

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2023. XVI. évfolyam 1. szám

Lukács György

Tartalom

Előszó	3
--------------	---

LUKÁCS GYÖRGY

Forczek Ákos: Előszó a Lukács Györgyről írott tanulmányokhoz	7
Eröss Réka: Az élet megformálásának kísérletei Lukács György fiatalkori esszéiben	11
Fekete Kristóf: Egy lépésre a teljességtől. A „Majdnem” kategóriája és a klasszikus esztétika kapcsolata a <i>Heidelbergi művészetfilozófiában</i>	29
Budai Gábor: Történelem, filozófia, elkötelezettség. Lukács György az értelmiség szerepéről	45
Csányi Gergely: Eldologiasodás a Globális Társadalmi Gyárban. Lukács jelentősége a kapitalizmus globális szemléletében	57
Kapelner Zsolt: Lukács és a forradalmi realpolitika	73
Forczek Ákos: A Párt és a Munka. Szempontok Lukács György filozófiájának szisztematikus-történeti kutatásához	89
Szentistványi István: Az ontológiai ugráson innen és túl – az idős Lukács egy lehetséges (militáns) olvasata	109
Ropolyi László: Lukács természet- és tudományfelfogásának összefüggései	125

SZKOPÉ

Kodaj Dániel: Erők és diszpozíciók a kortárs metafizikában	143
--	-----

KRATÉR

Bene Adrián: Epokhé és idegenészlelés a fenomenológiában. Az empátia/beleézés és a megézés problémája	167
---	-----

KRITÉRIUM

Popovics Zoltán: Megszakítás. Maurice Blanchot és a vita minimuma	185
Juhász Máté: A beszélgetés és gondolkodás közösségéről	195
Héthelyi Máté: Megbánásról – antik szemszögből	203
Ónya Balázs: Utak és tévutak az állatok felszabadításához	213

Előszó

Két jubileum, Lukács György halálának ötvenedik, illetve a *Történelem és osztálytudat* megjelenésének századik évfordulója indokolja, hogy jelen számunkban miért foglalkozunk a legjelentősebb magyar filozófus életművével. A tematikus blokkot és tanulmányait Forczek Ákos, az összeállítás szerkesztője mutatja be a következő oldalakon.

Huszonhatodik számunk emellett rovataink teljes skáláját vonultatja fel. Kisebb szünet után jelentkezik a már hagyományosan az analitikus filozófia kortárs problémáit bemutató Szkopé rovat Kodaj Dániel „Erők és diszpozíciók a kortárs metafizikában” című tanulmányával. Az utóbbi évtizedek egyik érdekes fejleménye, hogy a diszpozíciókat sokan redukálhatatlan tulajdonságokként kezdték kezelni, melyek alkalmasak az okság, a természettörvények, a szabad akarat, a természetes teleológia, a normativitás és a modalitás újszerű elemzésére vagy akár az idealizmus megalapozására. A cikk áttekintést nyújt a vonatkozó viták eredetéről és főbb csomópontjairól. A Kratér rovat – némiképp folytatva előző számunk fenomenológiai fókuszát – Bene Adrián „Epokhé és idegenészlelés a fenomenológiában: az empátia/beleérzés és a megérzés problémája” című dolgozatát közli. Bene az empátia, illetve beleérzés (*Einfühlung*) fogalmának fenomenológiai megközelítéseit vizsgálja, figyelembe véve az epokhé, az ismeretelméleti szolipszizmus, az interszubsztitívitás és a test kérdéseit. Konklúziójában az „affektív átvitel” mint a fenomenológiai intencionalitás egy formája kínál megoldást a transzcendentális interszubsztitívitás husserli koncepciójának apóriáira.

A Kritérion rovatban folytatjuk az „imposztorvitát”, bár Popovics Zoltán az eddigiekhez képest egy merőben eltérő megközelítést kínál Blanchot-tanulmányában. Egyrészt nem fogadja el a vitaindító azon állítását, mely szerint egy vita elsődleges feltétele a vitához szükséges minimális, közös szabályokban, illetve ezek betartásában rejlik, hanem a vitát megalapozó nyelvfelfogás tisztázásának szükségességére figyelmeztet, másrészt Blanchot nyomán példát mutat az analitikus-kontinentális viszony nem oppozitorikus, nem konfrontatív elbeszélésével. A rovat végül három könyvkritikát kínál a következő szerzőinktől: Juhász Máté (Simon Artilla: *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*), Héthelyi Máté (James Warren: *Regret. A Study in Ancient Moral Psychology*) és Ónya Balázs (Peter Singer: *Az állatok felszabadítása*).

