtani szempont még az eldologiasodás tárgyalása során is perifériális. (A fiatal Hegel nővuma lesz majd részben a *Gazdasági--filozófiai kéziratok* megtermékenyítő hatására -- éppen a közgazdász és a filozófus Marx együttes felfedezése. Ennek nyomán alakul ki akkor az a merőben új kép Hegelről, akinek dialektikáját, filozófiájának nagy eredményét Lukács részint a gazdaságtan recepciójával, részint a polgári társadalom világába való betekintéssel magyarázza.

A *Történelem és osztálytudat* Hegel-képének rétegzettségére és ellentmondásosságára utal az is, ahogy Lukács Hegelt "besorolja" a klasszikus német filozófiába, illetve ahogyan "kiemeli" abból. Az egyik jele ennek az, ahogy Hegelt szembeállítja Kanttal. Ezt fejezi ki a kanti "lélekszák" és a hegeli totalitás ellentétének hangsúlyozása. Ehhez az összetettséghez tartozik az is, hogy Marx Lukács szerint "átveszi" Hegelt, olyannyira, hogy "...Marx Hegel-kritikája tehát közvetlen folytatása Hegel Kant és Fichte felett gyakorolt kritikájának."¹⁶

Emellett Lukács Marx eredetiségét is kiemeli. Ám ez a felismerés itt még nincs kiérlelve és argumentálva. Tehát Lukács Hegel gondolkodói teljesítményének, a klasszikus német filozófián belüli helyének összetevőit és paradoxonait sokrétűen, de gyakran paradoxiaiákba és antinómiákba sodródva közelíti meg.

Ám fordulat kezdődik a *Történelem és osztálytudat*ban s a fontos ez: az ontológiai szemlélet körvonalai ("a marxizmus valódi filozófiai alapja") itt jelennek meg. S ebben döntő szerepe van a dialektika és a totalitás középpontba állításának. A "Megélt gondolkodás"-ban olvashatjuk: "...a filozófiában: törekvés a totalitásra: olyan általánosság, mely -- történelmileg (tehát a valóságban) -- egyuttal hordozza az egység vonásait.

Ez a pont, ahol az elmélet, a politika és a történelem egyazon mozgalmal lét megjelenési módjaként mutatkoznak. Elmélet

és történelem: általános tendencia, amit az emberek többsége (illetve döntő rétege) tenni fog (a cselekvés iránya). -- Politika -- ezen az alapon --, hogyan lehet ennek az előre látható cselekvésnek irányát, intenzitását stb. mennyiségileg és minőségileg befolyásolni."17

Kétségtelenül figyelembe kell azt vennünk, hogy ennek a fordulatnak az értékelésénél Lukács már túl van az Ontológia megírásán. Azt kell megvizsgálunk, hogy mennyire érvényes ez az önmagáról alkotott ítélet.

Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a társadalmi lét szféráit "mozgalmas totalitásként" mutatja be. Ez saját korábbi etikai és történetfilozófiai törekvéseinek is a kritikája. Közvetve pedig a kanti etika és a hegeli történet-filozófia valódi értékelésének bázisát vázolja fel az ontológiai alapvetésben. Az ontológiának azt a funkcióját is kiemeli, miszerint ez a politikai cselekvés irányának, intenzitásának a befolyásolására hivatott. Ez ismét önkritika is: bírálja saját, tizes évekbeli elvont politikai beállítottságát, de a klasszikus német filozófia tiszta elméleti orientációját is, sőt a hegeli akkomodációval szembeni fenntartásaira is rábukkanunk.

Figyelemre méltó még az, hogy a társadalmi lét szférái között meg sem említi a gazdaságot. Ez is magas fokú önismeretről vall, hiszen a munka, egyáltalán a gazdaság jelentőségének felismerése a harmincas évek nővuma. Egészében véve tehát, még ha befolyásolja is Lukácsot az Ontológia, a visszatekintő értékelés alapvonalai mégis helytállóak.

A *Történelem és osztálytudat*ban a Hegel-kép centrális kategóriája a totalitás, amelyet Lukács a dialektika középponti problémájaként határoz meg. Mindez nem a filozófia belügye, hanem a II. Internacionálé opportunistá teoretikusával folytatott polémia döntő elméleti és módszertani láncszeme. Lukács a szükségszerűség abszolutizálásával vitázva a cselekvő szubjektumra, a spontán mozgalmakkal szemben az önmaga tudatára ébredő proletariatusra apellál. Az érvelés során pedig visszanyul a klasszikus polgári kultúra tradícióihoz.

Mindnyájan tudjuk, hogy a klasszikus német kultúra nagy eszménye a totalitás. Goethe így vall erről: "Minden, amire az ember vállalkozik, akár tettel, akár szóval, akár más módon produkálja is, fakadjon egyesült erői teljességéből; minden elvetendő, ami elkülönül."¹⁸

Schillernél, Goethenél, Hegelnél, a fiatal Marxnál, s mind-ezek nyomán a *Történelem és osztálytudat*ban is megtaláljuk a totalitásnak ezt az "életfilozófiai ihletettségu" interpretációját, a "modern világban" szétszakított, szétaprózott szubjektum egységének helyreállítási vágyát és törekvését.

De Hegelnél a totalitás -- mutatja meg Lukács -- tullep ezen az életfilozófiai szinten s a dialektikus módszer kérdésére összpontosul, amely a filozófiának mint tudománynak a bázisa. Nála létrejön az új logika, "a totalitás logikája", valamennyi logikai probléma új felfogása. Ennek az elvnek nem csak és elsősorban nem ebben van a forradalmisága. Marx tovább lép: a totalitást a modern társadalom osztályszerkezetének a gyakorlat szempontjából történő feltárásánál kamatoztatja -- mutatja meg Lukács. Ezért nála a totalitás a lukácsi interpretáció szerint a cselekvés szubjektumára is vonatkozik. Így viszont a megismerés tárgya is megváltozik a hegeléhez képest. A forradalmi--cselekvő szubjektum -- a proletariátus -- egyuttal a megismerés tárgya is. Az osztályöntudatnak a konkrét totalitás elvén elvén alapuló kidolgozása egyszersmind a forradalmi cselekvés feltétele és tényezője.

Tehát míg Hegelnél a totalitás a tudományban jelent forradalmat, addig Marxnál ez a tudomány és a cselekvés közös forradalmi elve. E különbség forrása a tisztán kontemplatív hozzáállásban van Lukács szerint. Emiatt Hegel hiába gunyolódik Kant "lélekszákján", az ő nagyszerű vállalkozása sem teljesülhet be. Vagyis Hegel -- bár törekedett mindenfajta elvontság meghaladására, a konkrét totalitás jelentőségét is ő ismerte fel --, de ezt a szándékot következtetlenül érvényesíti. Ezért a totalitás Lukács szerint nála a tudományban a forradalmi elv hordozója,

ugyanakkor a "fogalmi mitológia" forrása is. Hegel totalitás-felfogását a konkrét és elvont tendenciák együttes jelenléte jellemzi. A Hegel-recepció szempontjából ez a *Történelem és osztálytudat* kimenetele.

Azt láttuk, hogy a *Történelem és osztálytudat*ban a totalitás a Hegel--Marx viszony kulcskérdéseként jelenik meg s ez egyúttal Lukács akkori Hegel-portréjának döntő problémája. E portréban felfedezhetjük a marxista intenciók alapján, egyszersmind eredeti módon gondolkodó Lukács szellemi arculatának formálódó új vonásait. Hogy ezt számos világnézeti--gondolkodói--politikai ellentmondás tarkítja, az tény. A lényeges azonban a metamorfózis folyamatának iránya s ez több síkon is elvezet bennünket *A fiatal Hegel* c. íráshoz, a marxista fordulat nagy alkotásához. Mi az, ami a másfél évtizednyi időbeli távolságot is áthidalva, folytonosságot teremt a *Történelem és osztálytudat* és *A fiatal Hegel* között? Mindenek előtt az a mély belátás a klasszikus német filozófia ellentétes tendenciáinak forrásaiba, ami a dialektika megértésének egyik záloga, s mutatója is Lukácsnál.

Utaljunk egy másik összekötő kapcsolatra is. A *Történelem és osztálytudat*, mint említettem, nem ezoterikus filozófiai mű, hanem a magyar és a nemzetközi munkásmozgalom ideológiai vitáinak is szerves része. Lukács polemizál Bernstein és Kautsky azon nézeteivel, amelyekkel a dialektikát el akarták távolítani a marxizmusból és ezzel a fennállóhoz való opportunistá viszonyt képviselték a II. Internacionáléban. *A fiatal Hegel* más világtörténelmi szituációban keletkezett: a harmincas évek második felének világpolitikai helyzetét és munkásmozgalmát másfajta feszültségek jellemzik. Tudjuk, hogy a Bukharin-érettetés után az aktív politizálástól visszavonult Lukács, de a politikának korántsem fordított hátat. Erről *A fiatal Hegel* című műve tanuskodik. Ez a könyv sem ezoterikus filozófiai alkotás, hanem e kor tendenciáinak tudatosítása: antifasizista állásfoglalás, kiállítás a szocializmus mellett, s ugyanakkor ennek belső kritikája. A vállalt politikai törekvésekhez pe-

dig nem csupán a jelenben lehet szövetségeseket találni, hanem a mult paradigma-szerű életműveit is meg kell ehhez nyerni. A fiatal Hegel ebben a kontextusban elméleti--elméletttörténeti morál és politikai állásfoglalás egyszerre.

Mi teremt közelebbről folytonosságot a két mű között? A huszas években, az aktiv politizálás során került közelebbi kapcsolatba a gazdaságtani problémákkal, s ez a "közgazdász" és a "filozófus" Marxot közelítette egymáshoz a lukácsi gondolatvilágban. Ezzel viszont a Hegelhez való kapcsolódásban is újabb fordulat jelei mutatkoztak. A marxi gazdaságtan felé fordulás "...egy terv alakját öltötte, amely szerint a mélyére kell hatolni gazdaság és dialektika filozófiai összefüggéseinek. Már a harmincas évek elején, Moszkvában és Berlinben nekifogtam a terv megvalósításának: ekkor készült el a fiatal Hegelről szóló könyvem első fogalmazványja (befejezésére csak 1937 őszén került sor)."¹⁹

Ez a mű is polemikus szándékkal készült. A Bevezetésben a polgári filozófián belül fellépő különböző irracionalista és reakciós Hegel-interpretációkat bírálja. De a fiatal Hegel gondolati fejlődésének rekonstrukciója a marxista filozófia számára sem közömbös. A lukácsi életműben végighuzódó Hegel-recepció annak is bizonyítéka, hogy szerinte a marxizmus mindenkorinak alakjának kidolgozásához -- egyszersmind a szocializmus gyakorlatához is -- szervesen hozzátartozik a Hegellel való számvetés. Vagyis a marxista filozófia akkori alakjáról és az akkor létező szocializmusról is "szól a mese". Arról a filozófiáról és arról a politikai--ideológiai lécköréről, amelyet a moszkvai Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkatársaként jól ismerhetett.

Átéltte "a harmincas évek elejének ujjongó hangulatát", amikor Marx alapvető munkáival, Lenin filozófiai hagyatékával megismerkedhetett. 1932-ben feloszlatták a RAPP-ot, s így "... sokunk számára széles perspektíva nyílt." Ezzel lehetőség kínálkozott arra, hogy Hegellel foglalkozzon, s a marxizmus számára gyümölcsöző tendenciáit hasznosítsa.

Ám az "elméleti fejlődést hátráltató tendenciák" jelenlétét és ezeknek "szilárd bürokratikus alapjait" is tapasztalnia kellett: "Be kellett látnunk, hogy a haladó, előremutató, a marxista kulturát gazdagító irányzatok és önálló gondolatok születését dogmatikusan, tirannusi bürokráciával visszaszorító törekvés közti ellentét forrását Sztálin rendszerében és ennek következtében Sztálin személyében kell keresni."²⁰ De a fasizmus előretörése s a szocializmus létérdekeiért vívott harc volt ekkor a világtörténelmi kérdés, ennek mindent feltétel nélkül alá kellett rendelni -- emlékezik vissza Lukács 1957-ben. Ez szerinte nem jelentett kapitulációt a dogmatikus ideológiai tendenciák előtt, hanem a "partizánharc" lehetőségét és kényszerét is életre hívta. Így nyilatkozik erről: "Köztudomású például, hogy a háború alatt határozat született, amely Hegelt a feudális reakció ideológusának és a francia forradalom ellenfelének nyilvánította. Ennek következtében természetesen nem jelentethettem meg akkor az ifjú Hegelről irt könyvemet. Azt gondoltam: a háborút effajta tudománytalan ostobaság nélkül is meg lehetne bizonyára nyerni. De ha még egyszer a Hitler-ellenes propaganda annyira fontosnak tartja ezt az egész Hegel-ügyet, úgy pillanatnyilag kétségkívül fontosabb, hogy a háborút megnyerjük, mintsem hogy Hegel valódi szerepén és helyes értelmezésén vitatkozzunk. Jól tudjuk, hogy ez a hamis elmélet még a háború után is sokáig tartotta magát."²¹

A Hegel-ügy ilyen bagatellizálása ellenére is Lukács Hegel-könyve "partizánharc" volt, polémia Zsdanov idézett "elméletével". Erről Lukács így ír: "Bár könyvem, az akkori viszonyoknak megfelelően, sehol sem foglalt kifejezetten állást ez ellen az elmélet ellen, egész szelleme olyan nyíltan szembekerült a hivatalos állásponttal, hogy csak egy évtizeddel megírása után, 1948-ban jelenhetett meg, akkor is svájci kiadónál."²²

Miféle Hegel-portré rajzolódik ki ebben a könyvben? A *Történelem és osztálytudat*nak azt az irányát folytatja, hogy a nagy dialektikus gondolkodót kutassa tovább. Mégpedig olyan te-

rületen, amelyet a polgári filozófia teljesen elhanyagolt, de amely -- Marxot kivéve -- a marxista gondolkodás történetében sem kapott addig helyet. Az angol gazdaságtan és a hegeli filozófia kapcsolatáról van szó.

Lukács Hegel-képe itt azon megállapítás köré rendeződik, miszerint Németországban "...Hegel volt az, ... aki komolyan szembenézett az angol *ipari forradalom* problémáival is; az egyetlen, aki a klasszikus angol közgazdaságtan problémáit összefüggésbe hozta a filozófia, a dialektika problémáival."²³

A dialektika, valamint a kapitalizmus strukturájának és dinamikájának "megértése" és e két szféra összefüggésbe hozása Hegel gondolkodói nívója. Lukács egyik törekvése az, hogy -- a berni korszaktól kezdve a jénai évekkel bezáróan -- ezt bontsa ki Hegel írásaiból. A német filozófus mindkét területen eredetileg alkotott: a filozófiában azzal, hogy a dialektika valódi alapjait találta meg a gazdasági és társadalmi strukturákban és ezek történelmi változásaiban. A gazdaságtanba pedig módszertani fordulatot vitt be -- a dialektikát, amely ott legfeljebb spontánul volt meg. Ez lehetővé tette a gazdaságtani kategóriák (munka, szükséglet, munkamegosztás, áru, érték, külső-válás stb.) dialektikus természetének felfejtését. E törekvések csúcspontja, Lukács szerint, *A szellem fenomenológiája*, ahol Hegel a német filozófia "tevékeny oldalát" a gazdaságtani kategóriákkal összekapcsolva, gazdagon és mélyen továbbfejleszti azt.

Lukács ekkor is úgy látja, hogy Hegelt realitás-érzéke messze kiemeli kortársai sorából. "...Hegel -- alap-tendenciáját tekintve -- a maguk egészében és mozgásában akarta megérteni a polgári társadalom problémáit. Ez a tendencia a megbékélésre irányul; de hazugság és apologetika nélküli megbékélésre; olyan megbékélésre, mely a polgári társadalom dialektikus ellentmondásainak felszínre hozásán alapszik. És az ellentmondásoknak ebben a megértésben és kimondásában újra és újra kifejezésre jut Hegel alapvető humanizmusa, a tőkés társadalom humanista bírálata."²⁴

Mi a mondanivalója, "számunkravalósága" a hegeli dialektika valódi megértésének? Lukács ezt a marxizmus adekvát alakjának kidolgozása szempontjából ítélte ilyen fontosnak. A Hegellel való ekkori számvetés a marxista filozófiának marxi szelvényben történő megújítása is egyben. Vagyis nemcsak Hegelt, hanem Marxot is át kellett menteni. Marx ezekben az években már nem "elvont filozófus" vagy "szaktudós" Lukács számára, hanem a vele kezdődő és az utána következő korszakok szintézisre törekvő gondolkodóinak paradigmája. Ez Hegel-könyvét befolyásolja: Hegel most már azt is kutatja, ami hozzájárul ehhez az attitűd-váltáshoz. Lukács Hegel-képe már a Marx-portré tükrében jelenik meg előttünk. De a Hegel- és Marx-portré Lukács önarcképének és magatartásának néhány új vonását is megmutatja az Olvasónak. A fennállóhoz (mind a megosztott, ellentétek által marcangolt polgári világhoz, mind az ellentmondásokkal küzdő szocializmushoz) való affirmatív és tagadó-kritikai viszony kettségére Lukács akkori ellentmondásos helyzetéről és meghasonlottságairól is árulkodik. Így kiderül az, hogy a hegeli gondolkodás és magatartás ellentétes tendenciáinak -- Lukács minden fenntartása ellenére -- van számára is relevanciája. Ezért a hegeli "élet" és "mű" Lukácsnak és egyáltalán a marxizmusnak nemcsak elméleti, különösen nem pusztán elmélettörténeti forrása. Tanulságos abból a szempontból is, hogy az ember -- egy adott fejlődés keretei között -- "elveszíti" vagy "megtalálja" önmagát.

* VÖ. LF, 111. TO.

¹ UM, I.köt., 11.o.

² "Marxista fejlődésem: 1918-1930". Ld. CV, 288.o.

³ Lukács György Hegel-recepcióját elemzi Sziklai, László "A haladás ellentmondásai. Lukács Hegel-könyvének keletkezéséről" c. tanulmányában. *Filozófiai Figyelő* 1981/1-2. VÖ. Sziklai L.,

Lukács és a fasizmus kora. Budapest: Magvető, 1981.

⁴ "Leszámolás a multtal" (1946). CV, 136.o.

⁵ Uo.

⁶ Hanák Tibor írja ezzel kapcsolatban: "Hovatovább Lukács György ifju és idős korának egybevetése olyan problematikává élesedik, mint Marx munkásságának felosztása. Mármost az foglalkoztat egyeseket (mint pl. N. Tertuliant), hogy hol található meg az *igazi* Lukács, hogy a korai vagy a késői Lukács a valódi Lukács. Különös, hogy a történelmiséget és változást hangsúlyozó világnézet képviselői ennyire történelmietlen és merev szembeállításra támaszkodó kérdést vetnek fel. Ki tudja megmondani magáról, hogy mikor *igazi*, most-e vagy husz évvel ezelőtt volt az? Lukács György az *igazi* Lukács György volt *A lélek és formák* megírásakor éppúgy, mint a *Történelem és osztálytudat* vagy *Az esztétikum sajátossága* fogalmazása idején. Egyik szakasz sem igazibb, hanem legfeljebb csak későbbi vagy korábbi, mint a másik. Épp ezért azt is mondhatjuk, hogy az *igazi* Lukács György nem más, mint az egész élete." (Hanák Tibor, *A filozófus Lukács*. Párizs: Magyar Műhely, 1972. 48-49.o.) Nem tartom fenntartás nélkül elfogadhatónak Hanák álláspontját. Többek között a következők miatt: Lukács minden "korszakának" mind emberi, mind gondolkodói szempontból van "önértéke", "specifikuma", amely egy későbbi periódusban -- az életnek s természetesen a gondolkodásnak is másfajta elrendeződésében -- momentum lesz. Ezért sem lehet a lukácsi életműben a politikai és a szellemi--filozófiai fordulatokat szembeállítani vagy Lukács önkritikáit eleve pejorativ értelemben kezelni, ahogyan azt könyvében Hanák Tibor teszi. Az természetesen csak a konkrét körülmények mérlegelésével dönthető el, hogy ezekben a fordulatokban mely elemek kötődnek valódi elméleti vagy/és politikai szükségletekhez, s mikor tévedett vagy éppen vétett Lukács.

- 7 "Megélt gondolkodás". Ld. CV, 9.o.
- 8 I.m., 284.o.
- 9 Ernst Bloch levele Lukács Györgyhöz, L, 401.o.
- 10 UM, I.köt., 11.o.
- 11 I.m., 17.o.
- 12 Lukács Gy., *Goethe és kora*. Budapest: 1946, 127.o.
- 13 Vö. Hanák T.; *A filozófus Lukács*, 42-43.o.
- 14 "Megélt gondolkodás", CV, 28.o.
- 15 UM, I.köt., 20.o.
- 16 TO, 47.o.
- 17 "Megélt gondolkodás", CV, 30.o.
- 18 J.W. Goethe, *Költészet és valóság*, Budapest: 1965. 472.o.
- 19 "Marxista fejlődésem: 1918-1930", CV, 316.o.
- 20 "Utam Marxhoz. Utóirat" (1957). Ld. UM, II.köt., 302-303.o.
- 21 I.m., II.köt., 304.o.
- 22 I.m., I.köt., 26.o.
- 23 FH, 23.o.
- 24 I.m., 222-223.o.

KÉT FILOZÓFIAI SZINTÉZIS-KISÉRLET: LUKÁCS ÉS GRAMSCI

Lukács György és Antonio Gramsci valószínűleg¹ sohasem találkozott egymással. Pedig csak hat év különbség volt közöttük -- Gramsci volt a fiatalabb² -- és életük során több lehetőségük is lett volna a találkozásra. A legnagyobb 1923-24-ben Bécsben, ahol mindketten egyidőben tartózkodtak. Gramsci ismerte a bécsi magyar emigrációt, különösen jó viszonyban volt Alpári Gyulával,³ Lukács pedig tudott az ott tartózkodó olasz baloldali kommunistákról, ismerte Umberto Terracinit, Amadeo Bordigát,⁴ Gramsci közeli munkatársait, de semmi nyoma annak, hogy Lukács és Gramsci személyesen is ismerték volna egymást.

Egymás műveinek az ismeretére is tulajdonképpen ugyanez mondható el. Gramsci, bár a *Börtönfüzetek* egy jegyzetében foglalkozik "Lukács professzor" *Történelem és osztálytudat* című kötetében megfogalmazott koncepciójával, valószínűleg -- ez derül ki e jegyzetéből is -- nem ismerte magát a művet, legfeljebb csak áttételes ismerete lehetett róla.⁵ Lukács jóval túlélte Gramscit és a 40-es évek végén, amikor Gramsci műveit folyamatosan tették közzé Olaszországban, Lukács volt Rómában, majd Milánóban és levelezésben állt olaszokkal, mégsem figyelt fel Gramsci gondolatgazdag életművére. A későbbiek során -- még az Ontológiában is⁶ -- több esetben idézi Gramscit, de eléggé általánosan. Konkrét utalásai pedig többnyire megalapozatlanok voltak, mint például az, amelyben a *Történelem és osztálytudat* messianisztikus szektás felfogását Korsch és Gramsci korabeli írásaival azonosította.⁷ Sokan ebből a lukácsi megjegyzésből azt a következtetést vonták le, hogy ebben az időben Lukács Gramsci és Korsch egyaránt "félreértették" Lenint és a marxi elmélet lényegét. Párhuzamok közöttük -- mint arra

magunk is utalni fogunk -- természetesen kimutathatók, de éppen nem abban a vonatkozásban, amire Lukács maga utal. E téves megítélés alapja kétségkívül az volt, hogy nemcsak Gramsci korai munkásságát nem ismerte jól, hanem a *Börtönfüzeteket* sem. Igaz, megvolt könyvtárában a B. Crocéról szóló rész, de -- s ebben nyelvi problémák is szerepet játszhattak -- beható ismerete nem volt róla. Különböző bizonyára észrevette volna azt a mély hasonlóságot, amely a különbségeken túl kettejük között valójában megvolt. S ez nemcsak bizonyos korai indíttatásukra, hanem és elsősorban *kései* felfogásukra, *érett* koncepciójukra jellemző.

Az alábbiakban a Lukács és Gramsci között fennálló hasonlóságokat és eltéréseket vizsgáljuk, az igen szerteágazó eszmei rokonságok és teoretikus különbségek közül itt azonban csak néhányra, mégis talán a legjellemzőbbekre térünk ki.

Hasonlóságok és különbségek az indíttatásban. Lukács lényegesen hosszabb életutat és szellemi utat tett meg, mint Gramsci. Különbözőféle autobiografikus jellegű írásaiban⁸ maga is utal arra, hogy felfogása a szubjektív idealizmustól indult, annak életfilozófiai és egzisztenciálfilozófiai változataitól, áthaladt egy objektív idealista szakaszon, mig nem eljutott -- ez a Lukács szakirodalomban⁹ ma már általánosan elfogadott vélemény -- 1930 körül a marxizmus igazi elsajátításához. Megítélésünk szerint az átmenetet az idealizmusból a materializmusba az könnyítette meg számára, hogy mindig is igyekezett dialektikus módon gondolkodni, amelyen belül prioritások vannak ugyan, de amely sohasem rögzülhet olyan monolit felfogássá, amelyben az ellentétes viszonyok egyik oldalát kizárják, ahogyan ez metafizikus koncepciókban lenni szokott. Kezdeti felfogásában, fiatalkori írásaiban ezért utasítja el a pozitivistá felfogást és egyúttal módszert, mint dialektikátlan világszemléletet. Feltételezésünk szerint Lukács már indíttatásában is kereste a szintetikus filozófiákat, amelyekben az ellentétes elemek egységben találhatók meg. Talán ilyen okokkal is magyarázható Lukács fiatalkori orientációja a marxizmus felé, még

idealista korában. *A modern dráma fejlődésének története* című munkájában, a naturalizmus művészi lehetőségeit tárgyaló fejezetben a "marxista látást" ennek ellentétéként írja le, majd ezt -- a talán csak a későbbiekben tudatosuló -- megállapítást teszi: "A szocializmus rendszere és világnézete, a marxizmus, szintézis. A legkegyetlenebb és a legszigorubb szintézis -- talán a középkori katolicizmus óta."¹⁰ Távoll áll tőlünk, hogy e megállapításában már a marxizmus totalitásának keresését véljük megtalálni, de mindenesetre igazolja, hogy Lukács már 1909-ben a szintetikus jellegű megoldásokat kereste, s ebből a szempontból nem véletlenül jutott el a tizes évek végén a marxizmushoz, mint szintetikus és dialektikus koncepcióhoz.

Gramsci esetében hasonló vonzódás a dialektikához már szintén fiatal korában is megfigyelhető. A közvetítéseket központba állító Croce felfogásához való ragaszkodása 1916-ig könnyen kimutatható nála. Ráadásul Croce, mint idealista filozófus -- elsősorban a nápolyi neohegelianizmus és Bertrando Spaventa hatására -- szemléletében igyekezett összekapcsolni a valóságos és az eszmei mozzanatok egy olyan dialektikában, amelyben az Eszme különböző formáinak van prioritásuk. A szocialista mozgalmat megújítani kívánó Gramsci az olasz szocialisták lapos evolucionizmusával, pozitivistá koncepcióival szemben kereste az eszmei és az anyagi mozzanatok egységét, és azt, hogy hogyan válik az eszme gyakorlati erővé. 1918-ig felfogása azonban kettősséget mutat, amely egyrészt az idealista dialektika nyomát viseli magán, másrészt pedig elszakadást az idealizmustól, a marxizmus felé való orientációt, amit úgy értelmez, hogy benne megvalósul az eszmei és anyagi mozzanatok egyfajta szintézisa, egysége. Mindez Gramscit már ekkor -- Lukácstól eltérően -- a gyakorlati politika szemszögéből érdekeltte.

A huszas években Lukácsot -- éppugy mint Gramscit -- alapvetően befolyásolta az októberi forradalom és a bolsevikok, elsősorban Lenin felfogása. Lukács fejlődése itt is lassabb

volt, mint Gramscié, de nem kevésbé radikális. Ez különösen a *Történelem és osztálytudat* cikkeiben, írásaiban fejeződik ki. Itt nem kívánjuk elemezni Lukácsnak ezt a korai filozófiai főművét, csak néhány megjegyzést teszünk róla témánk szempontjából. Lukács a bekövetkezett történelmi eseményeket végeredményben nem annyira a társadalmi--történelmi mozgások szükségszerű anyagi következményeként, hanem a szellem, a tudat, az osztálytudat eredményeként értékeli. Ezzel tovább kívánja folytatni a pozitívizmus elleni harcát, most már a marxizmuson belül jelentkező ökonomizmussal szemben is, másrészt folytatni kívánja azt a saját felfogását, amelyben a szellem, a tudat nagy szerepet kap. Igaz, hogy e művének középponti gondolata a dialektika kifejtése és alkalmazása a társadalomra, mégis, a "hozzárendelt osztálytudat" és a szubjektum--objektum azonosítása közben automatikus azonosságokat tételez fel az ellentétes kategóriák között, amely így végeredményben -- egy metafizikus módszer következtében -- visszaesést eredményez, politikailag pedig a messianizmus képét ölti magára. Lukács megpróbálkozik a különböző szférák közti közvetítések kidolgozásával is, de a gyakorlat szerepének, a tudatos praxis szerepének az eltulzáásával nem jön létre a szellemi mozzanat, a gyakorlati--anyagi mozzanat és a praxis egysége. A *Történelem és osztálytudat*ban a totalitás kategóriája segítségével próbálja leírni a marxizmus lényegét. Alapvető jelentőségű akkori felfogásában a következő idézet: "Nem az ökonomiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól. A totalitás kategóriája, az egésznek részei feletti, mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított."¹¹ Lukács is e totalitás-kategória alá akarja vonni mind az eszmei, mind az anyagi mozzanatot, amely így új szintézist jelentene.

Gramscival e tekintetben -- és nem a messianizmus vonatkozásában (amit Gramsci mindig is tudatosan igyekezett elkerülni) -- mutatható ki párhuzam. A reformista szocializmus felfogásával szemben Gramsci a proletariatus aktivitását és tudatosságát hangsúlyozza. Az októberi forradalmat "A tőke elleni forradalom"-ként jellemzi egyik cikkében és kifejti, hogy az tényszerűen is bebizonyította, hogy a történelem nem valami fatalitásként halad előre, hanem az emberek tudatos cselekvése következtében. S ezért a marxizmus -- szerinte helyesen -- "a történelem legfőbb faktorának nem a nyers gazdasági tényeket tekinti, hanem mindig is az ember, az emberi szellem az, amely formálja a külvilágot, a történelmet. A tudatot igyekszik a konkrét egyén, a munkás vonatkozásában felfogni és a torinói gyári tanácsmozgalmak idején konkrétan is megszervezni, a párt köré tömöríteni. Ezzel párhuzamosan -- körülbelül 1919-től kezdődően és különösen 1923-24 után -- Gramsci igen nagy erőfeszítéseket tesz az olaszországi helyzet konkrét megértésére és elemzéseire a valóság mély ismeretéről tanuskodnak. Ezután is hangsúlyozza az ideológia szerepének a fontosságát, az értelmiség jelentőségét a társadalmi harcok végigvitelében, mégis, fő célkitűzése a nemzetközi tapasztalatok alkotó elsajátítása és alkalmazása, "olaszra fordítása" lesz.

Az Ontológiában és a Börtönfüzetekben. Az eddig kimutatott párhuzamok és egyezések Lukács és Gramsci munkásságában csak orientációjukat érintette. Az igazi, lényegi egyezést -- véleményünk szerint -- érettkori filozófiai főműveikben lehet kimutatni. Ez pedig annak tudatos vállalásában csucsosodik ki, hogy a 20. században, Lenin után is szükség van a marxista filozófián belül új szintézisre, amely egyrészt elhatárolódna mind a polgári filozófia új áramlataitól, mind a marxizmuson belüli mechanikus--vulgáris koncepcióktól, másrészt az új társadalmi--történeti szituációban úgy folytatná a marxista tradíciót, hogy érvényre juttatná a dialektikát. Tulajdonképpen mind Lukácsnál, mind Gramscinál megfigyelhető egy negatív, kri-

tikai és egy pozitív, kifejtő irányultság. S e tendencia mindkettőjüknél *tudatos* is: Lukácsnál ez a "marxizmus reneszánszában", Gramscinál ez egyrészt a "Labriola-reneszánszban", másrészt a "politikatudomány és művészet" kidolgozásában, *Az új fejedelemben* nyilvánul meg.

Lukács a "Történeti fejezetek"-ben világosan kimondja: munkája megírásával az a célja, hogy "kritikai képet adjon" az ontológia-problematika jelenlegi állásáról.¹³ Érdekes módon azonban, miután fő vonalaiban és csak ebből a szempontból elemezte és bírálta a pozitívizmus, a neopozitívizmus, az egzisztencializmus, a vallásfilozófiák álláspontját, külön fejezetet szentel N. Hartmann-nak, akit nemcsak bírál, de át is vesz tőle számos elemet, majd *visszatér* Hegel ontológiájának a tárgyalásához, mint amely nélkül nem érthető meg az a fordulat a filozófia ontológiai megalapozásában, amit Marx vitt véghez. A polgári filozófiáktól való elkülönülése különösen abból a szempontból érdemel figyelmet, hogy Lukács az Ontológiában materialista alapról vitázik a polgári idealista álláspontokkal. Ez a polémia igen éles és határozott, de nem ez képviseli bírálatainak fő célpontját. Igaz, nem szentel külön fejezetet a marxizmus vulgáris eltorzításának, mégis ez az a filozófiai irányzat, amellyel szemben végig polemizál. Különösen Plehanov és Sztálin koncepcióját bírálja explicit módon, de impliciten saját felfogásának kifejtése közben is. Lukács azzal a "végzetes előítélettel szemben", "hogy a sztálini teoriák azonosak a marxizmus alapelveivel" az Ontológiában az "igazi marxizmus" helyreállítását tűzte ki céljául.¹⁴ A dogmatizmus bírálata igen sokrétű. Alapja az ökonomizmus-kritika, amiről a "Szisztematikus fejezetek"-ben Lukács a következőket mondja: "Elterjedt az az elképzelés, mintha a gazdasági szféra valamiféle második természet volna, amely a társadalmi lét másik részétől, attól, amit felépítménynek, ideológiának neveznek, strukturájában és dinamikájában minőségileg különbözik, és merev kizárólagos elentétben áll vele. (Csak Plehanov és Sztálin nézeteire emlékeztetünk)."¹⁵ Ez egyúttal mindenféle metafizika elutasítása,

ami megnyilvánul a társadalmi lét és társadalmi tudat leegyszerűsítő, sematikus felfogásának lukácsi elutasításában is. "A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítására szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez)".¹⁶ Így kap szerepet Lukácsnál számos olyan téma, amely Marx és Lenin felfogásában még megvolt, de Sztálinéből kimaradt: például a társadalmi véletlen szerepe, a társadalmi törvények és az emberi cselekvés dialektikus viszonya, az egyes ember döntéseinek, cselekvésének kérdése, stb. Lukácsnak ez a kettős -- idealizmus és dogmatizmus ellenes -- polémiája jelenti a tartalmát az általa mindig keresett *tertium datur*nak.

Gramsci kifejezetten polemikus alkatu gondolkodó volt. A *Börtönfüzetek* filozófiai kritikái közül kiemelkedik Croce idealizmusa és Buharin mechanikus materializmusa elleni fellépése. Engels mintájára új "Anti-Dühring"-et akart írni, amit "Anti-Crocé"-nak akart elnevezni. Crocét azonban nem mint irodalomkritikust vagy mint a polgári esztétika egyik kiemelkedő képviselőjét tárgyalja, aki befolyásolta a század egész olasz kritikái--filozófiai életét, hanem mint "ideológust". Azaz mint a burzsoázia hagyományos értelmiségének azt a típusát, akinek szándékában állt a marxizmust a "polgári filozófia szolgáltatóanyagává" tenni.¹⁷ Ám Gramsci megítélésünk szerint miközben elemzi és bírálja Crocét, el is szenvedti hatását. Például a hegemonia fogalmának kidolgozásához, Marxon, Leninen és Machiavellin kívül elsősorban Croce "etikai-politikai társadalom" fogalmát használja fel. Annál élesebb viszont Buharin-ellenes polémiája. Elsősorban azt kifogásolja nála, hogy azonosítja a marxizmust a "gazdasági materializmussal", ahol az alap közvetlenül -- mindenféle közvetítés nélkül -- befolyásolja a felépítményt, s így egyoldalú és nem dialektikus viszony jön létre alap és felépítmény között. Azt is bírálja, hogy privilegizált helyet biztosít felfogásában az anyag fo-

galmának és elhanyagolja a tudati mozzanatot. Gramsci ezzel szemben hangsúlyozza a felépitmény, a tudati mozzanat jelentőségét, miközben nem becsüli le az objektív tényezők fontosságát sem.¹⁸ Így akarja újból érvényre juttatni a dialektikát.

Ami polémiáikat illeti, elmondható, hogy azok nem rendszeres jellegűek és gyakran inkohereensek, sőt tulzók. Ugyanakkor azonban épp a mindkettőjükénél megtalálható kettős irányultságú polémia teszi lehetővé, hogy kidolgozzák eredeti elméletük alapelveit, megfogalmazzák az új szintézis elemeit.

Lukács fő célkitűzése az Ontológiában az volt, hogy a társadalmi lét szerkezetét alapvető egységességében tárja föl és írja le. Ehhez szükséges volt minderre a polémiára, amelynek következménye az volt, hogy a tudatnak, az eszmei mozzanatnak a marxista filozófián belül újból megadta az őt megillető helyet. Mindebben egyértelműen Marx fejtegetéseire tér vissza a munkafolyamat jellegéről, Engels koncepciójához a munka és a tudat összefüggéséről stb. A tudatot Lukács szerint "a társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni".¹⁹ Ugyanis ebben mutatkozik meg "a társadalmi lét különössége, minden más létformához képest..."²⁰ A tudattartalmak lényegét azonban nem szakítja el a társadalmi létől, sőt éppen ebből eredezteti. A "Szisztematikus fejezetek"-ben az eszmei mozzanat tárgyalását a társadalmi lét alapkategóriájával, a munkával hozza összefüggésbe. A munkában megnyilvánuló teleológia és kauzalitás pedig egységben vannak egymással: "Ontológiailag nem két különálló -- egy eszmei és egy anyagi -- aktusról van szó, amelyet valamiképpen összekapcsolnak egymással, de közben, e kapcsolat ellenére, mindegyik megőrizheti saját lényegét, hanem bármelyik, egymástól csak gondolatilag elszigetelhető aktusnak a lehetősége ontológiai szükségszerűséggel a másik létéhez kötődik."²¹ Az eszmei és az anyagi mozzanatok tehát egy folyamat dialektikusan összekapcsolódó részei, és közöttük nincs hierarchikus viszony sem. "...a lét ontológiailag megelőzi a tudatot. Ontológiailag ez egyszerűen csak annyit jelent, hogy lét

lehetséges tudat nélkül, viszont minden tudatnak valami létező a feltétele, alapja. Ebből azonban nem következik érték-hierarchia a lét és a tudat között."²² Lukácsnál tehát tulajdonképpen -- különösen Sztálinhoz képest -- jelentősen felértékelődik az eszmei mozzanat. Ebből pedig további koncepcionális következmények adódnak. Például megnő az egyes embernek, az egyes ember alternatív döntéseinek, konkrét választásainak a szerepe, s így materialista alapon lehet megmagyarázni az egzisztenciálfilozófiák néhány alaptételét. Ebben az összefüggésben új megvilágítást nyer és jobban hangsúlyozódik a szabadság problematikája mint az ember önlétrehozásának egyik igen fontos momentuma. Végeredményben pedig ezzel függ össze az ún. szubjektív tényező fontossága is Lukács Ontológiájában. Ez a politika-elméleti fogalom a társadalmi lét meghatározottságával kapcsolatban értelmeződik Lukácsnál, aki ez esetben is a kettő összefüggését hangsúlyozza. "Az ember mint válaszoló lény sohasem független azoktól a kérdésektől, amelyeket a történelem vet fel számára, de az objektívá vált társadalmi mozgás sem függetlenedhet társadalmi--emberi, politikai--erkölcsi eredetétől."²³ A továbbiakban Lukács elemzi a szubjektív tényező szerepét a társadalmi konfliktusok végigharcolásának folyamatában és a következő fontos megállapításokat teszi: "A nagy történelmi változások... sohasem egyszerűen a termelőerők fejlődésének, a termelési viszonyoknak és ezek közvetítésével az egész társadalomra gyakorolt robbantó hatásának mechanikusan szükségszerű következményei."²⁴ A szubjektív tényezőnek így a történelemben bizonyos értelemben döntő jelentősége van: ez az az aktív és tudatos elem, amely a társadalmak megváltozását végső soron előidézi. "A gazdasági fejlődés objektív forradalmi helyzeteket teremthet ugyan, de korántsem alakíthatja ki ugyanakkor velük törvényszerű összefüggésben a ténylegesen és gyakorlatilag döntő szubjektív tényezőt is."²⁵ Amennyire igaz Lukácsnak ez a kijelentése, annyira fájjalhatjuk, hogy az Ontológiában szinte teljes egészében hiányzik annak kimutatása: hogyan,

mi módon lehetséges a szubjektív tényező kialakítása, kifejezése, megszervezése, valamint hogyan, milyen intézményi közvetítéseken keresztül képes hatni a társadalom megváltoztatására stb. Megállapításai mégis egy olyan egységes marxista koncepció körvonalait adják, amely képes egy huszadik században is korszerű marxizmus kiindulópontjává válni.

Gramsci szintetizálási törekvései egyértelműen polémiával kapcsolatban fogalmazódnak meg. "A dialektika funkcióját és jelentőségét a maga alapvető mivoltában csak akkor ragadhathatjuk meg, ha a gyakorlat filozófiáját olyan integrális és eredeti filozófiának fogjuk fel, amely új szakaszt nyit a gondolkodás történetében és egyetemes fejlődésében, amennyiben a hagyományos idealizmust és materializmust, a régi társadalmak kifejeződéseit egyaránt meghaladja (és meghaladva őket magába fogadja elő elemeiket)."²⁶ Magának a marxi filozófiának a lényegét is abban jelöli meg, hogy képest volt meghaladni a régi és új idealizmust és a régi (francia) materializmust.²⁷

Gramsci szerint ugyanezt a műveletet kell elvégezni a marxista filozófia magasabb fejlődési fokán, a 20. században is. Ennek az elképzelésnek megfelelően -- Lukácshoz hasonlóan -- két szinten, filozófiai és politika-elméleti síkon igyekszik az új szintézist megteremteni.²⁸ A filozófiai szintézist Antonio Labriola nevében kívánja elvégezni. "A következő dolog történt: a gyakorlat filozófiája valójában kettős revízió ment keresztül, azaz kettős filozófiai kombinációban fogták föl. Egyik oldalról számos elemét felszívta néhány idealisztikus irányzat (elég megemlíteni Crocét, Gentilét, Sorelt, magát Bergson, a pragmatizmust); más részről az ún. ortodoxok, akik... azt hitték, azáltal ortodoxok, hogy a gyakorlat filozófiáját a hagyományos materializmussal azonosították.", "Labriola mind egyik, mind másik csoporttól különbözik, mivel azt állítja... hogy a gyakorlat filozófiája önálló és eredeti filozófia, adva annak benne a továbbfejlődés lehetőségei, hogy a történelem interpretációjából általános filozófiává váljék. Ebben az irányban kell tovább dolgozni, továbbfejlesztve Labriola álláspont-

ját."²⁹ Ennek az általános filozófiának olyan új kultúrává kell válnia, amely alapvető eleme lenne "az egész társadalom feletti hegemonia gyakorlásának". Ez a kultúra nem szorul semmiféle kiegészítésre, csak jól meg kell érteni alapvető egységességét. Gramsci marxizmusának így lesz egyik középponti filozófiai fogalmává a *történelmi blokk* terminusa, amelyben -- Labriola értelmezésére támaszkodva -- megfogalmazza az alap és felépítmény olyan dialektikus kapcsolatát, amelyben a felépítmény önállósága és aktivitása teljes mértékben érvényesül. "Az alap és a felépítmények 'történelmi blokkot' alkotnak, vagyis a felépítmények bonyolult, ellentmondásos és heterogén egésze a társadalmi termelési viszonyok egészének a tükröződése. Ebből következik, hogy csakis egy totalitásra törekvő ideológiai rendszer tükrözi vissza racionálisan a struktúra ellentmondását, és fejezi ki a gyakorlat forradalmi megváltoztatásához szükséges objektív feltételek meglétét... Az okfejtés a struktúra és a felépítmények közötti szükségszerű kölcsönhatáson alapszik (ez a kölcsönhatás nem más, mint maga a reális dialektikus folyamat)."³⁰ Alap és felépítmény tehát "szükségszerű és vitális" kapcsolatban vannak egymással, mint az emberi testben a bőr és a csontváz. A gazdasági momentum mindenhatóságát hangsúlyozó ökonomizmust elutasítva, Gramsci a gyakorlati politikai harc szükségleit is figyelembe véve hangsúlyozza, hogy a marxizmusnak olyan új kultúrát kell teremtenie, amely homogenitással ruházza fel a feltörekvő társadalmi csoportot és ráébreszti saját funkciójára, "nemcsak gazdasági, hanem társadalmi és politikai téren is."³¹ Mindez már átvezet a politikaelmélet új szintéziséhez, a "politika tudományának és művészetének" a kidolgozásához. Ezeket a gondolatait -- Machiavelli koncepciójára való utalással -- *Az új fejedelemség* címmel szeretne volna összegyűjteni, de ennek - halála miatt - csak elemeit sikerült kidolgoznia. Így is igen koherens politika-tudományi rendszer jött létre, amely nemcsak az erőviszonyok, a párt, a forradalom, az állam kérdéseire tér ki, hanem megfogalmazza

benne "polgári társadalom" koncepcióját és -- a marxista szakirodalomban újszerűen -- diktatura és hegemonia viszonyát is. A társadalomban alapvetőnek tartja egy új kollektív akarat létrehozását, amely egységes "eszmei és erkölcsi egységet", így az alapvető társadalmi csoport hegemoniáját is megteremtene a többi társadalmi csoport felett. Ebben a folyamatban játszik kiemelkedő szerepet az értelmiség, amelynek Gramsci teljesen eredeti felfogását dolgozta ki.³² Mindez azt is jelenti, hogy Gramscinál nem különül el élesen egymástól a filozófiai és politika-elméleti szintézis, mert felfogásában mindig is törekedett a filozófia és a politika összekapcsolására.³³

Néhány következtetés. Mind Lukácsnál, mind Gramscinál az új szintézis keresése a marxista filozófia egyrészt a polgári filozófiák részéről történő kisajátítási kísérletével, másrészt pedig a marxizmust a hagyományos materializmus keretébe visszavezető ortodox felfogásokkal szemben fogalmazódik meg. Ennek alapvető orientációja a materializmus elfogadása, de az ökonomizmus és a metafizika minden formájában való visszautasítása. Ezzel párhuzamosan mindketten -- nem függetlenül idealista orientációjú pályakezdésüktől -- nagy szerepet szánnak a tudatnak, az eszmei mozzanatnak, az embernek anélkül, hogy idealizmusba vagy absztrakt humanizmusba esnének vissza.