A szerkesztők

LUKÁCS GYÖRGY

Előszó a Lukács Györgyről írott tanulmányokhoz

Forczek Ákos 

PhD. egyetemi tanársegéd (ELTE BTK),
forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.1>

A Társadalomelméleti Kollégium 2022 márciusában kétnapos konferenciát szervezett „Lukács 50+1” címmel, azaz Lukács György (1885–1971) halálának ötvenedik – illetve *vis maior* miatt végül is ötvenegyedik – évfordulója alkalmából. Lapszámunk súlyponti része, a Lukácsról szóló – ennyiben tematikus egységet képező – nyolc tanulmány zöme a konferencián elhangzott előadásokból nőtt ki.¹

Mínthogy a szerkesztési munkálatok ugyancsak elhúzódtak, így csupán most, az *Elpis* 2023/1. számában közölhetjük ezeket az írásokat, vagyis abban az évben, amikor a *res publica literaria* világszerte a *Történelem és osztálytudat* megjelenésének centenáriuma emlékezik. Konferenciák sokaságán értelmezik és vitatják a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai szövegét; a számtalan tanulmánynak és tanulmánykötetnek, egy seregnyi folyóirat *special issue*-jának köszönhetően idén új lendületet vesz a „nyugati marxizmus” e kulcsművéről folytatott (amúgy mindig is életteli) diskusszió; és persze sorra napvilágot látnak az 1923-as könyv új kiadásai is – például magyarul a Gondolat Kiadónál (javított fordításban),² németül az Aisthesis Verlagnál (Lukács jegyzetekkel ellátott munkapéldányának nagyszerű *facsimile*-kiadásában), angolul pedig a Verso gondozásában (várhatóan az év végén).

Tematikus blokkunkkal tehát mi is bekapcsolódunk a centenáriumi diskurzusba, jóllehet az itt publikált írások – a tavalyi TEK-konferencia nyitott, az életmű egészét átfogó horizontja miatt – nem kizárólag a *Történelem és osztálytudat*ra koncentrálnak. Véleményem szerint ez szerencsésen alakult így. Nem mintha úgy gondolnám, hogy fölösleges volna egy újabb *special issue* Lukács dermesztő-lenyűgöző remekművéről. Ellenkezőleg: nem kétséges, hogy nagyon keveset tudunk még a *Történelem és osztálytudat*ról. (Kaptunk-e már monografikus válaszjavaslatokat például arra a kérdésre, hogy egyáltalán „mi jellemzi” a hegelianus marxizmus 1923-as konfigurációját? Ehhez persze hibádzik az intenzív Hegel- és Marx-kutatás is.) Mégis szerencsésnek tartom, hogy számunk szerzőinek a témaválasztását még nem befolyásolhatták a centenáriumi elvárások és kötelességek, hazánkban ugyanis különösen fontosnak tűnik, hogy olyasféle „Lukács-panorámák” is szülessenek, amelyet az *Elpis* tár most az olvasó elé.

1 Itt ragadom meg az alkalmat, hogy felhívjam a figyelmet a *Replika* című társadalomtudományi folyóirat most készülő Lukács-száma is: az ugyancsak kiválóan ígérkező tanulmánygyűjtemény várhatóan 2023 decemberében jelenik meg Daradics Boglárka szerkesztésében.

2 Lukács György. 2023. *Történelem és osztálytudat*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Gondolat.

Miért? Hadd feleljek erre az alábbi nyers – így valamelyest persze igaztalan – vázlattal. A rendszerváltás után erősen visszaszoruló, majd úgyszólván „hátrálva fölfejlődő” hazai Lukács-kutatás érdeklődésének fókuszában a marxista fordulat előtti alkotói periódus állt (és áll). Mivel a fordulat éveinek *bestsellerét*, a *Történelem és osztálytudat*ot sohasem lehetett megkerülni, ezért annak rendje-módja szerint a művet mindenki érintette is, mielőtt megkerülte volna. Ami aztán a harmincas évektől a „marxista reneszánszig” tartó harmadik korszakot illeti: az ekkor született munkák túlnyomó többségét *filozófiai* kérdésekkel egyáltalán nem faggatták. Lukács egyik csúcsteljesítményéről, a Hegel-monográfiáról szó sem esett; az *Az ész trónfosztását* pedig olyan értékelési szempontok alapján ítélték teljesen „használatatlannak”, amilyenekkel oktatási segédletként írott filozófiatörténeti kézikönyveket szokás elbírálni (holott Lukács már az első mondatban leszögezi, hogy műve „egy pillanatig sem” tekinthető filozófiatörténeti tankönyvnek). Végül mély hallgatás övezte Lukács munkásságának utolsó szakaszát, a „marxizmus reneszánszának” nagyszabású vállalkozásait is, hiszen „minden további nélkül nyilvánvaló” volt, hogy menthetetlenül szétzilálják őket az idős szerző „ideológiai beidegzettségei”. Éppen csak jelzem: a *res publica literaria* más világrészein ez a legkevésbé sem nyilvánvaló, aminthogy Lukács „használatatlannak” ítélt szövegei is élénk filozófiai figyelemnek örvendenek. És előrebocsátom: lapszámunk tematikus blokkjának szerzői otthonosan mozognak e más világrészekben.