Hogyan magyarázható meg mindez? Ugy, hogy mindkettőjüknél egyaránt -- bár különböző időszakban és eltérő hangsúllyal -- megtalálható a Marx fiatalkori munkásságához való kapcsolódás. E tekintetben különösen a "Feuerbach-tézisek" gyakoroltak nagy hatást mind Lukácsra, mind Gramscira. Ezen túl nemcsak a lenini gyakorlat, hanem az elmélet dialektikus elemei is befolyásolta felfogásukat (itt elsősorban a *Filozófiai füzetek*-re gondolunk).

Sajnos, sem Lukács, sem Gramsci nem tudta befejezni elkezdett kései főművét. Így át- és továbbgondolása, esetleg kritikai elsajátítása az utókorra váró, ma is aktuális feladat.

- 1 Valószínűleg, mert további kutatások szükségesek Lukács és Gramsci bécsi tartózkodásának körülményeiről. E vonatkozásban alapvető jelentőségű Giovanni Somaini *Gramsci a Vienna* (Urbino: Argalia, 1979.) c. könyve.
- 2 Lukács (1885-1971), Gramsci (1891-1937).
- 3 Amikor Gramsci Bécsbe érkezett -- ahogy ezt G. Somaini dokumentálja is -- Alpári segített neki lakáshoz jutni.
- 4 Lukács erről az időszakról "Marxista fejlődésem 1918-1930" című írásában a következőket mondja: "Bécs nemzetközi átmenő-állomás is volt, ahol szakadatlan érintkezésbe kerültünk német, francia, olasz stb. kommunistákkal. Nem csoda hát, hogy ilyen körülmények között létrejöhett a *Kommunismus* c. folyóirat, amely ... törekvéseivel rokonszenveztek olyan ultrabaloldaliak, mint Bordiga, Terracini .." TO, 700.o.
- 5 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica I.-IV. köt. Torino: Einaudi, 1975. 469.o. (A továbbiakban: Q.)
- 6 O, II.köt., 448-449.o.
- 7 "Ezt a könyvet" -- írja a *Történelem és osztálytudatról* -- mint a huszas évek termékét, mint a Lenin és a 17-es forradalom kiváltotta események elméleti visszhangját kell fel-fogni, Gramsci és Korsch hasonló jellegű írásaival együtt ..." UM, I.köt., 21.o.
- 8 Ezekből sokat megtalálni a CV kötetben.
- 9 Vö. *Il marxismo della maturità di Lukács* (Napoli: Prismi, 1983.)
- 10 D, 392.o.
- 11 TO, 246.o.
- 12 Gramsci, *Politikai írások*. Budapest: Kossuth, 1985. 44.o.
- 13 O, I.köt., 97.o.

- 14 Erről beszél az un. Carocci-levélben is, mellyel a *Nuovi Argomenti* körkérdésére válaszolt. *Kritika* 1983/1, 24.o.
- 15 O, II.köt., 364.o.
- 16 O, I.köt., 422.o.
- 17 Q, 1435.o.
- 18 E témáról ld. bővebben tanulmányomat "Politika e filosofia nei Quaderni di Gramsci. I. Polemica con Croce e con Bucharin". *Acta Philosophica* 1986.
- 19 O, II.köt., 188.o.
- 20 Uo.
- 21 O, II.köt., 337.o.
- 22 O, I.köt., 307.o.
- 23 O, II.köt., 494.o.
- 24 O, II.köt., 509.o.
- 25 Uo.
- 26 Gramsci, *Filozófiai írások*. Budapest: Kossuth, 1970. 191.o. (Q, 877.o.)
- 27 Q, 433.o.
- 28 Az új szintézis jelentőségét emeli ki Gramscinál J. Davidov is, ld. "A. Gramsci -- krityik krocseanszkoj 'filozofii praktyiki'", a *Problemu rabocsevo dvizsenyija* című kötetben (Moszkva: 1968.) 408-421.o.
- 29 Gramsci, *Marxizmus -- kultura -- művészet*. Budapest: Kossuth, 1965. 70-71.o.
- 30 Gramsci, *Filozófiai írások*, 94.o.
- 31 I.m. 271.o.
- 32 Mindezekről a kérdésekről bővebben irtam "Gramsci politikai gondolkodásának fejlődése és főbb jellegzetességei" című dolgozatomban (Szeged: Kézirat, 1984.).

ADALÉK LUKÁCS GYÖRGY FILOZÓFIATÖRTÉNETI IRÁSAIHOZ

"Az azonos szubjektum-objektum tehát ugyanúgy módszertani alapgondolata az objektív idealizmusnak, ahogyan a filozófiai materializmus ismeretelméletének az a magva, hogy a tudattól független objektív valóság tükröződik a tudatban.*

A következőkben *A fiatal Hegel* című monográfia Lukács György gondolkodói utjának fényében megmutatkozó jelentőségét, jelentését kívánom előzetes, utalásszerű formában bizonyos vonatkozásokban felvillantani. Ennek során szóban forgó művét nem mint a Hegel-irodalom egyik darabját tárgyalom, hanem inkább -- egy ilyen tárgyalást előkészítendő -- azokat a motívumokat, indítatásokat, törekvéseket próbálok felmérni, melyek Lukácsot egy ilyen monumentális számvetésre készítették Hegel gondolkodásával.

Lukács, Lenin elemzéseire támaszkodva, a polgári társadalom ideológiai fejlődése 1789-1848. közötti korszakának ellentmondásaiban mutat rá arra a "minden tekintetben ideológiai kiindulópont" ¹, amelyhez a forradalmi proletariátus ujonnan kialakuló világnézete közvetlenül kapcsolódhatott. Ezen ideológiai fejlődés csucsán Hegel tűnik fel, amennyiben, egyfelől, túllépve a szubjektív idealizmuson, maga Hegel egy radikálisan új filozófiát jelentett be Schellinggel szemben, a német fejlődésben elsőként valósította meg tudatosan és programszerűen a tartalmi problémák bevonását a logikába, ² másfelől "minden idealista deformációja ellenére [...] ez [ti. a hegeli - B.L.] volt az objektív idealizmus egyetlen formája, amely progresszív értelemben ki tudta dolgozni az emberi haladás dialektikáját, a természet és a társadalom törvényszerűségét; ez volt

az objektív idealizmus egyetlen formája, amely magában rejtette azokat az elemeket és tendenciákat, amelyek lehetővé tették későbbi materialista talpraállítását."³ Első megközelítésben elődeihez való viszonyának konkrétabb megvilágítása szól Hegel fejlődése ifjúkori szakaszának tárgyalása mellett.⁴

Ennyiben a mű a jelzett fejlődés társadalmi-történelmi fel-tárásával egyuttal egy korántsem jelentéktelen hozzájárulást kíván adni a proletár humanizmus, a materialista dialektika keletkezéstörténeti kifejtéséhez, különösen, ha felidézzük Lenin ama megállapítását, mely szerint: "Marx 'Tőké'-jét és különösen a 'Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot 1/2 évszázad alatt!", melyet Lukács is idéz. Ha erre rávetítjük a kötet azon belátásait, melyek szerint Hegel gondolkodásának idealista korlátai szorosan összefüggnek polgári szemléletbeli korlátaival, amennyiben nem látott túl a kapitalizmus horizontján, nem látta az irányt, melyben annak ellentmondásai egy magasabb szinten megszűnnek -- hozzátéve, hogy a korabeli német viszonyok közepette nem is volt módja erre,⁶ továbbá azokat a megállapításokat, melyek szerint "Marx *csak* azért tudta filozófiailag leküzdeni az objektív idealizmust és a metafizikai materializmust, mert az egész polgári filozófiát a *proletariátus világnézetének talajáról* tudta bírálni és bírálta is",⁷ akkor ezek alapján az a kijelentés, hogy "A fiatal Marx harca Hegellel, a felbomlófélben levő hegelianizmussal azt mutatja, hogy a materialista dialektika kialakulása *egyértelműen összefügg* az új forradalmi osztály ideológiájával, a proletár humanizmussal",⁸ azt jelenti, hogy a marxi elmélet jelentése, jelentősége csak úgy, mint a proletariátus világnézete pontosan eme keletkezés-történeti megközelítésben tárható fel, s ennek eredményeként rögzíthető kategorikusan. (Közbevetőleg rámutathatunk: amikor Lukács arról beszél, hogy Marx bizonyos kérdéseket *véglegesen tisztázott, megoldott*,⁹ akkor ezzel minden esetben egy alapos elemző munka *eredményét* rögzíti.)

Ennek tükrében késői műveinek, mind az Esztétikának, mind mind pedig az Ontológiának, a történeti előmunkálatai, előkészítései, bevezetései, mint eme vállalkozások szerves részei jelennek meg, melyekben imént megfogalmazott belátását programatikusan érvényesíti (s amelyek nem Lukács merő "historikus pedantériájának" melléktermékei, amelyeket mintegy hozzácsatolt a szisztematikus fejezetek mellé).

Innen nézve más szempontból is fontossá válik Hegel ifjúkori munkásságának vizsgálata, amennyiben: "Nem szabad azonban elfelejtkeznünk arról, hogy a hegeli dialektika jelentős, jövőbe mutató tendenciái -- kialakulásukat tekintve -- történetileg szorosán összefonódtak gyenge oldalaival, s hogy e dialektika genezisének történeti feltárásában pontosan az a feladat, hogy kimutassuk ezt az összefonódást, amelyet a hegeli filozófia bírálatának kell kibogoznia."¹⁰ Ez pedig a tárgyalás előrehaladását is meghatározza Lukács számára, miközben óva int az elhamarkodott kritikától: "Feladatunk ugyanis [...] az, hogy vázlatosan nyomon kövessük Hegel nézeteinek fejlődését mindaddig, amíg eljutunk e gondolatok első végleges és történetileg jelentős megfogalmazásához 'A szellem fenomenológiájá'-ban. Csupán ezen a szinten válik majd lehetségessé, szükségessé és valóban tanulságossá, hogy igazságtartalmára nézve felülvizsgáljuk a dialektika hegeli színvonalát, szembesítsük azt a materialista dialektikával, hogy ily módon megállapíthassuk az idealista dialektika hegeli csúcspontjának történelmi jelentőségét és filozófiai határait. Amig idáig nem jutunk el, addig kérdésfeltevésünk bizonyos mértékig belül marad Hegel saját fejlődésén, vagyis azt próbáljuk megállapítani, hogy milyen jelentősége volt Hegel egyes problémafelvetéseinek, illetve problémamegoldásainak a hegeli dialektika fejlődésében a későbbi, fejlettebb fokok szempontjából. [...] fejlődésének későbbi fokain egyrészt Hegel maga is túllép gondolkodásának bizonyos hiányosságain és egyoldalóságain, bizonyos metafizikus oldalain, másrészt nézeteinek soha le nem küzdött idealista fogyatékságai

--lényegüket tekintve -- változatlanok maradnak minden korszakban."¹¹

Ily módon konkretizálva azt a "történeti örökséget, amelyet a hegeli dialektikából a dialektikus materializmus kritikailag feldolgozott és megőrzött",¹² Lukács vállalkozása részét képezi annak a folyamatnak, melynek során "az új proletár humanizmus felveszi magába az emberiség gondolati fejlődésének minden olyan mozzanatát, amelyben helyesen vagy legalábbis tendenciája szerint helyesen tükröződött az objektív valóság tényleges megismerése, beleértve a valóság minden reális ellentmondását."¹³

Arról már Lukács 1923-ban megjelent írásában, "Az eldologiasodás és a proletariátus tudatá"-ban is olvashattunk, hogy a klasszikus német filozófia saját célját és törekvését, hogy meghaladja a polgári társadalmat, nem tudta megvalósítani, ehhez "a szemléletmód radikális megváltoztatása" szükséges, mely "a polgári társadalom talaján állva lehetetlen", dialektikus módszerében mindazáltal tulmutat a polgári társadalmon, s ezt következetesen majd csak a proletariátus álláspontjáról lehet végigvinni, mely álláspont Marx tanítása alapján kifejtethető.¹⁴

A proletariátus álláspontjának, szemléletének kifejtésében azonban már eltér egymástól a szóban forgó két munka.

A proletariátus -- olvashatjuk "Az eldologiasodás és a proletariátus tudatá"-ban -- az az osztály, "amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum-objektumot, a 'tényleges cselekvés' szubjektumát, a genezis 'mi'-jét életének alapjából önmagában fedezze fel."¹⁵

A klasszikus német filozófia -- foglalhatjuk össze rövidre zárva "Az eldologiasodás és a proletariátus tudatá" idevágó gondolatmenetét -- rámutatott arra az elvre, hogy a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott részrendszerek között megosztott embert gondolatilag helyreállítani. Követelményként állította fel, hogy a szubjektum-objektum azonosságából kiindulva kell minden adottságot, mint ennek a szubjektum-objektumnak a produktumát megérteni. Ezt teljesítendő ki is dolgoz-

ta az új, először megjelenő szubsztanciát, mint a dolgok im-
már alapvető rendjét és kapcsolatát. Amikor azon feladat
elé kerül, hogy a tényleges cselekvés, a genezis konkrét szub-
jektumát, a módszertanilag megkövetelt szubjektum-objektumot
felmutassa, erre nem talál rá; a "szellem", az "eszme" demiour-
goszi szerepe fogalmi mitológiába torkollik. Ily módon az el-
dologiasodás által megsemmisített ember gondolati helyre-
állításának kísérlete semmivé foszlik. Ez a kudarc a klasszi-
kus német filozófia kontemplatív jellegéből fakad. Ezzel szem-
ben a proletariátus, amely gyakorlati céljával az osztálytársada-
lom alapvető átalakítását tűzte ki, a gyakorlat álláspontján
áll. Az eldologiasodás leküzdése -- olvashatjuk -- nem ölthet
más formát, "mint azt a szüntelen, mindig megújuló tendenciát,
hogy a létezés eldologiasodott strukturáját az összfejlődés
konkrétan megnyilvánuló ellentmondásaihoz való konkrét viszony
által, ezeknek az ellentmondásoknak az összfejlődés vonatkozá-
sában hordozott immanens értelmének tudatosodása által gyakor-
latilag át kell történni."¹⁶ Ezen áttörés csak mint maguknak a
folyamat immanens ellentmondásainak tudatosítása lehetséges.
A proletariátus, mely maga nem más, mint a társadalmi fejlődés
tudatossá vált ellentmondása, képes a társadalom totalitását
konkrét, történelmi totalitásként látni, az eldologiasodott
formákat emberek között végbemenő folyamatokként megragadni. A
kapitalista fejlődés dialektikájából, a fejlődési folyamat to-
talitásának szükségszerű következményeként keletkező igaz és
új elem, a proletariátus tudatába emelve, a proletariátus ál-
tal, elvont lehetőségéből konkrét valósággá válhat. "Csak ha a
proletariátus tudata képes megtenni azt a lépést, amelyet a
fejlődés dialektikája objektíven megkövetel, anélkül, hogy azt
ezt a dialektika saját dinamikája által önmaga megtehetné, csak
akkor nő a proletariátus tudata magának a folyamatnak a tudatá-
vá, csak akkor jelenik meg a proletariátus, mint a történelem
azonos szubjektum-objektuma, gyakorlata csak akkor lesz a való-
ság megváltoztatása."¹⁷

A fiatal Hegelben Lukács radikálisan szakít a szubjektum-objektum azonossága programjával.

A szubjektum-objektum azonosság az objektív idealizmus, ennek ismeretelméleti alapjának bizonyul, mely végeredményben a tárgyiasság és a történelem megszüntetéséhez vezet, ily módon pedig a megismerés egésze elé akadályokat gördít. Ugyanakkor, miután a társadalmi fejlődés a dialektika problémáját előtérbe állította, a filozófiai fejlődés számára mint szükséges ut jelentkezett, noha mint a misztifikáció kerülő utja, ahhoz, hogy eljusson az objektív valóság dialektikájához -- foglalhatjuk össze Lukács ezzel kapcsolatos megállapításait.¹⁸

Lukács gondolkodói utjának tükrében *A fiatal Hegel* talán egyik legjelentősebb teljesítményének éppen azt tekinthetjük, hogy -- főntebb a mottóban idézett helyen -- későbbi munkásságát megalapozva rögzíteni tudta a filozófiai materializmus ismeretelméletének alaptételét,¹⁹ amennyiben ugyanis az ismeretelmélet számára feladatként jelenik meg, hogy biztosítsa az objektív valóság dialektikáját feltáró kategóriák tartalmi kimunkálását.²⁰ (Utalásszerűen megjegyezhetjük, hogy Lukács 1923-as írása, amelyben a kategóriák tartalmának kérdése igen hangsúlyosan vetődik fel,²¹ ezt a problémát megoldatlanul hagyja.²² Ugyancsak ebben az írásban felfigyelhetünk arra is, hogy a tükrözéseméletet Lukács elutasítja.²³

Lukács eme belátását *A fiatal Hegel* tárgyalásmódjában is érvényesíti, részint módszertani vonatkozásban, amennyiben feladatát a következőképp határozza meg: "A hegeli dialektikának ez a kétoldalúsága [ti. a metafizikus gondolkodást meghaladó és az abba visszasüllyedő oldalai - B.L.] nem valamiféle egyszerű 'immanens' következménye az objektív idealizmus módszerének. Az előző fejtegetésekben megpróbáltuk mutatni, hogy ez a Hegel gondolkodásában összeütköző kettős tendencia hogyan nőtt ki objektíve magából a társadalmi-történelmi valóságból, és hogyan vált egyre erősebbé Hegel társadalmi helyzete folytán. Persze, ha ezen az alapon egyszer már létrejött a dialektika módszere, akkor módszertani szükségszerűségei

szükségképpen visszahatnak azokra a gondolati tendenciákra, amelyek közvetlenül a létből fakadtak. De az elsődleges itt is, mint mindenütt, a társadalmi lét. És itt azt kellene megmutatnunk, hogy ez a társadalmi lét, illetve ennek ugyancsak társadalmilag-szükségszerű gondolati feldolgozása hogyan tükröződik tisztán és felismerhetően a filozófia legbonyolultabb, látszatra legelvontabb, a társadalmi létől leginkább távol eső kategóriáiban,²⁴ részint pedig tárgyi-tematikus vonatkozásban is érvényesül Lukács főntebbi belátása: "Csak a dialektikus materializmus megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek az ifjúkori fejlődésében találkozhatunk a politikai gazdaságtan valamennyi problémájának nemcsak mély és alapos tanulmányozásával, hanem azzal a tudatos felismeréssel is, hogy a dialektika nagy problémáit éppen ezen a területen kell tanulmányozni; [...] hogy ebben az anyagban kell feltárni a társadalmi fejlődés mozgástörvényeinek dialektikus ellentmondásosságát. [...] Marx e kézirat [ti. a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* - B.L.] egész utolsó fejezetében a hegeli Fenomenológiát bírálja, s a hegeli idealizmus éles és határozott kritikája mellett rámutat arra a fontos és pozitív szerepre, amelyet a gazdaságtan, és különösen a munkának az angol klasszikusok alapján értelmezett kategóriája a hegeli dialektika kialakulásában játszik."²⁵ Ebben az értelemben teszi feladatává Lukács a dialektika és az ökonomia összefüggéseinek feltárását Hegel ifjúkori gondolkodásában,²⁶ mely tematika a mű alcímét is megadja egyben.