Eröss Réka az ifjúkori esszék forma fogalmát elemzi tanulmányában. A sokféleség egy-egybe foglalására, „az életanyag alkotó elrendezésére” irányuló kísérletek egymásutánjára összpontosít, és annak a Lukács számára is világos belső ellentmondásnak az alakváltozatait vizsgálja, hogy bár a forma az élet valóságossá és értelmessé tételének szolgálatában áll, egyszersmind azonban megköveteli az élet feláldozását is.

Fekete Kristóf a *Heidelbergi esztétika* „befogadáselméletét” rekonstruálja. Amellett érvel, hogy a fiatal Lukács a klasszikus esztétikai nevelélméletekben meghatározott befogadói pozíció analógiájára modellezi az esztétikai élmény szubjektumát, ám azzal, hogy a befogadót egy eszkatologikus feszültségtérbe állítja, előre jelzi a nyugati marxizmus bizonyos művészetfilozófiai törekvéseit is.

Budai Gábor tanulmánya már Lukács második és harmadik alkotói periódusába kalauzolja el az olvasót. „A szellemi vezetés kérdése és a »szellemi munkások«” című 1919-es cikket veti össze a 1933-ban született „»Szakadéék« Nagyszálló” című esszéjével, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy e szövegekben miért és hogyan módosul az értelmiség társadalmi funkciójának megítélése.

Csányi Gergely arra mutat rá, hogy jóllehet a globális kapitalizmus „Társadalmi Gyárában” – a *Történelem és osztálytudat* weberianus felfogásától eltérően – nem a szakadatlan racionalizáció a fő tendencia, ugyanis a tőkés felhalmozás a racionális és irracionális, formális és informális, bérmentes és fizetetlen munkán alapuló termelési tevékenységek összekapcsolódásán nyugszik, ennek ellenére Lukács eldologiasodásfogalma korántsem

elavult, ellenkezőleg: a fogalom aktualizálható, sőt eleven például az autonomista marxizmus elméleti keretében is.

Kapelner Zsolt tanulmányában előbb Lukács radikális realistának tekinthető korai kommunista politikafilozófiáját tárgyalja: az erkölcsi normativitástól független politikai normativitás forrására kérdez rá, és amellet érvel, hogy a *Történelem és osztálytudat* kínálta válasz elégtelen. Majd az *Ontológiához* fordul, hogy képet adjon arról is, hogyan változik idővel a radikális politikai cselekvésről alkotott lukácsi gondolkodás.

Ezekre a szövegekre koncentrálnak az általam írt dolgozat is. Előbb a *Történelem és osztálytudat* „pártmetafizikaként” emlegetett koncepcióját vizsgálom: megvilágítom azokat a hagyományelemeket, amelyekből Lukács merít, és bemutatom, hogyan alakítja őket tovább, hogyan dolgoz ki tisztán filozófiai konstrukciót teljességgel afilozofikus pártépítési elvekből. Majd megrajzolom a kései munkásság felé vezető irányvonalakat is, és tisztázom, hogyan lép az *Ontológiában* egyfajta „munkametafizika” a „pártmetafizika” helyébe.

Szentistványi István a *Demokrácia-brosúrát* elemzi, amelyet egyenesen Lukács időskori főművének tekint. Mivel a brosúra '68-ban nem fejthette ki hatását, szerzőnk egyfajta kontrafaktuális olvasattal kísérletezik. Az a kérdése, hogy mi lett volna, ha a szöveg a maga idejében – más szellemi produktumokkal együtt, amelyek hasonló sorsra jutottak – utat találhatott volna a nyilvános közbeszédbe. Ehhez Bibó István szintén '68-ban írt, *Uchronia* címen elhíresült munkája szolgál számára módszertani útmutatóként.

Tematikus blokkunkat Ropolyi László tanulmánya zárja, amelynek fókuszpontjai ugyancsak a *Történelem és osztálytudat* és az *Ontológia*. Míg az előbbiben Lukács tagadja, hogy a dialektikus módszer a természet megismerésére is alkalmazható volna, addig az utóbbiban homlokegyenest ellenkező nézetet vall. Ropolyi erre a gyökeres változásra keresi a magyarázatot oly módon, hogy nyomon követi Lukács természet-, illetve tudományfelfogásának egymással szorosan összefüggő alakulástörténetét.

Azt remélem, hogy számunk olvasói örömmel vagy bosszúsággal tapasztalják majd, hogy a „hátrálva fölfejlődő” hazai Lukács-kutatás talán „most” jut túl a rendszerváltás utáni elkerülések és elhallgatások fázisán – és persze jól látható, hogy nem valamiféle újortodox Lukács-apológia merev alakzatába fog rendeződni.

Végül szeretnék köszönetet mondani lektorainknak nélkülözhetetlen munkájukért, illetve a Társadalomelméleti Kollégium tagjainak – név szerint Bodor Krisztofer, Csepregi Dorka, Csűrök Adél, Fancsali Kinga, Mező Ágnes, Peisz Balázs, Szabó Milán, Ürmössy Anna –, hogy a pandémia okozta viszontagságok ellenére is megszervezték a „Lukács 50+1” című remek konferenciát. És természetesen hálával tartozom Snopek Júliának, aki vendégszerkesztőként nagy segítséget nyújtott tematikus blokkunk összeállításában.

Az élet megformálásának kísérletei Lukács György fiatalkori esszéiben

Erőss Réka
MA-hallgató (BBTE),
rekaeross2@gmail.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.2>

Lukács György alkotói korszakának első, ifjúkori szakaszában (1903–1918) az irodalomkritikát használja esztétikai, kultúrfilozófiai és metafizikai-egzisztenciális problémák kifejtésére. Az ebben a korszakban íródott esszék, melyeket Lukács találóan kísérleteknek nevez, olyan kérdések köré szerveződnek, mint a művészet és az élet egymáshoz való viszonya, a kultúra lehetőségei és az alkotó ember életidegensége. Ezek pedig részét képezik egy tágabb problémafelvetésnek, amely úgy fogalmazható meg, hogy hogyan lehet formát adni az életnek. A megformálás etikai parancsként működik, a sokféleség egységbe fogására, az „életanyag alkotó elrendezésére” szólít fel. A fiatal Lukács élesen bírálja a korabeli kultúrát, mert a formaadó törekvés nem jut benne érvényre. Ugyanakkor a gondolati konstrukcióként létező forma és az empirikus élet közt tételezett hierarchia, melyben az élet pusztán a megformálás anyagaként értelmezhető, legalább annyira problematikus, mint az általa bírált esztétikai kultúra.

Kulcsszavak: Lukács György, lélek, forma, élet, tragédia

The “Experiments” of Giving Form to Life in the Early Essays of Georg Lukács

In the first period of Georg Lukács’ thought (1903–1918) he used literary criticism to articulate aesthetic, metaphysical-existential questions, as well as to tackle problems related to the philosophy of culture. The essays from this period that are rightly called experiments by Lukács had developed around topics such as the relation between art and life, the possibilities of culture, and the creative men’s alienation from life. These all add up to a larger subject that can be formulated into how can one give form to life. Giving form functions as an ethical imperative asking for reducing diversity to unity, for the “creative arrangement of life-material”. The young Lukács harshly criticizes the culture of his times for not facilitating the form-giving endeavor. However, the hierarchy he poses between form as a mental construct and empirical life, assuming that life is a mere material of form-giving, is just as problematic as the aesthetic culture he criticizes.

Keywords: Georg Lukács, soul, form, life, tragedy

Lukács György fiatalkori művein az 1903 és 1918 között született írásokat szokás érteni. A diákként szinkritikusnak induló Lukács gondolkodói pályájának első szakasza az 1918-as kommunista pártba való belépésével és a bolsevizmus melletti elméleti és gyakorlati elköteleződésével zárul le.