Ezen a módon, a kategóriák tartalmának, a kategóriákban tükröződő objektív valóságnak a feltárásával lehetőség nyílik Lukács számára, hogy Marx Hegelhez fűződő kapcsolatairól egy differenciált, árnyalt képet nyújtson. Így például Hegel teleológia-konceptiója kapcsán ezt olvashatjuk: "Látjuk, hogy Hegelnek a teleológiára vonatkozó új kérdésfeltevése, a célkitűzés összekapcsolása az ember gazdasági tevékenységével és — ebből kiindulva — általában az emberi gyakorlattal, döntő jelentőségű Hegel egész filozófiai rendszerére nézve. Hegel ezáltal megszüntette az elmélet és a gyakorlat mechanikus szét-

választását, amelyet Kant és Fichte szubjektív idealizmusa hajtott végre, és objektív összefüggést teremtett az emberi gyakorlat, illetve az objektív valóság között. [...] Az elmélet és gyakorlat ebben a koncepcióban élesebb megvilágításba került, mint a filozófia egész eddigi története során bármikor. Olyan szintre jutott, melyhez Marx közvetlenül kapcsolódhatott, és amelyről az elmélet és gyakorlat kapcsolatát tovább vihetné egészen a végleges filozófiai tisztázás fokára."²⁷

És ahogyan a közvetlen kapcsolat nem jelent egyszerű, mechanikus átvételt, ugyanugy óva int Lukács attól, hogy azt képzeljük "mintha a hegeli filozófia materialista talpraállítása pusztán a filozófiai előjel megfordításában állna."²⁸

"E bírálata [ti. a külsővé-válás hegeli koncepciójának marxi bírálata - B.L.] [...] jellemző és fontos sajátossága, hogy Marx -- Hegel óta Németországban elsőként -- ismét egyesíti a gazdasági és a filozófiai nézőpontot minden társadalmi vagy akár filozófiai probléma tárgyalása kapcsán. [...] a valóságos dialektikus mozgást magában a gazdasági életben, az emberek gazdasági gyakorlatában csak akkor lehet feltárni, ha előbb szocialista kritikának vetik alá a tőkés gazdaságot és ennek tudományos megfogalmazását a klasszikusok műveiben. A gazdasági élet reális dialektikus fejlődésének konkrét megismerése [...] valóságos bázist teremt azoknak a nézeteknek a bírálataira, amelyek ezt a létet fogalmilag próbálták megérteni: egyrészt a gazdaságtan klasszikusainak, másrészt Hegelnek a bírálataira."²⁹

Amikor Lukács későbbi munkássága felé tekintve vizsgáljuk *A fiatal Hegelt*, akkor mindenképpen utalnunk kell *Az ész trónfosztására*. Nemcsak azért, mert Lukács *A fiatal Hegel* feltáráselemző munkájával elért belátásait, megállapításait itt majd már mint szilárd világnézeti álláspontot szegezhet szembe az irracionálizmussal, hanem azért is, mert már pusztán csak módszertani szempontból is elképzelhetetlen lenne maga a mű *A fiatal Hegel* hiányában. Ugyanis, miután az irracionálizmus --

olvashatjuk a műben -- "tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája (a reakciónak a másodlagos és a visszafelé haladó kettős értelmében). Története tehát a tudománynak és a filozófiának attól a fejlődésétől függ, amelynek új kérdéseire épp olyképpen felel, hogy a pusztán problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságot a világmegértés magasabb formájának nyilvánítja. A kinyilvánított megoldhatatlanságnak ez a feleletté stilizálása, az az igény, hogy ebben a felelet elől való kitérésben, meghátrálásban, megfutamodásban pozitív felelet, a valóságnak igazabb elérése foglaltatik: ez az irracionális döntő jegy." ³⁰ Ennélfogva lehetetlen, hogy az irracionálisnak egy egységes, összefüggő története legyen. ³¹ Ily módon viszont az irracionális filozófiai kritikájának már pusztán kritikája tárgyának a felmutatásához is rendelkeznie kell "az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésének" a kifejtésével.

Érdekes azonban még távolabbra, *A társadalmi lét ontológijáról* című műre előretéknünk. Ezen mű nem csupán a "Hegel hamis és igaz ontológiája" című fejezetében utal vissza *A fiatal Hegel*-re, amennyiben az ott keletkezéstörténetileg kidolgozott Hegel-képet itt majd e későbbi mű sajátos tematikája szempontjából elmélyíti, de például abban a kijelentésében, mely szerint: "Csak akkor találhatóunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét-egyetemes történetiségükben gondoljuk el." ³² A kategóriák vizsgálatának pontosan azt a programját fogalmazza meg, amely már *A fiatal Hegel*-ben is megfogalmazott a maga feladataként Lukács. ³³

Figyelembe véve *A fiatal Hegel* főntebb idézett megállapításait, Hegel gondolkodásának kritikai feltárásával, a Marx és Hegel közötti kapcsolatok differenciált ábrázolásával nem pusztán Hegel egyes kategóriáinak (tartalmi) vizsgálatát, hanem ezzel egyben maguknak a marxi kategóriáknak, elveknek, belátásoknak egyfajta, éppen keletkezéstörténetükre orientáldó (tartalmi) vizsgálatát is nyújtani tudta a kötet. Anélkül,

hogy ehelyütt ezek részletezésébe bocsátkoznánk, pusztán csak katalógusszerű említésükre szorítkozva -- fejlődéstörténeti összefüggésükben feltárt jelentőségüket, jelentésüket, tartalmukat rögzítve. olyan marxi kategóriák, kérdésfeltevések, problémarögzítések, elvek további tartalmi vizsgálatát készítette elő, alapozta meg *A fiatal Hegel*, mint például: a totalitás, a történetiség, a munka, az eltárgyasodás, eldologiasodás, elidegenülés, az emberi gyakorlat, a természet és a társadalom, az elmélet és a gyakorlat viszonya, a teleológia, a társadalmi osztály, a történelmi fejlődés és ugrás, a filozófiai rendszeralkotás, stb. -- melyek *A társadalmi lét ontológidjéről* vizsgálódásaiban döntő fontosságúak.

A fiatal Hegelre vetett előzetes pillantásunkkal, az eddig elhangzottak összegzéseként megállapíthatjuk, hogy Lukács életművének *A fiatal Hegel*lel kezdődő és *A társadalmi lét ontológidjéről* című művel záródó szakaszában felmutatható egy vonulat, mely a marxi életmű keletkezéstörténeti feltárásával, s az így nyert kép rögzítésével kezdődött, majd e kép bizonyos pontokon történő elmélyítésének a jegyében folytatódott.

Ezen vonulat részletes vizsgálata, árnyalt feltárása fontossággal bírhat Lukács életműve záródarabjának a vonatkozásában. Egy, *A társadalmi lét ontológidjéről* tanításának kritikai elsajátítására törekvő marxista tanulmányozás számára ugyanis -- figyelembe véve azokat a motivumokat, tapasztalatokat, belátásokat, amelyek Lukács gondolkodását az imént jelzett korokban gazdagították, befolyásolták, meghatározták -- fogódzót nyújthat annak belátásához, hogy kritikai álláspontjának kiépítéséhez mennyiben szükséges, hogy *ismételten* feltárja az egyes kategóriák keletkezéstörténetükből megmutatkozó tartalmát.

* FH

¹ FH, 406.o.

² FH, 253.sk.c.

- 3 FH, 233.o., vö. 287., 555.o.
- 4 FH, 18.o.
- 5 FH, 185.o.
- 6 FH, 182., 341., 404.o.
- 7 FH, 294., kiemelés: B.L. Ld. még 299., 324., 325.o.
- 8 FH, 406.o., kiem.ä B.L.
- 9 FH, 360.o.
- 10 FH, kiem.: B.L.
- 11 FH, kiem.: B.L. Vö. még 376., 331.o.
- 12 FH, 564.o.
- 13 FH, 406.o.
- 14 "Az eldologiasodás és a proletariátus tudata", UM, I. köt.,
301., 363.sk., 262., 364.o.
- 15 I.m., 364.o.
- 16 I.m., 437.o. Az eredetiben az egész kiemelve.
- 17 I.m., 437.o. Az összefoglaláshoz vö. 312., 322., 348., 355.,
359., 323., 349., 363., 437., 436., 449.sk., 448., 406.o.
- 18 FH, 142., 202., 207., 208., 258., 281., 412., 516., 523.,
536.sk., 541., 545.o.
- 19 FH, 280.o.
- 20 FH, 47., 238.sk., 280., 405., 444-451.o.
- 21 Vö. pl. UM, I.köt., 353., 375., 384., 396., 420., 447.sk.o.
- 22 I.m. 501.o.
- 23 I.m., 441.o.
- 24 FH, 404.o.
- 25 FH, 184.o., kiem.: B.L.

- 26 Vö. FH, 326., 405., 372.o.
27 FH, 360.o., kiem.: B.L.
28 FH, 541.o.
29 FH, 548.o., kiem.: B.L. Vö. még 108.o.
30 ÉT, 78.o.
31 ÉT, 77.o.
32 O, III.köt., 41.o. Vö. még 369sk.o. stb.
33 Vö. a 24. jegyzettel.

TÖRTÉNELEM ÉS TERMÉSZET

Manapság sokan triviálisnak tarthatják S. Moscovici azon krédóját, mely szerint az állam (18. század) majd a társadalom (19. század) centrális problémája után ma "a természet problematikája került napirendre".¹ A "természet fölötti uralom"² nagymultu teológiai--filozófiai toposza eközben különböző elméleti formákban problematizálódott, s veszítette el jó hírét. Ráadásul konzervatív--teológiai gondolkodási minták is modern és aktuális megoldási lehetőségekként adhatják ki magukat.³ Többek között ökológiai etnológusok javasolják, hogy vissza kell térni korábbi, immár nem "primitivként" jellemzett kultúrák természetfelfogásához.⁴ A marxizmus a reflektorfénybe állított és élesedő ökológiai válságok közepette azon ujkori haladás- és technika-optimizmus részeseként jelenik meg, amelyet F. Baconra vagy Descartes-ra lehet visszavezetni. Marxot -- persze bizonyos premisszákkal mellett -- olyan "következetlen Fichteánusként ábrázolhatjuk, aki a természet elsemmisítését [Ver-Nichtung] az ember termelő tevékenységében rejlő reflexív viszony révén általános érvényességében vette át és konkretizálta.⁵ Fourier Marx-szal ellentétben egészen más ember és természet közötti viszony utópikus--naiv képét vázolta fel: azt sejtette, helyesebben fantáziálta, "hogy az értelmesen szervezett munka ahhoz kell vezessen, hogy négy hold világítja meg a földi világot, hogy a jég a sarkokról is elvonul, s hogy a tenger-víz nem lesz sós többé és a vadállatok megszelidíthetőkkelé válnak."⁶ H.M. Enzensberger a haladás történetéről szóló balladáinak egyikében [*Balladen aus der Geschichte des Fortschritts*] a következő hatásos metafórákkal foglalta össze Fourier álláspontját és elméleti gesztusát:

"Fort, ruft er [Fourier], fort mit der Langeweile! der Monogamie! der Zensur! / der Angst! der Pflicht! und der Armut! Nieder, hört und versteht ihr, / mit der Askese! der Hierarchie! und der industriellen Hölle! / Er ruft, er schreit, er radebrecht im abschabten Jackett / under der Zimmerlinde, lallend exakt, und plötzlich setzt sich / die paradiesische Maschinerie, setzen sich Springfedern, Hochen / Zahnräder, Scheckengänge und Pleuel der leidenschaftlichen Harmonie / ganz von selbst, wunderbar, ohne Zwang in Bewegung. Seht! / Seht ihr es jetzt? wie sie durcheinander wirbeln und tanzen, / in vollkommener Ordnung, glücklich, seine Geschöpfe: Feen / und Fakire, Genien, Liebesengel, Magnaten, Bacchantinnen, Heroinnen, / Sybillen, Vestalinnen, Seraphime, Paladine und Kurtisanen, / Jetzt glüht er, prahlt mit seiner Unwissenheit, rühmt sich, / dass niemand ihn kennt, ihn, den Propheten, den Paria der Wissenschaft."

A. Schmidt 1962-ben W. Benjaminhoz kapcsolódva kevésbé szuggesztív, de egyértelműbb módon védte Fourier komikusnak tűnő fejtegetéseit azon utalásával, "hogy azzal összehasonlítva, amit az emberek [...] és a külső természettel szemben naponta elkövetnek, a legtulhajtottabb utópiák legszélsőségesebb elképzelései is a józanságot" képviselik.⁷

Felvethető mármost a kérdés, milyennek látja a mai, ökológiai problémák iránt érzékenyebbé vált olvasó a *Történelem és osztdlytudat* [a továbbiakban: TO] -- s ennek is legismertebb és elméletlörténetileg leghatásosabb része: az engelsi természet-dialektikáról adott kritika -- természetfelfogását?

Lukács már igen korán foglalkozott a mindekkori természetfogalom társadalmi jellegével -- mégpedig a kertművészet kulturtörténetének példáján keresztül. M.L. Gothein *Geschichte der Gartenkunst* (1914.) című munkájáról írott meglepően részletes könyvismertetésében⁸ Lukács a természetfogalmak fejlődését a kertek kialakításának európai és nem-európai "építészeti" és "festői" formáival összefüggésben ábrázolja.⁹ A modern,

"hamisítatlanságot célzó" természetérzület hosszú fejlődés eredménye, specifikusan "polgári--szentimentális természetérés".¹⁰ "Az ember át akarja adni magát a természetnek, fel akar olvadni benne, akaratát kicsinek és elbizakodottnak érzi a természettel szemben, ezért fordul el minden olyan törekvéstől, amely le akarja igázní a természetet, vagy rá akar erőtvetni emberi szabályokat."¹¹ Rousseau azzal a paradox követelménnyel állt elő, hogy olyan kertet alakítsanak ki, melyen nyoma sincs az emberi beavatkozásnak.¹²

Késői Esztétikájában Lukács önálló fejezetet szentel a kert témájának, mellyel e korai Goethein-recenzió intencióit építi tovább és szisztematizálja.¹³ A "tisza" természetfogalom esendőségét részletesen elemzi az angol kertművészet elméletével és gyakorlatával kapcsolatban, mondjuk azon jelenségekkel összefüggésben, hogy a "természetes" kertbe romokat, szökőkutat, pagodát, obeliszket stb. kell bevinni, hogy a természetességet felidézni hivatott állatszobornak nyugalmat vagy mozgalmasságot kell ábrázolnia stb.¹⁴ Lukács kiélezetten foglalja össze felfogását, amikor W. von Humboldt Goethének írott leveléből felidézi azt a gondolatot, hogy "minden nemzedéknek saját fogalma van a természetről".¹⁵ Már ezek a megállapítások is igazolják Márkus György más összefüggésekben kimondott tételét, hogy a Lukácsot foglalkoztató fő eszme a kultúra volt.¹⁶

De térjünk rá közvetlenül a TO-ra: egy pillanatra sem vonható kétségbe, hogy ez a mű a "természeti", azaz a természetes feltételekhez közvetlenül alkalmazkodó társadalmaktól a modern társadalmakhoz vezető fejlődést -- annak minden árával egyetemben -- haladásnak tartja. E haladás Lukács számára érdekes módon elsősorban nem a termelési növekedésében, nem a természet hatékonyabb kizsákmányolásában jelentkezik. A "kapitalizmus egyedi sajátága éppen abban áll, hogy felszámol minden 'természeti korlátot', és az emberek egymáshoz való viszonyainak összességét tisztán társadalmivá alakítja."¹⁷ Ezáltal a kapitalizmus az ember egyetemes fejlődésmódjának végső korszaka-

kává válik: az "osztálytudat a kapitalizmussal, a rendi struktúra megszüntetésével, egy tisztán gazdaságilag tagozódott társadalom megteremtésével, a tudatossá válás lehetőségének szakaszába lépett."¹⁸ Az emberi gyakorlat először tesz szert arra a lehetőségre, hogy megszabaduljon, helyesebben szólva kitörjön az anonim determináltság büvköréből. A szabadság tudatában való haladást Lukács tehát olyan fejlődésként fogta fel, melynek nyomán a természeti erőknél való kiszolgáltatottságot a szociális strukturáktól való függőség váltja fel. E megfontolás világos premisszával rendelkezik: lehet haladásról beszélni, mert a másodlagos, szociális determináció -- minthogy létrehozott -- adott esetben megszüntethető, az *Ontológia* nyelvén szólva alá lehet vetni virtuálisan teleologikus tételezésnek.

Lukács az *Ontológiában* is fenntartja azt a tézisét, hogy az emancipáció igen nagy mértékben függ a természeti korlátok visszaszorulásától. Elutasítja a "romantikus" természetfelfogásokat; ebben az összefüggésben jellegzetesek a következő Hegeltől illetve Goethétől idézett gondolatok: "Még egy gonosztevő bűnös gondolata is nagyszerűbb és fenségesebb, mint az égbolt csodái."¹⁹ Goethe "Prometheus" című verséből pedig a következő sorokat idézi: "Was haben diese Sterne droben / Für ein Recht an mich, / Dass sie mich begaffen?"²⁰ Az ilyen kijelentéseknek alapul szolgáló distanciált viszony a természethez még plauzibilisebbé válik, ha felidézünk egy Lukács által sokszor idézett másik Goethe versrészletet ("Harzreise im Winter"): "Hinter ihm schlagen / Die Sträuche zusammen, / Das Gras steht wieder auf."²¹

Lukács elutasítja mindenféle -- embernek dolgozó -- természeti teleológia gondolatát, mely a lét "alacsonyabb" formájaként hozzá lenne rendelve a "magasabb" emberi létezési formához, vagy kvázi isteni eszményként/példaképként az emberi cselekvéseknek értelmet adna. Lukács olyan modern természetfelfogást artikulál, mely mondjuk szemben áll a klasszikus görög antikvitás szemléletével, ezt ugyanis a nomosz és a phyzisz ellen-

téte határozza meg. E klasszikus koncepció szerint a természeti törvényt feltétlen gyakorlati prioritás illeti meg, mert a "természeti törvény minden egyes emberrel kapcsolatban követel, s az ilyen törvény be nem tartása feltétlenül káros; az emberi törvény nem követését csak akkor követi büntetés, ha kiderül a törvénsértés."²² A TO ezzel szemben abból indul ki, hogy az emberek "elhagyottak" abban az értelemben, hogy önmaguknak kell követeléseket támasztaniuk magukkal szemben, vagy patetikusabban szólva: arra vannak ítéltetve, hogy ezt tegyék.

Lukács pótlólagosan mindig ismét kiemeli, hogy a természetes feltételek mily nagy mértékben adják az ember határait. Még az ember un. érzéki képességei is csak évezredek fejlődés során "humanizálódnak", de gondolhatnánk arra is, hogy a termelés lokális természeti egységeinek felbomlása nyomán válik lehetővé a haladás a tudatosodásban, vagy arra, hogy a TO elő-rejelzése szerint várható a társadalmi tudatformák ideológiajellegetének megszűnése. Végső soron mindig a szabadság játéktérének bővülése az, ami az egyes területeken a haladás jellegét adja.

Az eddig jelzett premisszák alapján logikus, hogy Lukács a természetivel szemben a szociálisnak tulajdonít prioritást, s fenntartja a két terület egymástól való elválasztását. Ez az álláspont éppenséggel elkerülhetetlenné tette Lukács polémiáját Engels természetdialektika koncepciójával. Már "A szellemi vezetés és a 'szellemi munkások'" című írásában utal Lukács arra, hogy Marx "a természet vizsgálatánál *nem* akarta Hegel dialektikus fejlődésről szóló tanítását alkalmazni."²³ Amikor Engels a természet és társadalom egységes mozgási törvényeit akarja felmutatni, akkor az általános érvényűség lehetővé tételének érdekében a társadalmi dialektikát az általános mozgási dialektika szintjére kell leszállítania, hiszen nem lehet értelmes módon feltételezni a természet fejlődésének valamiféle szubjektumát (hogy a forradalom kollektív szubjektumának analogonját itt teljességgel figyelmen kívül hagyjuk): a dialektikának mint különböző szubjektum--objektum relációk eljárás-

módjának a természetben nincs helye. Az a próbálkozás, hogy a természet és a társadalom egységes ontológiáját rögzítsék, elvezet Marxnak a *Történelem és osztálytudat*ban metodológiailag reflektált, s konkrét dialektika létrehozatalára irányuló törekvésétől. Ha a természet és a társadalom közötti különbségtétel hiányzik, ez a konkrét materialista dialektika hiányához vezet.

Lukács Engelsszel szemben folytatott vitája evidens módon elsősorban olyan kritika, melynek a dialektikus módszer saját-szerűségével kapcsolatos problémátudat fejlesztését kellett szolgálnia. A dialektikával kapcsolatban Lukács hitvallása szerint fel kellene számolni minden naivitást, hogy lehetségessé váljon a materialista Hegel-recepció -- a mű Előszavában jelzett -- pangásának meghaladása. Ez azt is jelenti, hogy nem szabad visszaesni a klasszikus német filozófia ismeretelméleti szintje mögé. A "leképezési realizmus", mely mondjuk magábanvaló természettörvényeket akar visszatükrözni, az ilyen naiv--realista gnoszeológia egyik formájaként jelenik meg. Ezzel szemben fogalmazta meg Lukács a materialista teóriák számára mindmáig érvényes kritériumot, hogy a természetre vonatkozó ismeret társadalomtörténeti fogalom, hogy "a természet társadalmi kategória."²⁴ A történelem Lukács számára azon folyamatok összessége, melyekben "az ember önmagához (a természethez és más emberekhez) való viszonyának a formái átalakulnak."²⁵ Lukács ezen megállapítása jelentős hatást gyakorolt századunk filozófiai polémiaira: gondoljunk csak a Frankfurti Iskolára vagy Sartre *Critique de la raison dialectique*jére.

Ha el is ismerjük a természet és társadalom nemdialektikus elméletei fölött gyakorolt lukácsi kritika motivumát és alapszerkezetét, mindamellett nem oszlik el az a gyanunk, hogy épp Lukács képviselte a marxi tanítás rejtett fichteánus tendenciáit, melyek a természeti lét elsemmisítésére [*Ver-nichten*, Kimmmerle] irányulnak. Így manapság nem minden nyomasztó mellékszöveg nélkül olvassuk azt a büszke mondatot, mely Lukács társadal-

masult társadalomra vonatkozó utópiáját idézi fel: "Igy lett az ember minden (társadalmi) dolog mértéke."²⁶

Nem rejlik emögött a természetről való teljes leválásnak, az organikus és anorganikus szűkkeblű technikai kizsákmányolásának, egyfajta "emberi chauvinizmusnak"²⁷ az eszméje? E ponton nézetünk szerint óvakodnunk kell a hirtelen levont következtetésektől. Még egyszer fel kell tennünk a TO-tal azt a kérdést, hogy mit is jelent civilizációkban a "természet". Ha az olyan aktuális felhívásokra gondolunk, mint hogy "Mentsétek meg az erdőket!", akkor világossá válik, hogy a társadalomtól független természetről egyáltalában nem beszélhetünk. Minden erdőnk ill. tájunk a civilizáció szülötte.²⁸ Ez általánosabban szólva azt jelenti, hogy már régóta egy általunk befolyásolt "oikoszban" élünk. Egyre inkább igaznak bizonyul Lukács tételle, miszerint a természet társadalmi kategória. Jelenkorunk autentikus tapasztalatának számít azonban kétségtelenül, amikor ezt az utat fenyegetőnek, sőt mi több, globális katasztrófához vezetőnek fogjuk fel. Minden materiálisan és intellektuálisan nem korrumpált ember a természet alávetését technikai-ökonomiai imperativuszoknak individuális és egyetemes egzisztenciális fenyegetésként perhorreszkálja.