A fiatal Lukács által kedvelt kifejezésforma az esszé, amely magát művészetkritikának álcázva egy irodalmi vagy művészeti alkotás ürügyén tárgyal esztétikai, kultúrfilozófiai vagy épp metafizikai-egzisztenciális kérdéseket. Az írások, melyeknek egy része *A lélek és a formák* című 1910-ben kiadott kötetben lát napvilágot, olyan témák köré szerveződnek, mint a művészet és az élet egymáshoz való viszonya, a kultúra lehetőségei, az értelmes élet problematikussá válása és az alkotó ember életidegensége. Az esszék, amelyeket Lukács találóan kísérleteknek nevez, olyan szertágazó, változatos és gyakran egymással ellentétes gondolati irányokat jelölnek ki, amelyekből nehéz lenne egységes olvasatot kialakítani, legfeljebb közös motívumokat emelhetünk ki belőlük. Ilyen közös motívum a forma fogalma, amely mindegyik esszében központi helyet foglal el. Ám az esszék értelmezésében éppen annak a felfejtése okoz nehézséget (legalábbis számomra), hogy pontosan hányféle értelemben beszélhetünk formáról, és mikor mit érdemes érteni ezen.

Az esszék tanulmányozva kirajzolódik, hogy a lukácsi formafogalom olyan normatív dimenziót tartalmaz, amely vonatkozatható az individuális életre és a közösségi életre, a kultúrára egyaránt, ám leginkább a kettő kölcsönhatásából érthető meg. A forma egy felhívás, etikai parancs, amely arra szólít fel, hogy a művet minden mással szemben – értve ezen az empirikus élet dolgait, eseményeit és intézményeit – előtérbe helyezzük. A formaprobléma tétje az esszében egzisztenciális, az individuális élet megformálása, ugyanakkor esztétikai is; egy olyan világ kialakítását célozza meg a kultúrán keresztül, amelyben a lélek (újra) otthonra találhat. Jelen dolgozatom központi kérdésfelvetése, hogy hogyan érdemes gondolkodni az individuális életre vonatkoztatott formáról, azaz az élet megformálásáról Lukács szövegei alapján.

Lukácsnál a filozófia parmenidészi örökségéhez híven az egységnek van létjogosultsága, nem a sokféleségnek. A forma imperatívusz, amely a káosz fölé a rendet, a változás helyébe az azonosságot helyezi, de nem mint eleve adottat, hanem mint létrehozandót. A valódi létezés nem az adott, hanem a megformált, tökéletesedő létezés. „Valóságot teremteni valamilyen értelemadó gesztussal a heterogeneitás világában, amelyet minden ízében áthat, sőt, szétmállaszt az irrealitás.”¹ Hévízi Ottó értelmezését követve úgy gondolom, hogy Lukácsnál a valóság kérdése kulcsfontosságú az esszéiben. Valóságon Hegel *Logikája* nyomán a fiatal Lukács mindig hatóképességet ért. Valós az, ami hatni képes.² Nem véletlenül veti fel a kérdést Lukács „A tragédia metafizikája” című esszéiben: minden, ami jelenvaló egyben létező is? Nem inkább úgy van-e, ahogy a középkori filo-

1 Hévízi 2022b, 48.

2 Hévízi 2022c, 111.

zófusok gondolták, hogy a létezésnek fokozatai vannak, és minél tökéletesebb valami, annál inkább létező? Vajon a létezés megállapítható tulajdonsága valaminek vagy fölötte mondott értékítélet?³ A pusztá empirikus létezés még nem jelenti az életet. A közönséges élet a *chiaroscuro* anarchiája, amely „a legkevésbé valóságos és eleven”. „Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden eltörik, igaz életre semmi sem virul.”⁴ A forma nem eleve adott valami, hanem olyasmi, amit létre kell hozni, de amint létre jött, valóságosabb minden pusztán meglevőnél. Egy meghatározott módon való látása az életnek, amely nem szubjektív nézőpont, hanem az életanyag alkotó elrendezésében, az élményeket strukturáló sémák kialakításában jut érvényre.⁵ Magasabb rendű valóság minden adottnál, mind a külvilág, mind a lélek valóságánál, mert hatóereje képes újrarajzolni azokat.

Formát adni az életnek

Az fiatalkori esszék felfoghatók úgy, mint amelyekben Lukács arra keresi a választ, hogy miért van egyáltalán szükség a formára, miért legyen inkább a forma, és miért nincs inkább csak a közönséges élet állandó folyása és keveredése. „A közönséges életben nincs forma” – írja Lukács válaszul Salomo Friedländernek *A lélek és a formákra* adott kommentárjára, „mivel a küzdelem résztvevői nem homogének.” „A szó szoros értelmében nem is küzdenek meg egymással – elmennek egymás mellett, megzavarják egymást, amiből nem-tiszta keveredések adódnak.”⁶ Egy másik, Popper Leóhoz írott levelében pedig pontosítja, hogy a közönséges és eleven élet közti ellentét az, amit a forma, létrehozva a disszonanciát, kiélez. A kérdés nem úgy tevődik fel, ahogy azt a filozófusok Platón-tól Hegelig feltették, hogy hogyan lesz a sokféleségből egység. A filozófia elmulasztja tudomásul venni, hogy anyaga sohasem a közönséges élet, hanem egy már egységesített, disszonanciákra és konszonanciákra redukált világ. A filozófia valódi kérdése, hogy hogyan lehet a sokféleséget egységnek *látni, érezni és átélni*.⁷ A forma rendet teremt, kibogozza az élet szétszálazhatatlan fonálait.

Szókratész volt az első, aki meglátta az életben a formát, és útjára indította ezzel a nyugati filozófiát. Fellépett a vágy esetleges, csapongó mozgása ellen, amely bezár a pillanatnyiba, a személyesbe, és ellehetetleníti a sorsalkotást. Szókratész formát adott az életének, úgy, hogy kihelyezte a vágy tárgyát a közönséges életen *túlra*, életre hívva ezzel a metafizikát. Azáltal, hogy figyelmét a dolgokról az azokon túli magasabb

3 Lukács 1977m, 496–97.

4 Lukács 1977m, 493.

5 Márkus 1997, 246.

6 Lukács 1981, 389–90.

7 Lukács – Popper 1993, 384.

összefüggésekre, az érzékfelettire, „a minden képen túli képnélküliségre”⁸ fordította, felszabadította magát a vágy determinizmusa alól. Vágyának tárgya az intellektuális szemlélet,⁹ az ideák világába való eljutás lett. A vágyfilozófia a fogalom prioritása az érzés felett. A vágyódás számára a vágyódás, a vágy lényegének fogalmakkal való megragadása lett.¹⁰ Szókratész a végső kérdésekben élt, megalkotta saját rendszerét, a formát, és ezen keresztül szemlélte a világot, amely számára szimbolikus jelentőségű lett, pusztán képmása „az egyetlen igaz életnek”,¹¹ az örök láthatatlan lények, az ideák világának. Nála kettőződik meg először az élet: valódi életre (az ideák világára) és jelenségvilágra oszlik szét. Szókratész műve az elmélkedéssé formált élet. Világnézete etika: az ideák világa és a legfőbb idea, a Jó iránti vágyakozást választja szemben a közönséges élet illékony és képlékeny vágyainak követésével.

Ha Kant felől közelítjük meg az élet megformálásának problémáját, azt mondhatjuk, a forma annyi, mint törvényt adni önmagunknak és ennek a törvénynek engedelmessékedni, s mint ilyen, az emberi szabadság, az autonómia feltétele. Kanthoz hasonlóan Lukács is úgy gondolja, hogy az ember két világ polgára, az empirikus világ mellett egyúttal egy noumenális világ lakója is.¹² Ebben az értelmezési keretben a közönséges élet, „az értelem nélkül kívülről ömlő” a heteronómia – a hajlamok, érdekek és az intézmények – terepe, a forma pedig az ész parancsának való engedelmessékedés lenne. Lukács formafogalma valóban az önálló, erkölcsileg megítélhető cselekedetre irányul, elutasítva a hajlamok és a konvenciók uralmát az egyén fölött. Azonban közelebb áll Kierkegaardhoz, mint Kanthoz. Számára az etika alapproblémája, ti. hogy lehet-e formába önteni az életet, személyiségtikai kérdés. Etikájának alapkategóriája nem a kötelesség, hanem az erkölcsi személyiség.¹³ A megformálás tétje személyiségtikai – az autentikus, aktív, cselekvő szubjektum létrejötte: „képességeim maximumának tetté változtatása, lényegemet kifejező, személyes sorssá alakítása mindannak, ami velem megtörténik”.¹⁴ Kierkegaardhoz hasonlóan az etika Lukácsnál is egzisztenciadöntést jelent,¹⁵ melyben a szubjektum önmagát választja. A választás maga az etikai gesztus. A forma a kellés (*Sollen*), a létezendő, amely felülírja a létezőt. Megformálni annyi, mint a közönséges élet valótlanságát elevenen ható valósággá változtatni. Ennek mércéje nem az autonómia, hanem az autenticitás, s mint ilyen, túl van a kötelességteljesítés etikán.