Már maga Lukács utalt technikai racionalitásunk ["*unserer*" *technischen Rationalität*] szűk keresztmetszeteire. Hogy e fejtegetések Bucharin és Engels felfogásmódjáról adott kritikájában vannak,²⁹ mutatja, hogy Lukács tudatában volt a marxista elméletképzésen belül fenyegető technokratikus tendenciáknak is. Engelsnek semmiféle fenntartása sincs -- minden bizonnyal a 19. században elterjedt technológiai haladás-optimizmus stílusában -- az ipar természettel szembeni gyakorlatával. Kis Feuerbach-könyvében Engels igen gyakorlatias módon próbálja "cáfolni" Kant magábanvaló dologról szóló tanítását: arra utal, hogy a valóság maradéktalanul feltárulkozik az "ipari" cselekvés, a természettudományos kísérleti ráhatás számára; amikor mi magunk "csinálunk" egy tárgyat, azaz amikor természettudo-

mányokat alkalmazó ipari gyakorlatban előállítjuk, akkor tárgyról való tudásunk maradéktalanul visszaigazolódik. Ezzel szemben Lukács következő megjegyzése a technikai ész határait utal: A "kísérletező mesterséges, absztrakt miliót hoz létre, hogy a csupán megfigyelendő törvényeket akadálytalanul, minden zavaró irracionális elemnek mind a szubjektum, mind az objektum részéről való kizárása mellett, megfigyelhesse."³⁰ A materiális szubsztrátumot eközben a matematizálható mennyiségekre redukáljuk. A cselekvő tudósok és ipari alkalmazottak is redukálódnak, ők ugyanis nem elfogulatlanul és szabadon folytatják kísérleti vagy gazdasági tevékenységüket, hanem az ismeretek fejlesztésének szubjektum fölötti folyamatába mintegy "a priori" integrálódnak: eképpen gyakorlatának mikéntjében a tudós funkcionális szereplővé redukálódik.

Lukács Bucharin-kritikájában írja, hogy "megengedhetetlen, tárgyilag helytelen és nem-marxista dolog a technikát kivenni az ideológiai formák sorából."³¹ A technikai evolúció bizonyos szociális mozgások kifejeződése/eleme, s a technika minden izoláló felfogása és tolerálása, mely azt kvázi-természetes fejlődésnek fogja fel, valójában visszaesés az eldologiasult gondolkodásba. A "technika döntő irányváltásai" mögött a társadalmak strukturális változásai rejlenek, amit Marx mellett mindegyik M. Weber tudott meggyőzően kimutatni. A modern technika fő jellegzetessége az -- írja Lukács Weberhez kapcsolódva --, hogy minden racionalitása formális racionalitás, amit mindennek előtt az jellemez, hogy mesterkéltén izoláló redukció révén bont mindent kvantifikálható és részelemekre, az uralmat biztosító kalkuláció érdekében. Ezzel adott a természethez való 19. századi viszony radikális megkérdőjelezésének kezdeménye. A vezető motívum az, hogy "megszűnjön minden eldologiasodás", melyek közül a legsúlyosabbnak éppen a természet eldologiasodása tűnik.³²

A technológiai ész kritikájának kezdeményei, melyek az Engels- és a Bucharin-kritikában megjelennek, a TO-ban persze ép-

penséggel marginális szerepet játszanak. Lukács nem anticipálja -- s ezt fenntartás nélkül el kell ismernünk -- az ökológiát mint politikai és elméleti napi kérdést. Ezt azon *factum brutum* mellett, hogy a 20-as években az ökológiai problematika még csak látens volt jelen, azzal magyarázhatjuk meg, hogy Lukács a történelmi folyamatot egy szűk keresztmetszeten vezeti át: az emberiség előtörténetének lényegi tartalma számára az, hogy a társadalom társadalmiasodása révén az emberiség egyre több autonómiára tud szert tenni. Mint már fentebb kiemeltük, Lukács a modern társadalmat primér természeti folyamatokról leválasztott, öntörvényű rendszernek látja, melyet alá lehet vetni szolidáris emberek által kontrollálható cselekvésnek.³³ Ezért áll a TO figyelmen kívül hagyásában a természeti korlátok felszámolásának aspektusa. Az ember humanizálásának realizisztikus és plauzibilis tétele Lukácsnál a társadalom természetről való leválasztásának tézisévé [*Abkopplungsthese*] fokozódik fel,³⁴ mert a TO fenn akarja tartani az azonos szubjektum-objektum hegeli mitozsát. Csak az ilyen totális azonos-ság-filozófia utópiájáról lemondva nyerjük vissza a mai technológiai racionalitás kritikájához szükséges azon teljes játékteret, mely az eldologiasodás fogalmában potenciálisan benne rejlik.

Minthogy a 60-as évek óta fokozatosan hozzászoktunk -- legalábbis verbálisan -- ahhoz, hogy odafigyeljünk az ökológia témakörére, Lukács viszonylagos érdektelensége a környezeti problémákkal kapcsolatban elidegeníthetően hathat (és szükségképpen hat így) az Olvasóra. A filozófia azonban igencsak későn kezdett el egyáltalában konkrétan foglalkozni ezzel a problematikával.³⁵ Ez a megállapítás nem utolsó sorban biztosan igaz a "baloldali" elméleti hagyománnyal kapcsolatban, amin itt a marxizmus és a kritikai elmélet különböző módozatait értjük. Még Jürgen Habermas írásait olvasva is érzékelhető, hogy milyen távol van szerzőjük az ökológiai konfliktus-gócok érzékelésétől.³⁶

A fejezetünk elején mondottakat elmélyítendő ismételten szeretnénk szólni arról, hogy sok filozófus és tudós miként fordul természethez való viszonyunk gyakran rejtett és mélyen gyökerező előfeltevéseihez. Teológusok elkezdték ujragondolni a teremtés teológiáját, melynek centrumában az "élettel szembeni alázat" áll.³⁷ Ma már elterjedt a konszenzus, hogy a *res cogitans* és a *res extensa* közötti karteziánus dualizmus teremtette meg a természettudomány számára környezetünk elsajátításának előfeltevéseit. Meyer-Abich a következőképpen foglalja röviden össze a karteziánus álláspontot: az "itt létrejött kép szerint az ember természettől független gondolkodó lény. Közélebről nézve csak egy gondolkodó valami vagyok! A világ többi része e testetlen én számára kiterjedéssel rendelkező anyagként vagy olyan matériaként jelent meg, mely a ráhatás anyagául szolgálhat. Ezzel létrejött az ipari társadalom szellemi alapja, mely szerint a természet forrás, az emberben pedig 'a világot mozgató emelő támpontja' rejlik."³⁸

Néhány kulturkritikus ökológus és filozófus a modern gondolkodás zsákutcájából régi és elemeket keverő miszticizmus irányába próbált továbblépni. John Passmore utal például az ismert brit ökológusra, Frazer-Darlingra, aki Zarathustra "egység-filozófiáját" akarja reaktiválni, mely szerint minden élőlény ugyanabból az anyagból van, úgy hogy csak fokozati különbségek lehetnek közöttük.³⁹ Azután nem-teológusok bevetik a természet szentségének tiszteletre méltó toposzát is, amibe beleértik, hogy az embernek alá kell vetnie magát a természetnek, illetve tisztelnie kell azt.⁴⁰ Fontos arra is utalnunk, hogy ökológusok is járnak el "tudománytalanul".

Az *ész trónfosztása* kritikusan aligha jöttek viséértésbe, hogy a remitologizálást favorizálják, Lukács kései nagy szisztematikus műveiben azonban inkább találunk a TO-tal szemben megfogalmazódó természetfelfogást. Lukács számára idegenné vált a természet fichteánus feloldása, minthogy itt már nem akarta a szubjektum-objektum azonosság utópiáját materialista terminusokba átfordítani.

Az *Ontológia* szerzője a munkában látja a társadalmi cselekvés "ősmodelljét". Az itt lévő természethez való vonatkozásnak az ember és természet közötti viszony alapvető horizontjait kell feltárnia. A dolgozó ember sohasem olyan természetre bukkan, mellyel szubjektív tetszése szerint rendelkezhet, hanem a természetnek mindig konkrét, saját strukturával és kauzalitásokkal rendelkező komplexusaival találkozik. A megismerés aktusait "visszatükrözésként" felfogva nem kell tiszta leképezésre gondolnunk. A dolgozó ember ismerete ugyanakkor már kifejezetten "primitív" kulturákban is a valóság egyedi aspektusait plauzibilisen kell visszaadja, hogy garantálva legyen a céltételezés és az eszköz kiválasztása révén a "szabad mozgás az anyagban".⁴¹

A dolgozó ember mindeközben nemcsak megismerőként, hanem élőlényként és biológiai reprodukciós rendszer szükségletforduló egyedeként is elkerülhetetlenül adottságokhoz kötődik. Minden társadalmi ráépülés és transzformáció ellenére az alapvető biológiai feltételek az emberi élet felszámolhatatlan realitásai maradnak.

Lukács természetfelfogását továbbá distanciát érzékelőnek nevezhetjük: a természet a munka bázisaként respektálandó, s az ember felhívandó arra, hogy őrizze meg azt a biológiai reprodukciós rendszert, melynek elválaszthatatlanul része. Az ember hasonlóképpen rendelkezik önmaga személye társadalmasításának ill. humanizálásának jogával. Az *Ontológia* "reprodukció" fejezetében Lukács kiemeli, hogy "a társadalmiság principiumának a különböző létformák kölcsönhatásában tulsúlyos mozzanatként kell érvényesülnie."⁴² Mint rögtön hozzáteszi azonban, nem szabad a szociálisnak ezt a prioritását tulhangsúlyozni: egyrészt a TO álláspontjával szemben ki kell emelni azt, hogy az "állandó társadalmiasodás sohasem tüntetheti el a biológiai alapot." Lukács, aki a filozófiailag iskolázott Olvasó számára előszere-ttel hoz példákat a legtriviálisabb mindennapi valóságból, ezt így illusztrálja: "bármilyen mélyen társadalmi meghatáro-

zottságu is az élelem elkészítésének és fogyasztásának kulturája, a táplálkozás biológiai folyamat marad, amely az embernek mint biológiai lénynek a szükségletei szerint megy végbe."⁴³

Tegyük hozzá, a biológiai alapfolyamatok felszámolhatatlanságát a legvilágosabban persze a halál kérlelhetetlen valósága jelzi. Az *Ontológia* másrészt azt a fontos körülményt is hangsúlyozza, hogy "valamely létmód másikkal szembeni ontológiai elsőbbségéből semmiképp sem következik, hogy ezt valamiféle értékhierarchia szempontjából akár pozitív, akár negatív értelemben ítéljük meg." Inkább "annak a ténynek a pusztá megállapításáról van szó, hogy az élet biológiai reprodukciója alkotja az összes életmegnyilvánulás létszerű alapját, és hogy amaz ontológiailag lehetséges enélkül, de megfordítva nem."⁴⁴ A kései Lukács érett marxizmusával kapcsolatban -- mely kizárja az ontológiai teleológiát -- nem tartható, s ezt hangsúlyozzuk ki, Passmore apodiktikusan megfogalmazott ellenvetése: "semmi sem lehet ökológiailag fatálisabb annál a hegelizáló--marxista tanításnál, hogy az ember előtti természet semmi több pusztá potencialitásnál."⁴⁵

A kései Lukács az emberben vagy embercsoportokban egyáltalán nem sejtí azt a "megváltót", mely beteljesíti a teremtést vagy az emberi történelemmel együtt a tulsúlyos természettörténetet (Bloch).⁴⁶ Az ember -- a kozmosz horizontjában egy lehetőség -- végigviheti (jelentsen ez bármit is) az "emberréválás" folyamatát, melyhez hozzátartozik a hosszú távu reprodukálására orientálódó természeti viszony, a természettel való "szövetség" vagy tökéletes harmónia ezzel szemben nem reális utópia. A magáhanvalóan heterogén létformák problémákba, konfliktusokba juthatnak és kell jutniuk, éppen azért, mert divergáló logikáknak engedelmeskednek. Azon "ontológia." fakticitás tudatosává válása, hogy a társadalmi reprodukcióban mindig biztosítani kell a biológiai reprodukciót, csak azt eredményezheti, hogy az ember és a természet közötti közvetítések nemkatasztrófális formákban valósuljanak meg.

Mindeközben azonban az embereknek kell kialakítaniuk az értelmes közvetítések módozatait. Az ember természeti folyamataira való Rousseau-i orientálódásának perspektívája -- az ilyen látásmód részleges jogosultsága mellett -- fikció: mint-hogy csak a munkával kezd valósággá válni a teleológia jelensége, nem lehet az ember gyakorlati vagy etikai életletterének céltételezéseit valamiféle instanciára átruházni. Az ember immár -- *volens* -- társadalmi lényé vált, amit egyáltalában nem lehet visszaminősíteni egy természeti lény helyzetévé. Heller Ágnes az *Ontológia* szellemében fejti ki, hogy még az emberi ösztönapparátus maga is -- mondjuk az agresszió, irigység, szeretet -- egyre inkább meghatározódik az ember által teremtett "értékek és választott perspektívák" révén.⁴⁷

A megállapítás persze nem jelenti a *status quo* elfogadását. A természethez való viszony ma és még belátható időn belül domináló módozatára az instrumentális, matematizált ész nyomja rá bélyegét, mely elválaszthatatlanul összefonódik gazdasági érdekekkel.⁴⁸ Egyre inkább szükség van a "technológiai ész kritikájára".⁴⁹ Az *Ontológia* itt a TO idején írott Bucharin-kritika gondolataihoz kapcsolódik, mely kimondta a társadalmi ész elsőségét minden "technológiai ésszel" szemben.⁵⁰ A technológiai ész alapvetően bornírt egy sajátos értelemben: a cél--eszköz relációk tudását fogja át, célokat azonban sohasem tételez. Az a társadalom, melyben uralomra jutott a -- csak ökonómiai megfontolások révén határolt -- technológiai ész, természettel való anyagcseréjét elfogadhatatlan módon szabályozza.

Ezt az értékelő megállapítást a kései Lukácshoz kapcsolódva kétféleképpen tehetjük plauzibilissé:

(1) Minden racionalizása ellenére a technológiai ész csak egyetlen módja a természet megragadásának. Mindenekelőtt a természeti folyamatok matematizálásán alapul, egyoldalú, absztrakt, de persze hatékony közelítést kínál. A természet elsajátításának más módozatait -- az esztétikai, affektív, mindennapi viszonyulást -- nem szabad felszámoltatni vagy eltompulni

hagyni a természettudományos eljárás egyetemessé válása következményeként. A természettudományok, eredményeik és kiemelt ténykedésük vonatkozó kritikáját Lukács az ún. "ontológiai kritika" feladatainak körébe utalja. Ennek az a funkciója, hogy feltárja a természettudományok funkcióit, specializálódásait, absztrakcióit és szelekcióit, melyek értelmezése révén kijelölhető helyiértékük az emberi gyakorlat átfogó univerzumában.

(2) A technológiai ész kritikájának egyre nagyobb fontossága legvilágosabban az ismeretek felszámolhatatlanul *post festum* jellegének tudatosításában rejlik. A kései Lukács -- a szkeptikus, akitől idegen volt minden messianizmus -- állandóan utal arra, hogy a munka legegyszerűbb folyamatában csakugy, mint a legösszetettebb tudományos-technikai gyakorlatban a praxis elemeinek átfogó tudata szükségképpen csak *post festum* adott. "Ha a tétélező szubjektumtól pillantást vethetünk a munka összefolyamatára, azonnal kiderül, hogy ez tudatosan viszi végig a teleológiai tétélezést, sohasem úgy azonban, hogy képes lenne tevékenysége minden feltételének -- következményeiről nem is szólva -- áttekintésére."⁵¹

Ez a probléma, melyet R. Spaemann hasonlóan tematizált,⁵² abban a mértékben radikalizálódik, ahogy a technikailag levezetett praxis hatásköre bővül. A kézműves egyszerű munkafolyamatában elkövetett hibát viszonylag könnyen helyre lehet hozni. A magasan fejlett technika -- tisztában vagyunk kortársaiként ezzel -- olyan hatásokat eredményezhet, melyek adott esetben visszafordíthatatlan károsodásokat idézhetnek elő például az ember biológiai reprodukciós rendszerében. E technika ellenőrzése -- gyakorlati és elméleti korlátozottságainak kritikájával -- ennek megfelelően egyre fontosabbá válik. Tsmert és komolyan veendő módon igen nehéz konszenzusra jutni az etikai értékek vagy emberi érdekek definiálásában, ennek ellenére azonban nem mondhatunk el arról, hogy egy ilyen konszenzus kialakításán fáradozzunk, ha nem akarjuk felszámolni a társadalom "természetes" reprodukciós rendszerét. A totalitásról folytatott filozófiai--tudományos diskurzus életfontosságú okok miatt

nem szakadhat félbe, bármily nagy mértékben találkozna is ez a pozitívizmus kívánalmaival.⁵³ Jelenleg abban az ijesztő helyzetben vagyunk, hogy az uralkodó tudományfilozófiai tanítás akkor mondott le egyetemességét célzó pretencióról, amikor a praxis fennálló formái egyetemes hatásokat tételeznek vagy tételezhetnek. Az így keletkező *scientific lag* meghaladása élethalál kérdése. Amikor például az olyan biológusok, mint Felix Mainx ugy foglalnak állást, hogy az általános biológia "tudományosan felesleges; csak pedagógiai jelentőséggel rendelkezik, nem alkot azonban önálló kutatási területet",⁵⁴ akkor rendkívül veszélyes attitűd megnyilatkozásának vagyunk tanui, mely elfeledkezik vagy el szeretne feledkezni arról, hogy van egy olyan ökológiai szisztéma, melynek az emberiség egyszer s mindenkorra része.

Mindehhez csak azt az utalást fűzhetjük, hogy a totalitás nélkülözhetetlen tudása nem tart igényt metafizikai státusra. Itt is *post festum* tudásról van szó, melynek alapját nemünk eddigi történelmet alkotja. Minthogy azonban a történelem a jövő dimenzióját tekintve nyitott könyv, a totalitás propnált reflexiója csak "konkrét" lehet.⁵⁵ Lukács energikusan kiemeli a totalitás-fogalom relativitását. Már Földünk is, az ember "materiális alapzata" relativ totalitás, "amelyet befolyásolnak ugyan külső hatások, környezetének hatásai, egészében mégis saját fejlődéstörténete van, amelyet mint a körzetébe tartozó, együtt és egymás ellen ható erők totalitása jár végig."⁵⁶ Ezen az alapon fokozatosan "kialakul egy egészen ujszerű totalitás, az emberi nem totalitása, végső soron magateremtette környezetével. Ha majd az emberek konkrétan kiteljesítik ezt, akkor és csak akkor valósul meg a totalitás kategóriája a társadalmi létben."⁵⁷

Ehelyütt nem tudjuk közelebbről érinteni azt a kérdést, hogy Lukács azon kritikájával, melyet a későbbi ún. dialmat egyik protagonistájával szemben fejtett ki, milyen visszhangra talált bizonyos körökben. E kritika ugyanakkor nemigen nyomasztotta, amint ezt kései munkássága mutatja. Lukács az *Ontológiában* is explicit, részben polemikus módon elemzi Engels gondolatait.⁵⁸ Itt tehát ismételten alkalmunk nyílik arra, hogy Lukács életművében -- minden ilyen nyilatkozata ellenére, mellyel korábbi műveit utasítja el a szerző -- kontinuitást fedezzünk fel, nem utolsó sorban azért, mert ismételten a materialista dialektikáról van szó.

Idézzük fel mindenekelőtt a TO Engels-kritikáját, amit nézetem szerint három pontban foglalhatunk össze, melyek mindegyike közvetlenül akarja érvényre juttatni a marxista elmélet tartalmát.

(1) A marxí filozófia ismeretelméleti státusát behatóan el kellene határozni a (naiv leképezésemélet formájában jelentkező) naiv realizmustól.

(2) A kanti *Ding an sich* Engels által adott kritikáját nemcsak leegyszerűsítő volta és populáris ábrázolási módja miatt kellene *ad acta* tenni; Lukács a TO-ban mindenekelőtt arra törekszik, hogy a praxis-fogalom színteződéseit tekintve a tisztán technikai-ökonómista ész ellen dolgozzon. Engels Feuerbachról szóló írásában azt a benyomást kelti, mintha az, amit a filozófia az "igazság", Kant a "magábanvaló dolog" problematikájaként tematizált, eltűnne a valóság valamely aspektusa technikai--gyakorlati meghódításának pillanatában. Lukács az ellen tiltakozik, hogy a valóság ipari--kísérleti meghódítása volna a dolgok megközelítésének *egyetlen* módja. Ez a tiltakozás pontosan megfelel a fentebb már elemzett Bucharin-recenzió késztetéseinek: a dolgok technikai manipulációjáról ki

kell mutatni, hogy az objektum-világhoz való viszonyoknak csak egyik módzata, mely totalizáltan épp az eldologiasodás.

(3) Lukács végül azért sem fogadhatta el Engels törekvését, hogy a marxi történelemelmélet természetfilozófiával egészüljön ki, mert ekkor nem tudta volna végigvinni tanítását a konkrét dialektikáról. Engels természet-dialektikával kapcsolatos kezdeményei a természet és társadalom általános mozgástörvényeinek formulázásához vezettek. Ezzel szemben Lukácsnak ellenvetéseket kellett megfogalmaznia, hiszen a kozmológiai materializmus a történelmet szükségképpen degradálja valamely univerzális dialektikus séma különös, pontosan alkalmazott esetévé, melynek mindenkor az objektív mozgási dialektika vonásait kell magára öltenie.

Lukács Engels-kritikáját összefoglalva megállapíthatjuk, hogy e polémia joggal lett egy elmélettörténeti vonal első átlomlásává: a kritikai marxizmus (vagy mondjuk inkább így: a kritikai elmélet) számára a TO óta konstitutív mozzanat, hogy ismeretelméleti vagy "praxis-filozófiai" megfontolások nyomán minden objektívizmust elutasít, jelentkezzen az akár naiv empirizmusként, akár szociál-darvinizmusként a dialmat vagy valamiféle rendszerelmélet képében. Korsch, Adorno, Marcuse, Sartre és Habermas "nyugati" marxizmusa a TO óta konokul tartja magát azon emancipáció-elmülethez, amely védelmébe veszi a szubjektivitás és interszubjektivitás változó figurációit.