A polgári esztétikáról írt *Theodor Storm* című esszéjében Lukács a kötelességteljesítés etikáját a leáldozóban levő polgári életforma sajátjának tekinti. A polgári esztéták saját

8 Lukács 1977h, 309.

9 Lukács 1977l, 456.

10 Hévízi 1994b, 128.

11 Hévízi 1994b, 128.

12 Tallár 2021, 268.

13 Heller 1974, 33.

14 Márkus 1997, 242.

15 Hévízi 2022d, 179.

tossága a mesteremberi becsületesség,¹⁶ melyben a kötelességteljesítés világnézeté válik.¹⁷ A kötelesség az, „ami van mindenképpen”,¹⁸ az eleve adott, minden mást megelőző életel, melynek keretein belül a forma már csak a kötelességteljesítés, egy már meglevő fenntartása és újratermelése lehet. A valódi megformálás azonban mindig létesítés, életre hívása a formának. Az életet nem mesteremberi szakértelemmel és pontossággal kell megmunkálni, hanem műv kell formálni. A megformálás nem kötelességnek, hanem egy belső, az ember lényegéhez tartozó kényszernek való engedelmesség. Ez a legfelsőbb kényszer „az ember vágya önnönvalóságára”,¹⁹ ahol az önnönvalóság a megformált életet jelenti.

Az ember vágya önnönvalóságára az individuum kifejezésének, megragadásának vágya, amely – mint minden vágy – a hiányból, az én kifejezésének lehetetlenségéből ered. Lukács osztja a goethei *individuum est ineffabile* nézetet. Tulajdonképpen ez szolgáltat alapot a romantikával és az impresszionizmussal szembeni ellenérzéseinek. Lukács meggyőződése, hogy „igazán csak a közös közölhető”.²⁰ A romantika impresszionisztikus látásmódja ennek ellenére mindent a bensőség kultuszává változtat, szüntelenül az ént keresi és próbálja megragadni. Az impresszionizmus ambíciói szerint eleve célt tévesztettek, mert a közölhetetlent, a művész egyéniségének egyetlen pillanatát akarják közölni.²¹ A benyomás, a hangulat és a pillanat inadekvát a formával, mivel ráhagyatkozás a dolgok rendjére. Hozzásimulás egy szubjektív élményfolyamhoz, amelyben minden pusztán individuális lélekvalóságként adódik, így nem képes hatni, valósággá válni. A pánpóétizmust hirdető esztétikai kultúrát Lukács mélységesen problematikusnak tartja, mert öntudatlanul a determinizmust, a kiszolgáltatottságot emeli létprincípiummá, ami „dilettantizmus az étellel szemben”.²² A romantikusok tévesen azt hiszik, egy mindennel megbékélő, mindent magába foglaló nyelv egyenlő a mindennel megbékélő étellel. Ily módon veszni hagyják az értékteremtő erőt, amely művészet és élet szándékolt szétválasztásából nyerhető.²³ A hangulat és a pillanat kultusza, a perspektivizmus hétköznapiságba, közönségességbe szorítja vissza a művészetet és az irodalmat, így az nem tud többé valódi értékeket, formákat teremteni. Az esztéták művészete a passzivitásnak, a lélek hatóköre csökkentésének és a kontemplatív attitűdnek kedvez, ahelyett hogy cselekvésre serkentene. Az „esztétikai kultúrát” azonos című esszéjében Lukács azzal vádolja, hogy „nem ismer dolgokat, és nem összefogásuk kötelességeit és keserves küzdelmeit.” „Arra van ítélve, hogy csak élvezni tudjon mindent, csak egymás mellé rakni a szép pillanatokot [...]”.²⁴

16 Lukács 1977i, 329.

17 Lukács 1977i, 336.

18 Lukács 1997i, 335.

19 Lukács 1977m, 503.

20 Lukács 1977f, 282

21 Lukács 1977f, 282.

22 Lukács 1977k, 425.

23 Terezakis 2011, 212–13.

24 Lukács 1977k, 426–27.

Mindeközben az a tévképzet vezérli a művészt, hogy alkotói szuverenitását éli meg. Pedig ami a stílussal való szuverén játéknak tűnik, valójában korlátolttság és impotencia.