Exkurzusunk címét felidézve az Olvasó felvetheti a kérdést, miként is néz ki mármost az *Ontológia* Engels-kritikája? Kritikai észrevételeit Lukács először igen elővigyázatosan fogalmazza meg: Engelsnél olyan elméleti és történeti fejtegetéseket is találunk, "amelyek a hegeli dialektika aktuális érvényességének elismerésében olykor jóval messzebb jutnak, mint ezt Marx általában elméletileg megengedhetőnek tartotta."⁵⁹ Lukács azonnal hozzáfűzi -- mintegy komplement-ként --, hogy Engels Hegel-adaptációjának, tekintettel a kor pozitivistá szellemére, megvan a maga történelmi jogosultsága.

Lukács Engels-kritikája, minden békülékenysége ellenére, éles. Hegel tagadás-tagadásának engelsi recepciójáról van szó. Lukács határozottan azzal szemben foglalt állást, hogy e gondolati sémát felvegyék a marxí hagyományba.⁶⁰ Pontosabban szólva: el akarja kerülni azt, hogy Hegel mondott gondolati sémáját általános létörvényné tegyék. Engels azonban éppen ezt teszi: a hegeli sémára populáris példákat keres -- emlékezzünk az árpaszem, a lepke fejlődésére, vagy a negatív számok szorzására --, s ezeket Lukács egyértelműen pusztá karikatúrákként elutasítja. Az, hogy az organikus folyamatokat vagy matematikai eljárás módokat -- tárgyilag egyébként kétséges módon -- "tagadás-tagadásának" nevezik, külsődleges hozzájuk képest, s nem járul hozzá semmivel sem megismerésükhöz. Miként Lukács a pillangó fejlődésével kapcsolatban nem minden irónia nélkül megjegyzi, ha a reális fejlődésfolyamatban a tojás--hernyó--báb--lepke szakaszokat vesszük figyelembe, úgy a hegeli sémát inkább a tagadás tagadásának tagadásává kellene átfogalmaznunk. Arról sem lehet szó, hogy a matematikai operációkat mindig a tagadás-tagadása sémának megfelelően végeznék.

Lukács tehát először is megállapítja: Engels fölöttébb külsődleges analógiákat keres a hegeli sémára, hogy "bizonyítsa" a tagadás-tagadása dialektikus alaptörvényének ontológiai egyetemességét. Hegelnek szüksége volt a tagadás (tagadásának) egyetemesen érvényes sémájára, mert a tagadás szolgált számára azon "motorként", ami a legegyszerűbb gondolati meghatározásokból létrehozza a konkrét tárgyiasságot. Lukács ennek megfelelően ki akarta emelni, hogy a tagadás-tagadása általános sémája feltevésének csak egy idealista dialektika kontextusában van értelme. Ezzel szemben azt kívánta plauzibilissé tenni, hogy "a tagadás, ha mint gondolati meghatározás értelmes is, csak gondolati meghatározás lehet, semmi más."⁶¹

Elméletileg értelmesnek tűnik Lukács számára a tagadás tagadása sémájának használata a társadalmi lét bizonyos összefüggéseiben: Marx osztályharcok menetének leírására használja. Lukács a negáció alkalmazását szubjektumhoz kapcsolja: csak a

reálisan létező alternatívák esetében látja lehetségesnek a tagadás terminusa materialista megújítását. Az igenlés/affirmáció és a tagadás terminusai -- nem a szó szűkebb logikai értelmében alkalmazva -- valójában sokjelentésűek, sokféleképpen alkalmazható fogalmak. Lukács azonban világossá akarja tenni, hogy a tagadás valósága nem merül ki a tagadás logikai műveletében. A "Nem akarok lopni" kijelentés logikailag tagadás, az ontológiai kritika azonban, amely a nyelvi megnyilatkozást "a mindekori konkrét -- gyakorlat révén létrehozandó -- jelenvaló-létre irányuló Legyennel vagy ne-Legyennel" kapcsolatos állásfoglalásként fogja fel, világossá teheti, hogy valójában (gyakorlatilag nézve) afirmációról van szó: "Engedelmeskedni akarok a törvényeknek."⁶²

Csak ezen a ponton nyer magyarázatot Lukács polémiája Engelsszel szemben: a logika -- mégha önmagát dialektikusként fogja is fel -- uralmának kritikájáról van szó. A folyamatok logikai rekonstrukcióját -- hasonlóan a gyakorlat technikai formájához -- a valósághoz való viszonyulás egyik módozataként kell limitálni. Nem utolsó sorban a hegeli rendszerből nyert tapasztalatok mutatják (történelemfilozófiájából, vagy teljesen kérdésessé vált természetfilozófiájából), hogy a logikát, mely mindenkor "egynemű gondolati közeget" hoz létre, sohasem illeti meg az utolsó szó. Az egyetemesen ontologizáló logika eszméje találkozódik az univerzális manipuláció negatív utópiájával.⁶³ Az ebben megfogalmazódó pretenciók kordában tartását az alternatív döntések "ontológiai", azaz Lukács szóhasználatában nem utolsó sorban: a mindennapi valóság szerinti aspektusának jogossá tétele tartalmazza. A logika világában minden ember globális saktáblán tologatott bábuvá válik. Világunkban ezzel szemben -- így Lukács -- a mindenkori konkrét praxis "elválaszthatatlan az értékelés aktusától."⁶⁴

Hangsúlyosan kell ezen a ponton utalnunk arra, hogy a Hegel-kritika radikalitását tekintve milyen nagy mértékben elmarad az *Ontológia* a TO-tól. Míg az 1923-ban keletkezett mű nagy hatást gyakorolva jelezte, miként lehet a hegeli dialektikát

materialista módon új formába önteni, addig a kései alkotás kritikai fenntartása a logikai olyan fundamentális ontológiai kritikájává szélesedik, mely Heideggert és Adornót idézheti fel.⁶⁵ Lukács a gondolkodást és a valóságot a "homogenizálás" és a szükségképpen "heterogenitás" fogalmaival konfrontálja.⁶⁶ E különbségtételből vezeti le annak szükségességét, hogy az egyneműsítő gondolkodás szakadatlanul -- ontológiailag -- helyesbitse magát.⁶⁷ Ilyen ontológiai kritikára mindenekelőtt a matematizáló és logizáló fogalmi képződmények szorulnak, melyek -- mondja Lukács -- a legtovább viszik a homogenizálást. Lukács azt is kiemeli, hogy nem utolsó sorban a tudományoknak is szükségük van az ontológiai reflexióra. "Az ontológiai szemléletmód kikerülhetetlensége ebben az együttműködésben olyan módszertannak mutatkozik, amelynek semmiképp sem szabad a filozófiára mint olyanra szorítkoznia, ellenkezőleg, spontánul minden tudományos kutatásban feltétlenül felmerül; így ontológiai alapvetése van annak a követelménynek, hogy a matematikai képleteket a fizikában, a biológiában, a gazdaságban stb. újból és újból fizikailag, biológiailag, gazdaságilag stb. kell értelmezni, ha nem akarjuk összezavarni a konkrét problémákat, de ez egyúttal az igazi tudományos konkrétság és egzaktság kikerülhetetlen követelménye is".⁶⁸

Itt nem tudjuk közelebbről tárgyalni azt az egyébként érdekes problémát, hogy miként lehet legitimálni és racionálisan ellenőrizhető módszertani programmá fejleszteni a Lukács által jelzett "ontológiai kritikát".⁶⁹ Csak arra utalunk, hogy Lukács ezzel a konkrét filozófia TO-ban lefektetett elvét az *Ontológiában* a logika kritikájaként következetesen folytatja. Hogy az *Ontológia* a "nyugati" marxizmus első klasszikusának intencióit viszi tovább, már abból is világos, ha a logika-probléma konkretizálását a szükségszerűség fogalmáról szóló fejtegetések keretében tekintjük. Lukács azt veti Engels szemére, hogy tulságosan közvetlenül vette át Hegel szükségszerűség-felfogását.⁷⁰ Azon filozófusok számára, akik a történelmi

folyamatokra egy előzetes "tisztá" logikát vetitenek rá, plauzibilisnek tűnik, hogy a szabadságot a szükségszerűség felismerése révén koncipiálják.⁷¹ Másként áll a dolog, ha a kategóriák "egyszerűen 'a meghatározott lét formái, létezőmeghatározások', amelyeket azokon a komplexumokon belül kell a maguk valójában ontológiailag megérteni, amelyeken belül léteznek és hatnak."⁷² Ekkor ugyanis elesik a logikai-racionális "lefo-lyás" gondolata.⁷³ Csak a logika primátusának kétségbe vonása, s a konkrét totalitás minden modális aspektusának figyelembe vétele teszi szabaddá a teret azon szabadságkoncepció számára, miszerint a szabadság, szükségszerűségeket és lehetőségeket tartalmazván, alternatívák terrénuma.⁷⁴

Az alternatíva kategóriája etikai kérdésekhez vezet, mégpedig a szabadsággal és döntéssel kapcsolatos centrális megfontolásokhoz. E problémák jelentőségüknél fogva külön lepra tartoznak, így itt kénytelenek vagyunk megelégedni néhány rövid utalással az *Ontológia* Hegel-képéről, hogy lássuk, Lukács igen radikális Hegel-kritikája után még mit hoz fel a "Hegel-ortodox" Engelsszel szemben.

Hegel dialektika-vázlata Lukács számára a reflexiós meghatározások koncepciója miatt fontos.⁷⁵ Lukács szerint Hegel gondolta el elsőként a különbözőséget, a nem-azonosat nem valamiféle átmenetiként, hanem az "abszolút" mozzanataként. Ezáltal vált lehetővé, hogy a valóságot folyamatként vagy mozgásként gondolja el, mely Hegel eredeti intuiciója szerint "megszüntethetetlenül hatékony kell legyen."⁷⁶ A reflexiós meghatározásokról szóló tanban plauzibilis, és az eredeti belátás értelmében vett folyamatszerű gondolkodás számára lefordítható kezdemények vannak. Reflexiós meghatározások akkor keletkeznek -- mondja Lukács a hegeli Enciklopédia 419. paragrafusához kapcsolódva --, amikor az ember a megismerés fejlődése során meghaladja a valóság izoláló szemléletét és belátja, hogy "magának az érzéki tudatnak a tartalma önmagában véve *dialektikus*. Az egyedi akar lenni; de ... éppen -- azáltal,

hogy az egyedi tartalom *kizár* magából mást -- másra vonatkozik, *önmagát meghaladónak*, mástól függőnek, ettől közvetítettnek, *önmagában mást birtoklónak* bizonyul. A közvetlen egyedi legközelebbi igazsága tehát másra való vonatkoztatottsága. E viszony meghatározásait nevezzük reflexiós meghatározásnak.⁷⁷

Lukács a hegeli "logika" további elemzése során annak kiutatására törekszik, hogy -- Hegel *önértékelésével* ellentétben -- a "logika" minden (nem kriptoteológiai) része felépíthető a reflexiós logika révén. Bár a lét logikája is igaznak veszi "a reflexiós meghatározások módszerét és strukturáját", amikor Hegel a Valamiről kifejti, hogy a "valami ... vonatkozásban áll tehát máskéntlétével; ez nem egyszerűen az ő máskéntléte. Tartalmazza és egyszerűs mind még el van választva ettől; a valami másért-való-lét."⁷⁸ Lukács szerint a fogalmi logikát is (csak) racionálisan reflexiós logikaként lehet rekonstruálni.

Lukács a reflexiós logikában egészében véve a mozgás és a folyamat elgondolásának törekvését látja, elutasítja azonban azt az eszmét, miszerint *egyetlen* ész egyetemes kibontakozásáról lehetne beszélni.⁷⁹ Az *egy* fejlődés képzete harmonizáló szintézisként, ellentmondások felszámolásaként fut zátonyra, ha Lukáccsal felismerjük azt, hogy az "ilyen reflexiós meghatározásokat [a tartalom és forma reflexiós meghatározásait - R.D.] nem lehet ontológiailag megszüntetni, mert egy valóban adott tárgyiasság de facto megszüntetése esetén a forma-tartalom viszony az új tárgyiasságban ... a megfelelő módosulásokkal mégiscsak pusztán megújul, mindig újból kialakul egy forma-tartalom viszony."⁸⁰

E fejtegetésekben általunk korábban idézettek nyerne újabb megerősítést: a viszonylatoknak, az ellentmondásoknak, a különbözőek viszonylagos egységének reflexiós logikai elgondolása alkalmas kizárólagosan arra, hogy reprodukáljuk a valóságot, mely megszüntethetetlenül heterogén, s mely persze nem mentes "a konkrét mozgásban levő komplexusok" -- relativ, történeti -- strukturálódásától.⁸¹

- 1 Moscovici, *Versuch über eine menschliche Geschichte der Natur*, 13-14.o.
- 2 Vö. id.m., 490.skk.o.
- 3 Lásd pl. M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologischethischen Konsequenzen*.
- 4 Így például F. Fraser-Darling "Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt" című írásában.
- 5 Kimmerle, *Philosophie des Wir*, 39.o.
- 6 Idézi A. Schmidt, *Der Begriff der Natur*, 167.o.
- 7 Uo. -- E.Bloch a *Prinzip Hoffnungban* megpróbált egy utópiaszerű világot leírni (*Morgenland Natur*), persze jelentős ontológiai előfeltevések alapján. Lásd mindenképp a mondott mű 37. fejezetét, amely, komolyan véve az elfeledett utópiákat, a "lehetséges természeti szubjektum produktivitását [Mitproduktivität]" vizsgálja.
- 8 IM, 635-646.o.
- 9 Id.m., 637.o.
- 10 Uo.
- 11 Uo.
- 12 Id.m., 638.o.
13. ES, II.köt., 439.skk.o.
- 14 Id.m., 450.o.
- 15 Id.m., 587.o.
- 16 Márkus György, "A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a 'kultura' problémája". *MFSZ* 1973/5-6.
- 17 TO, 459.o.
- 18 Id.m., 228.o.

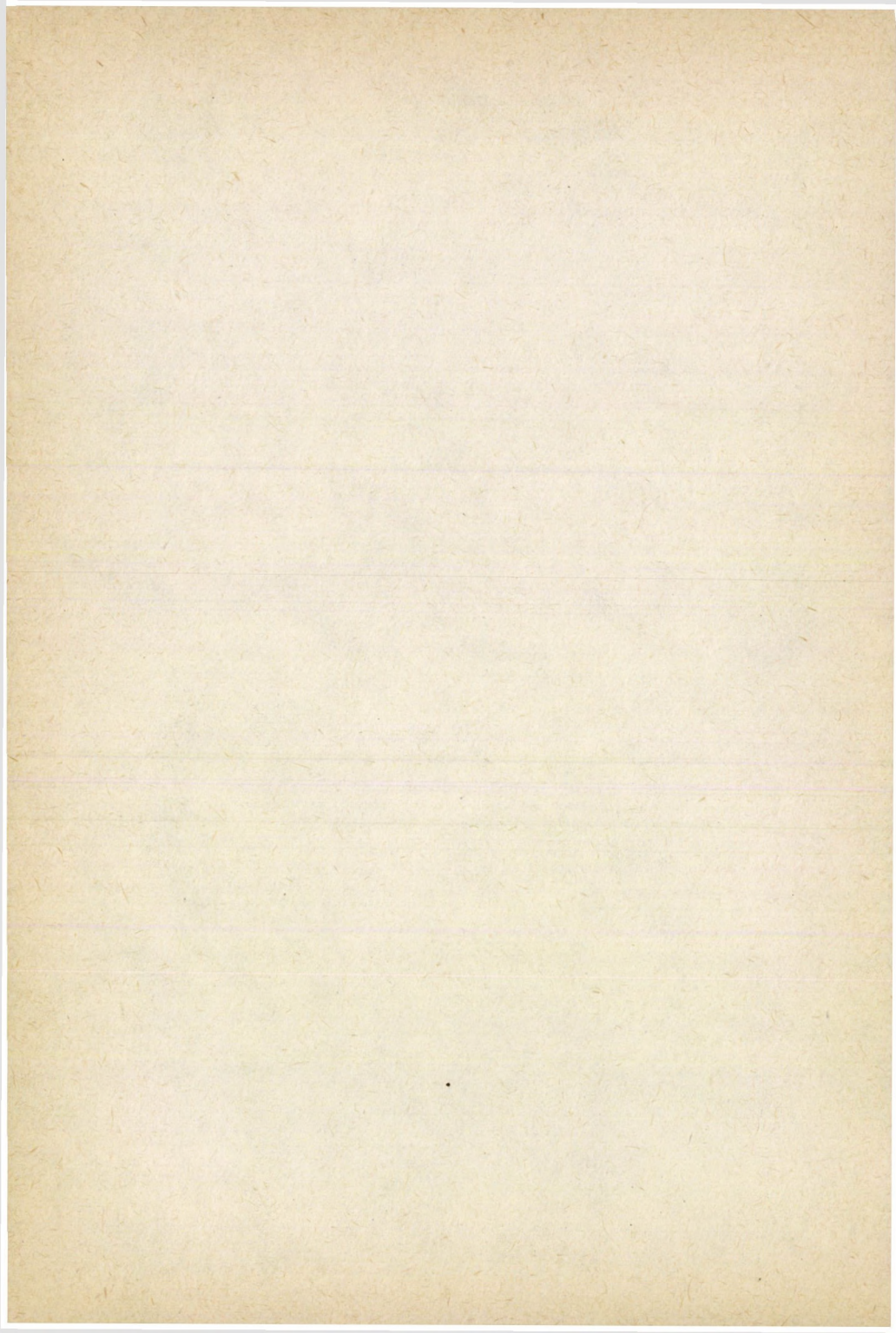
- 19 Lukács Lafargue-ra hivatkozik, aki visszaemlékezéseiben beszámol arról, hogy Marx Hegel idézett kijelentését szívesen és gyakran említette: I, I.köt., 209.o.
- 20 Uo.
- 21 Uo.
- 22 F.P. Hager, "Art. Natur - Antike", szócikk J. Ritter/K. Gründer *Histor. Wörterbuch der Philosophie*jában, VI. köt. (Stuttgart/Basel: 1984.) 426.sk.o.
- 23 Vö. TO, 499.sk.o.
- 24 Id.m., 474.o.
- 25 Id.m., 473.o.
- 26 TO, 473.o.
- 27 Ebben szokás J. Passmore-t elmarasztalni, vö. Passmore, *Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode*, 229.o.
- 28 A *Landschaft* fogalom jelentése érdekes történeti változáson ment keresztül. Míg az ógermán "lantschaft" szó a föld külső jellegzetességeit és regionális--tipikus emberi vonásait foglalja össze, addig a 18. században a *Landschaft* és a *Natur* a fennálló társadalommal szembeni ellen-fogalmakká válnak, vö. Tübner, *Deutsches Wörterbuch*, VI.köt. [1943], 360.o.
- 29 TO, 392-396.o., illetve: "N. Bucharin: A történelmi materializmus elmélete", lásd UM, I.köt., 455-468.o.
- 30 TO, 394.o.
- 31 UM, I.köt., 461.o.
- 32 TO, 504.o.
- 33 TO, 550.sk.o.
- 34 J.P. Arnason *Zwischen Natur und Gesellschaft, Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts* (Frankfurt am Main/

- Köln: 1976) "az objektum feloldásának kvázi-hegeliánus perspektívájáról beszél" (14.o., vö. még 90.sk.k.o.).
- 35 Vö. Meyer-Abich, 235.o. -- Hogy Adorno és Heidegger írásai -- hogy csak két ezen vonatkozásban gyakran hivatkozott gondolkodót említsünk -- mennyiben járultak hozzá természetel kapcsolatos tudatosodásunk fokozódásához, itt nem érintjük. Mindenesetre számunkra nyilvánvalónak tűnik: nem a filozófiai eszmecseréknek köszönhető, hogy a természethez való mai domináns viszony megkérdőjeleződött.
- 36 Ez különösen igaz Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns* című munkájára.
- 37 Vö. többek között Chr. und U. Dannemann, *Die Startbahn West ist überall*, München 1982, 184.sk.k.o.
- 38 Meyer-Abich, 232.o.
- 39 Passmore, 207.sk.k.o.
- 40 Id.m., 208.sk.k.o.
- 41 O, II.köt., 117.sk.k.o.
- 42 O, II.köt., 237.o.
- 43 Uo.
- 44 Uo.
- 45 Passmore, 225.o.
- 46 Vö. Kimmerle, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung*, 18.o. Kimmerle könyvében a Bloch szempontjából oly fontos zsidó misztika és keresztény chiliazmus hagyományát is.
- 47 Vö. Heller Ágnes, *Az ösztönök. -- Az érzelmelek elmélete* [1978].
- 48 Vö. O, III.köt., 357.o., vö. 388. oldalon 190. jegyz.
- 49 Uo.
- 50 Vö. UM, I.köt., 458.sk.k.o.

- 51 "Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns", lásd *Ad Lectores*, Luchterhand, 1969.
- 52 R. Spaemann, *Techn. Eingriffe in der Natur...*, 191.sk.k.o.
- 53 Vö. O, I.köt., 37.sk.k.o.
- 54 Id.m., 66.o.
- 55 Vö. O, III.köt., 207.sk.k.o.
- 56 Uo.
- 57 Uo.
- 58 Vö. pl. O, III.köt., 126.sk.k.o., különösen is 138.sk.k.o. L. még O, I.köt., 216.sk., 374.sk., O, II.köt., 120.sk.k.o.
- 59 O, III.köt., 126.o.
- 60 Id.m., 138.sk.k.o.
- 61 Id.m., 132.o.
- 62 Id.m., 135.o.
- 63 O, I.köt., 221.sk.k.o.
- 64 O, III.köt., 133.sk.k.o.
- 65 Nicolas Tertulian érdekesen elemzi ezeket az összefüggéseket "Lukács' philosophisches Testament: 'Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins'" című írásában.
- 66 O, I.köt., 258.o.
- 67 Id.m., 259.o.
- 68 Uo.
- 69 Meg kellene közelebbről vizsgálni, hogy találhatunk-e olyan párhuzamokat Lukács és Heidegger kései írásaiban, mint amilyeneket L. Goldmann a TO és a *Sein und Zeit* vonatkozásában jelzett. Felmerül a kérdés, hogy Lukács "ontológiai kritikája" el tudja-e kerülni a heideggeri gondolkodásmód implikációit: a kimondhatatlanság immár nem "racionális" nyelvi és gondolkodásbeli gesztusához való átmenetet.

- 70 Vö. O, II.köt., 120 skk.o.
- 71 Vö. id.m., 117.skk.o.
- 72 O, I.köt., 373.o.
- 73 Id.m., 375.o.
- 74 O, II.köt., 122.skk.o.
- 75 O, I.köt., 234.o.
- 76 O, I.köt., 238.sk.o.
- 77 Id.m., 245.o.
- 78 Id.m., 267.o.
- 79 L. Lukács kritikáját Hegel levezetés-felfogásáról,
O, I.köt., 258.sk.o.
- 80 Id.m., 276.o.
- 81 O, II.köt., 121.o.

Fordította: Mezei György



LUKÁCS GYÖRGY FELFOGÁSA A TERMÉSZET MEGISMERÉSÉRŐL ÉS A
TUDÁSSZOCIOLÓGIA UN. ERŐS PROGRAMJA

"Ahogy a nyelv sem az éppen beszélő egyes ember nyelve, hanem mintegy ennek háta mögött keletkezett, úgy azok a kérdésfeltevések, fogalmak, kategóriák, amelyekben egyes emberként a történeti valóságot elgondoljuk, ugyanúgy nem mások, mint történetivé vált tapasztalati összefüggésekből kivágott részmetsetek. E tapasztalati összefüggések a maguk részéről azonban olyan korábbi kísérletek eredményei, melyeket a történelmi változásban elkötelezett kollektív csoportok abból a célból indítottak meg, hogy a szakadatlan változásban lévő társadalmi és szellemi valóságok világában eligazodjanak."*

Mannheim Károly

A címben jelzett témák napjaink kutatásaiban általában meglehetősen távol esnek egymástól. Mondandóm számos összefüggése közismert az eszmetörténet kutatói számára, azonban nem feltétlenül az a többnyire természettudományos háttérű tudományfilozófusok előtt, és megfordítva: az eszmetörténész sincs talán mindenkor tudatában annak, hogy "történeti" témái ma újra különös aktualitásra tettek szert a tudományfilozófia egyik legreményteljesebbnek tekintett területén.¹

Eszmetörténeti (filozófiatörténeti) tény, hogy Lukács Györgynek a "természet dialektikájáról" -- illetve kevesebb félreértésre okot adó megfogalmazásban: arról a szemléletmódról, amely a dialektikus módszert nem korlátozza a társadalmi jelenségek megragadására, hanem a természet megismerésére is kiterjeszti -- igen negatív véleménye volt. Marxista pályájának már korai szakaszában, 1919-ben leszögezte álláspontját: minthogy "... a természet megismerésében nincsenek jelen a dia-

lektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb.", ezért "nagyon fontos a módszerek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása."² Lukács ezt a meggyőződését, ámbár álláspontján a viták során sokat finomított, mindvégig fenntartotta. Számos félreértésre vezetett e vitákban, hogy a fenti nevezetes megjegyzést többnyire ontológiai természetűnek vélték, olyannak, ami a természet dialektikus avagy nem dialektikus voltáról ítél. Holott ez a tétel kifejezetten az emberi megismerést minősíti. Olyan ismeretelméleti állítás tehát, amelyről a mai tudományfilozófiai elméleteknek is van mondanivalója.

Aki a tudományfilozófiának az utóbbi évtized poszt-kuhniánus tendenciáit figyelemmel kíséri, láthatja, hogy kialakult egy olyan konszenzus, amely előfeltevésként (persze nem a klasszikus német filozófia terminusaiban fogalmazva) Lukács idézett posztulátumainak mondhatni éppen a tagadását tartalmazza. Így például az edinburgh-i tudásszociológiai iskola ugynevezett Erős Programja (Strong Programme), amely a hetvenes évek közepén célul tűzte ki annak vizsgálatát, hogy milyen társadalmi hatások és miként formálják az emberi meggyőződéseket, vélekedéseket (beliefs), s ezzel a társadalomtudományi megismerésen kívül a hagyományosan személytelennek és objektívnek tekintett természettudományos megismerést általában, sőt, a matematika és a logika státuszát is a tudásszociológiai kutatás körébe vonta.

Az Erős Program, amint ezt David Bloor programnyilatkozatnak tekintendő 1973-as tanulmányában (Wittgenstein és Mannheim a matematika szociológiájáról)³ összefoglalta, négy követelményt állít a tudásszociológiai vizsgálódás elé:

(1) Kauzalitás: az emberi meggyőzések kialakulásának vizsgálatában a teleologikus megközelítéssel szemben a (nem

mechanikus értelemben vett) kauzalitás elvét kell érvényesíteni.

(2) Pártatlanság: a kutatónak nem szabad elfogultságot tanúsítania a kauzális feltárás során az általa vallott meggyőződés iránt az általa elutasítottak rovására: pártatlannak kell lennie igazság és hamisság tekintetében.

(3) Reflexivitás: az előbbieket következtében a tudásszociológiának magyarázatot kell tudni adnia saját keletkezésére és konkluzióira is.

(4) Szimmetria: a pártatlanság követelményének finomításaképpen: a tudásszociológiának nemcsak hogy magyarázatot kell adnia az igaz és hamis meggyőződésekre, de ugyanazon típusú okoknak kell generálniuk a meggyőződések mindkét osztályát.⁴

A tudásszociológia eme új iskolájának fellépése a hetvenes évek közepén több szempontból is figyelemre méltó fejlemény. Ez a program tudatosan eleveníti fel a tudásszociológia klasszikus, Max Weber-i, Mannheim-i alapállását és metodológiáját, mindenekelőtt annak legfontosabb beállítottságát, azt, hogy a tudományt nem elszigetelt individuumok magántörékvésének tekinti az igazság kontemplatív megismerésére,⁵ hanem történelmileg--társadalmilag meghatározott közösségek történelmileg--társadalmilag determinált együttes, intézményes tevékenységének. Hivatkozásaikban sűrűn találkozunk olyan gondolkodók nevével, akiknek pályája első, meghatározó szakasza Közép-Kellet-Európában, az első világháború előtti és alatti időszakra esik. Közülük pedig többen (Mannheim, Polányi Mihály, Lukács) egyazon budapesti szellemi közösséghez, a Vasárnapi Körhöz tartoztak. Munkásságuk, amint Karádi Éva kutatásai ezt meggyőzően bizonyítják, "közös tradíció önálló részeként foghatók fel", és ebben az értelemben "Lukács és Mannheim Nyugaton jól ismert teljesítménye csak a Jéghegy csúcsa".⁶

A filozófiatörténeti kutatások az utóbbi években mind részletesebben derítenek fel ilyen típusú szellemi összefüggéseket. Ugy gondolom, ez csak kisebb részben köszönhető az egyes gondolkodókra összpontosított, egymástól eléggé független --

kiterjedt nemzetközi --- kutatásnak. (Jelen esetben a Lukács-kutatás, Mannheim-kutatás, a fellendülő Zalai és Szilasi-kutatás ... stb.). Nagyobb szerepet tulajdoníthatunk a komplexebb eszmetörténeti megközelítésmód örvendetes újraéledésének. Kutatásának fókuszába az ilyen történeti vizsgálódás -- amely nem utolsó sorban tudásszociológiai módszereket is alkalmaz -- általában gondolkodói *közösségek* történetét, szellemi hatások és kölcsönhatások rendszerét vagy éppen gondolati "vándor-motívumok" utjának követését állítja. Ebből a nézőpontból tekintve tehát talán már nem tűnik erőltetettnek (negatív) összefüggésbe hozni Lukács 1919-ből származó kijelentését a dialektikus módszer korlátozásáról⁷ az Erős Programmal.

Az, hogy az Erős Program -- jóllehet nem kritikátlanul -- tudatosan éppen egy olyan hagyományt elevenít fel, amelyről ismeretes, hogy a huszas évek végi zajos sikerének elültével jóformán elfelejtették, s évtizedekig a szociológia fő áramlataitól elszigetelődött "ellenzékként" lappangott,⁸ korántsem esetleges körülmény: "Ugy vélem" -- fejtette ki ennek okát Fehér Márta --, "hogy a tudásszociológia jelenlegi ujjáéledésének oka -- miután erre több, később feledésbe merült kísérlet történt (pl. Fleck 1935, Mannheim 1931) -- az, hogy a tudományfilozófia helyzete az elmúlt évtizedben válságosra fordult, beállt egy kuhni típusú krízis -- a tudományos változással, ill. racionalitással kapcsolatos problémák következtében. Mindez szükségessé teszi, hogy a tudományfilozófiát egy új, "paradigmatikus" szempontból vegyük szemügyre, amire éppen a tudásszociológia adhat lehetőséget." S itt lehet jelentősége a tudományfilozófiai tradícióval szemben egy alternatív episztemológiai hagyománynak: "... noha a tudományfilozófián belül számos kísérlet született a tudományos racionalitás problémájának megoldására és ezáltal a tudományfilozófia válságának megszüntetésére, e kísérletek sikertelenek maradtak, ezért úgy tűnik, az episztemológia szociológizálására van szükség."⁹

Az Erős Program bírálatának lényege a klasszikus tudásszociológiával szemben az, hogy ezt az alternatív episztemoló-

giát nem voltak képesek egészen következetesen kidolgozni, csak a társadalomtudományos gondolkodást közelítik meg a tudásszociológia módszereivel, a természettudományos megismerést, mindenekelőtt a matematikai és logikai tudást tekintve felfogásuk platoni értelemben vett realista, kontemplatív, pozitívista marad. Bloor említett tanulmányában rámutat, hogy Mannheim koncepciója az Erős Program követelményei közül az első háromnak eleget tesz (és példát is mutat mai követőinek), de a negyedik (a legerősebb) követelmény, a szimmetriaelv érvényesítése előtt megtorpan. Mindez éppen a tudásszociológia egyik centrális problémájában, a matematika és a logika státuszának megállapításában érhető tetten.¹⁰ Mannheim is megragad, mondja Bloor, a szociológusok szokásos eljárásánál, s a matematikát csak külső aspektusaiban tartja lehetségesnek vizsgálni. "Nem tudta belátni, hogyan kell szociológiailag gondolkodni arról, hogy 'kétszer kettő az négy'". Bloor koncepciójának a maga idején valóban igen eredeti meglátása: "Wittgenstein Megjegyzései a matematika alapjairól mutatja meg, hogyan képes a szociológia elhatolni a tárgyaknak egészen az alapjáig. Wittgenstein megoldja Mannheim problémáját."¹¹

Elemzésében B. Barnes is hangsúlyozza, hogy -- többek között -- mind Mannheim, mind Lukács elutasítják a tudománynak olyan kontemplatív felfogását, amely szerint az individuumok érdekeiktől nem befolyásolva, megfigyeléseket gyűjtenek a valóságról, az igazság egyre tökéletesebb megismerése céljából, azonban - s itt az ellentmondás - mindketten végül mégiscsak e kontemplatív tudományfelfogás valamilyen bonyolultabb változatát fejtik ki, s elmarad a tudás *aktív és konkrét* koncepciójának kidolgozása. Mannheim inkonzisztenciáinak egyik magyarázatát abban találja Barnes, hogy még az *Ideológia és utópia* azon fejezeteiben is, amelyek leginkább elszakadtak a kontemplatív szemlélettől és egyben a legkonkrétabb elemzéseket tartalmazzák,¹² szerves komponens maradt a kontemplatív szemlélet, "mely nélkül Mannheim gondolkodásának eredményei meg lennének fosztva

minden plauzibilitásuktól és koherenciájuktól." Világos, folytatja elemzését Barnes, hogy Mannheim szándéka ellenére olyan munkát hozott létre, amely kontemplatív szemléleti eredményeken alapul javarészt, éppen a legeredetibb és legfontosabb részekben. "Igy Mannheim műve megmutatja, milyen nehéz eltávolodni a kontemplatív állásponttól."¹³ Lukácsnál ezzel szemben a kudarc többek között abból fakad, mondja Barnes, hogy belőle "ugy tűnik, hiányzik bármiféle valódi kíváncsiság a tudás és a tudat iránt ... Méltatlannak találta, hogy konkrét eseteket vegyen figyelembe, és így nem tanulhatott azokból, *gondolkodása el volt vádva a tapasztalt valósággal való dialektikus interakciótól.*"¹⁴

Mármost a következő kérdések adódnak: Milyen mélyebb magyarázata van Lukács és Mannheim "következetlenségének", melyre az Erős Program mutatott rá? Mit jelent az, hogy Wittgenstein oldotta meg Mannheim problémáját? A "megoldás" miért éppen Wittgensteinnek sikerült? stb.

A lehetséges válaszok az eszmetörténeész számára megint csak nem ismeretlenek: az az *ellentmondás*, amire az Erős Program képviselői rátapintottak, egy mélyebb értelemben az I. világháború körüli Közép-Kelet-Európa-i fiatal értelmiség *közös világnézeti sajátosságának tekinthető*. Közös jellemzőjük, hogy megőrizve az előző nemzedék (nagy részét az ujkantiánusok és az életfilozófia művelői) antipozitivistá töltetű metodológiai pluralizmusát, szembefordulnak azok ugymond relativisztikus szubsztanciátlanságával. Jól látható ez a Vasárnapi Körből kinőtt Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának antipozitivistá, antirelativistá, metodológiai tekintetben pluralista programjából, (melynek kialakításában Mannheimnek nagyon tevékeny szerepe volt).¹⁵

Ugyanakkor ez a világnézet (legalább) két, egymással végző konzekvenciáiban összeegyeztethetetlen igényből fakadt: A metodológiai pluralizmus, illetve a metodológiák autonómiájának egymásra redukálhatatlanságának ("inkommenzurabilitásá-

nak"!)) - Mannheim, Lukács és a Vasárnapi Kör számára Simmel által közvetített romantikus eredetű gondolata óhatatlanul, *el-
vileg* rejti magában a *viszonyitottság* értelmében vett relati-
vizmust. Ha viszont a relativizmust etikai alapon elvetik, de
fenntartják a pluralizmus és autonómia elvét a metodológiában,
akkor ez a program *nem alternatívája, hanem csak komplementere*
a természettudományos (tehát szűkebb értelemben vett) poziti-
vizmusnak. Ugyanis (és láttuk, épp e téren marasztalta el a
klasszikus tudásszociológiát az Erős Program) az így felfogott
antipozitivizmus hallgatólagosan elfogadja -- legalábbis a vi-
lág egy részének megismerésére vonatkozóan -- a pozitivizmus
ontológiai és episztemológiai előfeltevéseit. Ez a paradoxon
a tizes években egyáltalán nem tudatosodik számukra. Ez pedig
azzal magyarázható, hogy a problémát korántsem steril elméleti
gondként, hanem etikai--világnézeti döntésként élték át. Vál-
lalt antirelativizmusuk lényege: "Kell, hogy a világnak legyen
szubsztanciája!"¹⁶ Lukács és környezete számára ez a fordulat
a Simmellel való szembefordulásban fogalmazódik meg. Karádi É-
va így jellemzi a folyamatot: "Balázs csak érzi, hogy valami
'sulytalannd, magtalannd' teszi az egészet, hogy a mások művein-
nek való odaadásban, a mások álláspontjába való belehelyezke-
désben elvész, érzékelhetetlenné lesz, hogy neki is van egy né-
zőpontja - 'hontalan és lakik mindenütt'." - Lukács a *centrum-
nélküliséget*, a lezártág hiányát, a legfőbb dolog előtti meg-
torpanást, a döntésképtelenséget, az *egyértelműség hiányát* rója
fől Simmelnek. Hogy 'a kölcsönviszonyoknak ez a hálója labirin-
tus marad, nem tud szisztémává válni!'. - Bloch Simmel 'talán-
filozófiájának', *elvi relativizmusának semmire nem kötelező,*
felelőtlenséget drasztó szubsztanciátlanságról beszél, arról,
hogy bár Simmel a legélesebb elme valamennyi kortársa között,
ezen tulmenően azonban üres és céltelen; *mindent inkább kíván,*
mint az igazságot..."¹⁷

Igy érthető Balázs Béla lelkesedése Mannheim 1917-es "gyö-
nyörű, izgató és gazdag" ismeretelméleti előadásait hallgatva,

hiszen az ifju filozófus a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján "...előadásai során azt fejtegette, hogy a *szubsztanciára ugyan rátalálni nem tudunk, de az mégis szerepel mint ellenőrző valami, mégis, ehhez az ismeretlenhez t u d j u k mérni valaminek az értelmét és értékét.*"¹⁸

Egy évtizeddel később Mannheim a romantikus--konzervatív eredetű életfilozófiát így méltatja: "Ez az életfilozófia újra meg újra arra utal, hogy a vonatkozásoknak az a világa, melyeket egy racionalizált világban realitásokként élünk át voltaképpen, *szubsztanciáká abszolutizált racionális viszonylatok*, hogy tehát az állítólagos realitásnak ez a világa csupán a kapitalista racionalizálás világa, mely mint olyan elfedi a mögötte álló 'tisza élmény' világát." S a mondathoz fűzött lábjegyzetben felhívja a figyelmet: "Itt is adódnak párhuzamok, ha egészen másként is helyezkednek el, a baloldali ellenzékkel: vö. Lukács, ih. [ti. a *Történelem és osztálytudat*] 'az eldologiasodás problémája'".¹⁹ Ez pedig azt mutatja, hogy a huszas években ez a nemzedék,²⁰ már arra keresi a választ, hogy "milyen a világ hogyha *még sincs szubsztanciája?*" Ekkor szükségképpen újra előtérbe kerül a relativitás egész problematikája: Lukács kidolgozza az osztálytudat koncepciót, Mannheim általánosabban az ún. relationalizmus logikáját.²¹ Azonban -- s ez a kései utód, az Erős Program jogos kritikája -- sem Mannheim, még kevésbé Lukács koncepciója (jóllehet az emberi tudás természetét vizsgálják) nem tesz eleget a szimmetria követelményének, mivelhogy a természettudományos, a matematikai és logikai igazságokat (reflektálatlanul) magyarázatra nem szorulóknak, magától értetődőnek tekintik.

Itt válaszolhatjuk meg a fennmaradó kérdéseket: miért és hogyan megoldás Mannheim problémájára Wittgenstein megoldása? Hogy Wittgenstein említése a kérdésben semmiképpen sem önkényes asszociáció, ez egészen nyilvánvaló. Nemcsak azért, mert ő is ugyanebbe a térségbe és ebbe a korosztályba született (gondoljuk meg, hogy ugyanannak a hadseregnek a katonája volt az első világháborúban, mint Polányi Mihály vagy az elesett Emil Lask

és Zalai Béla), de a fronton szünetett Logikai-Filozófiai Értekezések alapvető célkitűzése, indítéka is mélyen rokoni a kortársakéval: etikai indíttatásból olyan megalapozott logikai rendszert alkotni, amely határt szab a gondolkodásnak ("helyesebben: nem a gondolkodásnak, hanem a gondolatok kifejezésének")²² Logikai és etikai összetartozása jól látható a *Tractatus* nevezetes 2.0211 és 2.0212 pontjaiban. (Ugy gondolom, sem a terminológia, sem pedig a használt feltételes mód nem véletlen.) "Ha a világnak nem lenne szubsztanciája, akkor az, hogy van-e értelme valamely kijelentésnek, attól függne, vajon igaz-e egy másik kijelentés -- Akkor lehetetlen lenne valamiféle képet (igazat vagy hamisat) alkotni a világról."

A "kései" Wittgenstein filozófiája -- hasonlóan a fentiekhez -- szintén felfogható válaszként arra a kérdésre, hogy milyen az a világ, amelynek még sincs szubsztanciája. Amikor Wittgenstein a Matematika alapjairól szóló megjegyzéseiben úgy fogalmaz, hogy nem a logikai törvény kényszerít a szabályos következtetés végrehajtására, a logika csak javasol, *mi vagyunk a könyörtelenek*,²³ akkor -- s ezt D. Bloor éles szemmel meglátta -- valóban Mannheim problémáját oldja meg, és valóban megoldja ezt a problémát: "Ahol a teleologikus elmélet azt feltételezi, hogy a viselkedés természetes módon irányul az igazság felé, ott Wittgenstein egyszerűen bázisként elfogadja azt a viselkedést, amely természetesen, minden feltevés nélkül ered annak jellegéből. Nem teszi fel azt, hogy megelőző viselkedésünk természetes kiterjesztése konzisztens, a 'konzisztens'-et azokban a terminusokban definiálja, amit természetnek találnak."²⁴ Arra a problémára alkalmazza Bloor -- véleményem szerint helyesen -- Wittgenstein megoldását, hogy ha nincs standard külső a közösség gyakorlatához képest, melyre -- ahogyan a realista koncepciókban szokás -- mint feltétlenülre hivatkozni lehet, akkor vajon a társadalmi gyakorlatot lehetséges-e egyáltalán, s ha igen, milyen alapon, bírálni. "A szociális gyakorlatot (gyakorlatokat) készséggel lehet bírálni: egy má-

sik társadalmi gyakorlat-halmazra való hivatkozással. A *kriticismus lehetősége a sokféleségben rejlik.*"²⁵

Megkockáztatható a feltevés, hogy a "megoldás" azért sikerülhetett Wittgensteinnek (és azért nem sikerült sem Mannheimnek, sem Lukács), mert Wittgenstein vállalta a legkövetkezetesebben a (legáltalánosabb értelemben vett) pozitivista paradigmával való gyökeres szakítás *következményeit*. A többiek, még a legélesebb elméjük is visszariadtak ettől, mivel a szakítás utja -- s ez szinte napjainkig evidenciának számít -- visszafelé, a *konzervatizmuson* keresztül vezetőknek tűnt. Jól látható ez Mannheim jellemzéséből is: "Az életfilozófiai áramlat konzervatív eredete .. ma is még azzal árulja el magát, hogy lappangó ellenzékét jelenti a bennünket körülvevő racionalizált világnak. Mivel azonban a szó legszélesebb értelmében el van vágva a politikától, nem talál közvetlen utat a változtatáshoz, bensőleg feladata a létrejövő világot, mégha csupán arról a világról van is szó, ami a racionalizálódás vonalán jött létre."²⁶ Ennek az "ellenforradalmi eredetű"²⁷ tradíciónak (amelyhez, azt lehetne mondani, viszonyukat sohasem sikerült egyértelműen tisztázniuk, sem Mannheimnek, még kevésbé Lukácsnak) mindamelllett hallatlanul nagy jelentősége van: "Életben tart egy élménymagvat, és a későbbi szintézisektől függ, milyen kapcsolatokra fog még lépni. A világ megismerésszerű áthatásának álláspontjaként, az *abszolutizált racionalitás jegyében élő gondolati drámatok ellenfeleként termékeny*, mert újra meg újra azt tanítja nekünk, hogy építsük le a mindent elfedő racionalizáló vonatkozásokat és a tudat tájékozódását *ne pusztán az elméleti beállítottság mintájára szervezzük meg.*"²⁸

Azt hiszem, ezen a ponton lehet megmutatni, mennyiben indult jobb eséllyel a régivel szemben az új tudásszociológia az Erős Program teljesítésében: a Kuhn utáni (és tegyük hozzá, nem kis mértékben wittgensteininánus szellemű) radikális tudományfejlődés-elméletek eredményeit is alkalmazva, a szimmetria tétel

segítségével az Erős Program képviselői már rá tudnak mutatni arra, hogy az a beállítódás, amit Mannheim az elméleti beállítódásnak nevez, nem abszolút, nem az emberi gondolkodás egyetlen lehetősége elméleti beállítódása. Különböző típusu, történetileg is kimutatható, kauzálisan megközelíthető elméleti beállítódások lehetségesek, nemcsak a társadalom, de a természet, sőt a logika, matematika összefüggéseinek megismerésében.

Az Erős Program 3. követelménye, a reflexivitás növelése érdekében azonban fontos, hogy a vállalt elődök saját filozófiai problematikáját, etikai világnézeti háttérét feltárják és az utódokéval összevessék; s mindkettőt -- Mannheim szellemében -- olyan kísérletek eredményeinek tekintsék, "... melyeket a történelmi változásban elkötelezett kollektív csoportok abból a célból indítottak meg, hogy a szakadatlan változásban lévő társadalmi és szellemi valóságok világában eligazodjanak."²⁸

* Karl Mannheim, "A konzervatív gondolkodás -- Szociológiai megjegyzések a politikai-történelmi gondolkodás kialakulásához Németországban". Az idézet a *Filozófiai Figyelő* 1984/2 számában közölt I. fejezetben található (21. o.), fordította Kiss Endre.

¹ Az itt vázolandó összefüggéseket röviden már felvettem egy korábbi dolgozatomban: (Békés Vera, "A logikai tagadás fogalma és az inkommenzurabilitás elve", *Doxa* 5, 35.o.) Az ELTE BTK és az MTA Fil. Int. által rendezett "Lukács György és a mai kultúra" c. konferencián (1985. okt.) lehetőségem nyílt a téma részletesebb előadására. Itt mondok köszönetet Gábor Évának, gondolatébresztő hozzászólásáért a vitában, valamint Forrai Gábornak, aki B. Barnes egy további munkájára hívta fel a figyelmet, s ez megerősítette, hogy a

Strong Programme olyan képviselője, mint Barnes, kritikai tudatossággal fordult a mannheimi--lukácsi tudásszociológiai örökséghez.

- ² Lukács György, "Mi az ortodox marxizmus?" 1919. márc. TO, 215.o., 6. megj.
- ³ Bloor, David, "Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics". Lásd: *Studies in History and Philosophy of Science* 4. (1973)
- ⁴ Vö. Bloor i.m., 173.o.
- ⁵ Barnes *Interests and the Growth of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977.) c. könyvében használt terminológia értelmében: a hagyományosan pozitivista (ill. realista) jelzővel ellátott tudományfelfogást kontemplatívnak, míg az ezzel szembenálló -- többek között Lukács és Mannheim programjában körvonalazódó -- tudományszemléletet dinamikusnak vagy aktívnak nevezhetjük.
- ⁶ Dolgozatomban elsősorban Karádi Éva következő kutatási eredményeire támaszkodtam: Karádi Éva -- Vezér Erzsébet, *A Vasárnapi Kör - dokumentumok*. Gondolat, 1980. Fekete Éva -- Karádi Éva, *Lukács György élete képekben és dokumentumokban*. Corvina, 1980. Karádi Éva, *A budapesti Lukács-kör és a heidelbergi Max Weber-kör*. (Kandidátusi értekezés, 1984, kézirat.) Karádi Éva, "Lukács, Fülep és a magyar Szellemtudományi Iskola". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/1-2. Az idézet a kandidátusi értekezéséből való, 5.o. (Kiem. - B.V.)
- ⁷ Az, hogy a "Mi az ortodox marxizmus?" c. cikk korábbi, mint a Történelem és osztálytudat többi írása, azért nem érdektelen, mert a Kör ekkoriban még aktívan létezik.
- ⁸ Lásd erről többek között Fehér Márta, "A tudományfejlődés elméletek története", FIK 38. 61. illetve Gábor Éva, "Mannheim Károly a két világháború között". Lásd: *A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*. Kossuth, 1983.

- ⁹ Fehér Márta, "Naturalizált versus szocializált episztemológia (A tudományos metodológiák szociológiai értelmezéséről)". *Filozófiai Figyelő*, 1985/3 9.o.
- ¹⁰ Bloor, "Wittgenstein etc.", 173.o.
- ¹¹ Uo. - Nem térhetek ki Bloornak Peter Winch elméletével kapcsolatos polémiájára a szociológia és a filozófia egymáshoz való viszonyát illetően, bár a kérdés sok szempontból témánkhoz tartozik. Azonban amennyiben az Erős Program valóban egy alternatív ismeretelméletként képes megragadni a klasszikus tudásszociológia törekvését, úgy ez a jelen vizsgálódás szintjén nem kényszerít állásfoglalásra abban, hogy "minden szociológia voltaképpen fattyu filozófia", mint Winch állítja, avagy fordítva, ahogyan Bloor tekinti. (Bloor, i.m., 1981.o., 46. megj.)
- ¹² Barnes rámutat, hogy ezek a fejezetek *később* keletkeztek mint a többi: az I. 1931-ből származik, az V. 1936-ból, s kifejezetten az angolszász olvasók számára íródott. (A II.-IV. fej. 1929-ben jelent meg Bonnban.) Ez véleményem szerint azért érdekes, mert azt mutatja, hogy Mannheim gondolatai a számukra kedvezőtlen közegben *radikalizálódtak*.
- ¹³ Barnes, *Interests and the Growth of Knowledge*, 3.o.
- ¹⁴ I.m. 12.o. Kiem. - B.V. Lukácsnak éppen a *Történelem és osztálytudatban* körvonalazott álláspontjáról van itt szó.
- ¹⁵ Vö. Mannheim Károly, "Lélek és kultúra - programelőadás". (Budapest 1918.) Az Iskola világnézetére alapvető hatást gyakorló filozófiai forrásokról ld. Karádi Éva elemzéseit: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/1-2.
- ¹⁶ Karádi Éva fent idézett munkájában több összetevőjét is körüljárja a fordulat etikai hátterének: mindenekelőtt a háború és következményeinek hatását (38.o.) és a Simmeltől való elszakadás generációs motivumait (11.o.) elemzi.

- 17 I.m., 10.o. (Kiem. - B.V.)
- 18 Balázs Béla naplója, 1917. máj. 28. Lásd: *A Vasárnapi Kör*, 84.o. (Kiem. - B.V.)
- 19 Mannheim, "A konzervatív gondolkodás" 38.o. és 161.o. 45. láb. (Kiem. - B.V.)
- 20 Ha a jelenlegi nézőpontnál közelebből vesszük szemügyre, akkor Lukács és Mannheim valójában nem tartoznak egy nemzedékbe. (Ld. erről Balázs Béla naplórészleteit: *A Vasárnapi Kör*, 89-91.o. és vö. Karádi: i.m. 36.o.)
- 21 Több mint a sors pusztá iróniája, hogy a Mannheim-féle relacionális igazságfogalmat éppen úgy (paradigmatikusan) félre szokás érteni, mint egyik fő forrását, a simmeli relativista igazságfelfogást. Még a félreértést eloszlatni szándékozó gondolatmenetük is hasonlít. Vö. Karádi Éva i.m. 9.o. és Békés Vera, "Adalékok egy hiányzó paradigma rekonstrukciójához", *Filozófiai Figyelő*, 1984/3, 72.o.
- 22 Wittgenstein, Ludwig: *Logikai--filozófiai Értekezés*. Akadémiai, 1963. Előszó, 111.o.
- 23 Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, (szerk. G.H. von Wright etc.) Oxford: 1964. I.12.§. V.46.§.
- 24 Bloor, "Wittgenstein etc.", 185.o.
- 25 Mannheim, "A konzervatív gondolkodás", i.m., 38.o.
- 26 Uo.
- 27 I.m. 39.o. (Kiem. - B.V.)
- 28 Vö. 1. láb.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A jegyzetekben Lukács György műveire a következő rövidítésekkel hivatkozunk

- CV: *Curriculum vitae*. Szerk. Ambrus János. Magvető Kiadó, 1982.
- UM: *Utam Marshoz*. I-II. köt. Szerk. Márkus György. Magvető Kiadó, 1971.
- MT: *Művészet és társadalom*. Szerk. Fehér Ferenc. Gondolat Kiadó, 1968.
- V: *Világirodalom*. I-II. köt. Szerk. Fehér Ferenc, Gondolat Kiadó, 1969.
- MI: *Magyar irodalom - magyar kultúra*. Szerk. Fehér Ferenc, Kenyeres Zoltán, Gondolat Kiadó, 1970.
- IM: *Ifjúkori művek*. Szerk. Timár Árpád. Magvető Kiadó, 1977.
- L: *Lukács György levelezése*. (1902-1917). Szerk. Fekete Éva, Karádi Éva. Magvető Kiadó, 1981.
- D: *A modern dráma fejlődésének története*. Szerk. Kőszeg Ferenc. Magvető Kiadó, 1978.
- D₂: *A modern dráma fejlődésének története*. (A Kisfaludy-Társaság Lukács Krisztina-díjával jutalmazott pályamű.) I-II. köt. Franklin-Társulat, 1911.
- D₃: *A drámaírás főbb irányművei a múlt század utolsó negyedében*. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Akadémiai Kiadó, 1980.
- LF: *A lélek és a formák*. Kisérletek. Franklin-Társulat, 1910.
- DNE: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Szerk. Nyiri J. Kristóf. Akadémiai Kiadó, 1985.
- TO: *Történelem és osztálytudat*. Szerk. Vajda Mihály. Magvető Kiadó, 1971.
- RP: *A realizmus problémái*. Athenaeum, é.n.
- FH: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*. Kossuth/Akadémiai Kiadó, 1976.
- ÉT: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1974.
- ES: *Az esztétikum sajátossága*. I-II. köt. Akadémiai Kiadó, 1969.
- O: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I-III. köt. Magvető Kiadó, 1976.

A SZOROZAT MEGJELENT KÖTETEI:

DOXA 1 (1984)

A tartalomból:

Kelemen János: Történetiség és racionalizmus

Hársing László: Gondolatok a tudományos kutatás
módszertanáról

Solt Kornél: Az erkölcsileg tökéletes világok modell-
jének egy téves koncepciójáról

Sós Vilmos: Némely ismeretelméleti metaállítás in-
kommenzurabilitásáról

Bóna Ervin: Emberi paraméterek a mai tudományban

Redi Károly: Vitelo

DOXA 2 (1984)

Tartalom:

László Hársing: Outline of a Logic of Relative Truth

Katalin G. Havas: Implications of an Ontological Point
of View

János Kelemen: Language, Action and Society

László Pólos: Is Fregean Tradition Dead?

Imre Ruzsa: Semantic Value Gaps

Kornél Solt: Arguments against Atemporal Deontic Logics

Vilmos Sós: The Certainty of Knowledge and the Truth

DOXA 3 (1984)

(Special issue on the occasion of the 5th Joint Conference
on History and Philosophy of Science, 14-20 August,
Veszprém, Hungary)

Contents:

Vera Békés: Towards the Reconstruction of a Missing Paradigm

Balázs Dajka: Social Life and Social Semantics

Márta Fehér: Some Remarks on the Kripke-Putnam Theory of
Reference

Imre Hronszky: Measurement Data which Played a Trick on
Theory

József Lukács - János Kelemen: Some Issues in Social Sci-
ence Methodology: a Hungarian Perspective

Antal Müller: The Determinacy of Physical Events

Károly Redl: On the First European Theory of Money

János Sipos: The Materialistic Approach to the Psyche and
Problems of Psychophysiology

Tibor Szécsényi: The Structuralist View on Equilibrium
Thermodynamics

DOXA 4 (1985)

Contents:

László Sziklai: Auf der Suche nach dem Menschen Georg Lukács, 1885-1971

József Bayer: Zur Politischen Philosophie des Späten Lukács

György Mezei: Zum Spätwerk von Georg Lukács

János Kelemen: Philosophy of Science and its Critique in Lukács's History and Class Consciousness

Ernest Joós: General Ontology as Foundation of Social Being In George Lukács's *Ontology*

Tamás Tóth: György Lukács, un penseur hongrois en quête d'universalité

Stéphane Sarkany: Exil et censure (A propos de la publication d'un manuscrit inédit de Georges Lukács)

Nicolae Tertulian: La destruction de la raison - trente ans apres

М.А. Хебему: Молодой Лукач и его интерес к русской культуре

Lukács-Archiv und -Bibliothek in Budapest

DOXA 5 (1985)

Tartalom:

Bevezető

G.H. von Wright: Egységes logika

Békés Vera: A logikai tagadás fogalma és az inkommenzurábilítás elve

Bodnár M. István: Parmenidész tagadó mondatai

Galántai Vera: A tagadás mint logikai-grammatikai kategória

G. Havas Katalin: Tagadás, ellentmondás, igazság a parakonzisztens logikai rendszerekben

Hársing László: Kísérlet a dialektikus tagadás korszerű értelmezésére

Laki János: Boszorkányokról, amelyek nincsenek...

Rádi Péter: Glosszák a dialektikáról és sajátlagosan a tagadásról

Solt Kornél: Az "illokuciós negáció"

Ludwig Wittgenstein: (Megjegyzések a matematika alapjairól)
I. Függelék (1933-1934)

ELŐKÉSZÜLETBEN:

DOXA 6 (1985)

Tartalom:

Preface

Paul Gochet: Ducrot's Notion of Argumentative Direction

Cheryl Misak: Compromising on Truth and Reality

Márta Ujvári: The Modal Features of Kantian Epistemology

Éva Katalin Vámos: The Role and Transformation of Scientific
Activity in Hungary Towards the End of the 19th Century

István M. Bodnár: Atomic Shapes and Elementary Triangles in
Plato's *Timaeus*

Márta Fehér: The Rise and Fall of Crucial Experiments

Imre Hronszky: Veblen, Scheler, Borkenau on the Social History
of Scientific Cognition

János Kelemen: The Problem of Science in Lukács's Aesthetics

Kristóf J. Nyiri: Tradition and Practical Knowledge

Augusto Ponzio: Humanism, Philosophy of Language and Theory
of Knowledge in Adam Schaff

DOXA 8 (1986)

Tartalom:

Előszó

Zoltai Dénes: Lukács - a nevelő

Kelemen János: "Az ész trónfosztása" védelmében

Fehér M. István: Lukács és a racionalizmus

Antonio Infranca: Lukács és a marxizmus ujjaszületés Olaszországban

A.G. Miszlivcsenko: Az ember problémája a kultúra rendszerében Lukácsnál

Szerdahelyi István: Lukács György és a mai tömegkultúra

Kaposi Márton: A kettős visszatükrözés koncepciója Lukács esztétikájában

Erdei János: Lukács György regényelmélete és a mai magyar irodalom

Bárdos Judit: Lukács és a film ("Az esztétikum sajátossága" film-fejezete)

Joós Ernő: Az esztétikai élmény és az elidegenedés viszonya Lukács György *Ontológiájában*

Tadeusz Pluzanski: A szabadság ontológiai születése

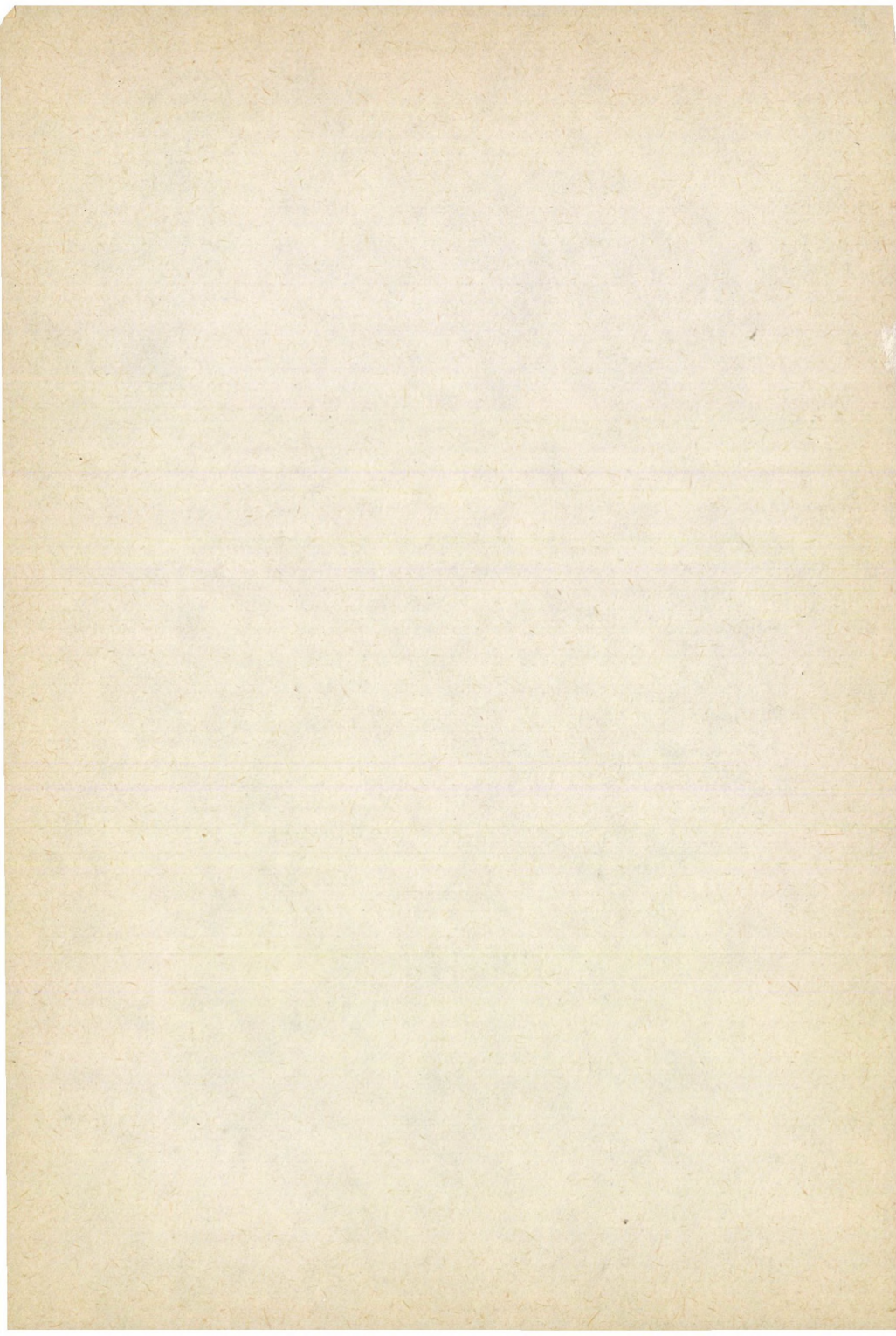
Mezei György: Szociológia az *Ontológia* vonzáskörében

Lukács József: Zár szó

Rövidítések jegyzéke

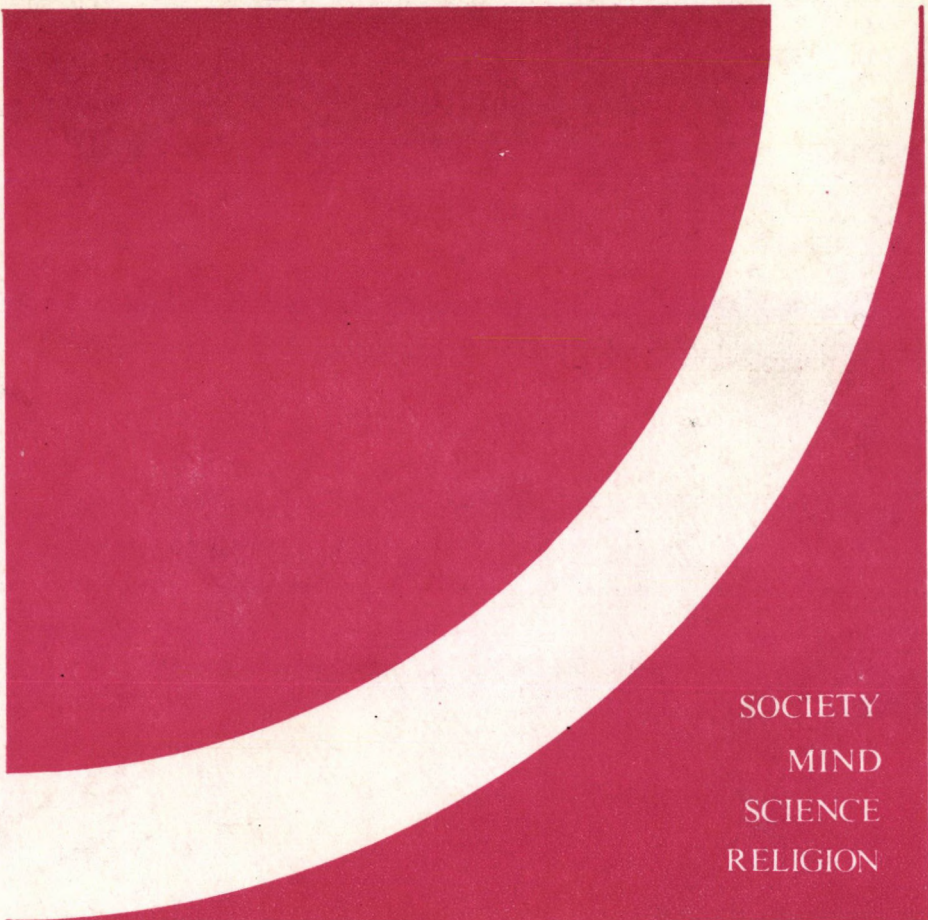
Sorozatunkban nem csak az intézet munkatársaitól közlünk tanulmányokat, vitaanyagokat, esetenként fordításokat és kommentárokat, hanem mindenkitől, aki munkánkhoz valamilyen módon kapcsolódni kíván. Honoráriumot nem fizetünk, viszont minden szerző fenntartja a jogot arra, hogy cikkét máshol újra közzölje. A szerzők tiszteletpéldányokat kapnak, s idegen nyelvű közlés esetén vállaljuk a fordítás költségeit. A sorozatot szűk szakmai körben (az idegen nyelvű köteteket külföldön) terítés nélkül terjesztjük. Példányok - visszamenőleg is - szerkesztőségünk címén igényelhetők.

MTA Filozófiai Intézet
1054 Budapest
Szemere u. 10.
Tel.: 120-243



ΔΟΞΑ 7

PHILOSOPHICAL STUDIES



SOCIETY
MIND
SCIENCE
RELIGION

Budapest