Az esztéták világnézetét nemcsak a kultúraalkotásra való képtelenség jellemzi, hanem a modern képződmények racionalizált, mechanikus törvényszerűségek és kiüresedett konvenciók uralta világával egyetemben hozzájárul az egyén elmagányosodásához is. Lukács saját korára – Fichtét idézve – a tökéletes bűnösség koraként tekint.²⁵ Fichténél ez az emberiség történetének harmadik korszaka, az önkény és az önzés, az érett kapitalizmus kora, amelyben az önérdek vezérelte emberek elvetik a külső tekintélyt, de ezzel együtt a közösségiség formáit is, az erkölcsöt és a vallást. Ezek nélkül az ész is csak individuális lehet, kimerül az önös érdekek és vágyak hajszolásában.²⁶ A tökéletes bűnösség korát a teljes dezorientáció jellemzi. A belső, a lélek valósága középpont nélküli, a külső, empirikus világban pedig az ember mélyen magányos, nincs valódi közössége a társaival.²⁷ Lukács az esztétikai kultúrát főként etikai váddal illeti, a forma értékteremtő életerejét, a létezendőre irányuló akaratot hiányolja belőle.

A modern emberek önmaguktól és társaiktól elszigeteltek, nincs kapcsolat és megértés közöttük.²⁸ A romantika törekvése, hogy áthidalja a külső és belső közti ellentétet – a költészet törvényeinek életre való alkalmazásával, a szférák összekeverésével – a visszájára fordul: a hangulatok és benyomások kaotikus árában az ember többé nem lel otthonra a kultúrában. Az én kifejezésére való törekvés végül nemcsak meghíúsul, hanem az individuumot még inkább bezárja önmagába. Ennek a magányosságtapasztalatnak a megragadását Lukács Stefan George költészetében véli felfedezni. Verseiből „a valahová-tartozni-akarási örök vágya” hallható ki, „a becsületes szembenézés az örök szomorúsággal és sehova-tartozni-nem-tudással”.²⁹ Szintén a magányosság érzésétől terheltek Richard Beer-Hoffman és a bécsi esztéták művei. Ebből a modern melankóliából és elidegenedett életérzésből nő ki a lélek és a világ megformálásának igénye, egy olyan kultúra iránti sóvárgás, amely képes áthidalni a külső és a belső közti szakadékot – a rend művészetének³⁰ eljövételére való várakozás. Ez egy olyan művészet eljövételét feltételezi, amely meghaladja a művészet külön szféraként való létezését, a „társadalmi etika, ethosz és tradíció komponensei”-nek elszigetelt részterületekre szakadását és szétदारabolódását, ami a polgári világkorszak sajátja.³¹

Egy olyan korszakban, amelyet „nagy átélőképesség és gyenge alkotóerő”³² jellemez, nem véletlen a tragédiához való visszakanyarodás. A tragédia ősi, antik, amíg a tragikumra való rákérdezés modern, a modernség tünete. Jean-Loup Thébaud Szondi Péternek

25 Lukács 2009, 15.

26 Köves 2001, 72.

27 Young 2021, 11.

28 Lukács 1977e, 204.

29 Lukács 1977c, 170.

30 Lukács 1977f, 281.

31 Bernstein, 1984, 70.

32 Lukács 1977e, 213.

a tragikusról írott tanulmányát idézve rámutat: „Arisztotelész óta létezik a tragédia poétikája, de csak Schelling óta van filozófiája”.³³ A tragikusra való rákérdezés azért lesz indokolt, mert csak a modern ember számára lesz saját lényege posztulátum, csak ő tekint a maga és önnönmaga közt húzódó egyre szélesebb szakadékba.³⁴ A *regény elméletéből* tudjuk, hogy a zárt kultúrákban, mint amilyen az eposzi világ, az ember semmiképp sem vágyhat önnönvalóságára, hiszen soha nem volt más, mint önmaga. A modern individuumban problematikus, a szabadság és az öntudatosság számára nem magától értetődő, nem találja helyét a világban, ezért újra és újra próbára kell tennie és fel kell fedeznie önmagát.³⁵ A tragédiához való visszatérés szorosan kapcsolódik az élet megformálásának problémájához, mivel felfogható úgy, mint egy kísérlet az értelem életimmanenciájának visszanyerésére, az lényeg és az élet újraegyesítésére.

Az élet megformálása a tragédiában

Az elidegenedett életformák térhódítása, a meglevő formák kiüresedése, a kapcsolat nélküliség és a magány általánossá válása indokolja a tragédiához való fordulást. „Mert a természet és a sors soha nem volt olyan némán és félelmesen lélek nélkül való, mint ma, mert az emberi lélek sohasem járta elhagyott útjait ilyen magányosan, azért remélhetünk ismét tragédiát”³⁶ – summázza Lukács „A tragédia metafizikája” felütésében. Másfelől a tragikus hős önmagát megváltó, körülményeit meghazudtoló tette egy lehetséges válasz a kort átható *spleen* érzésére.³⁷ A tragédia a szubjektumot a cselekvésben ragadja meg, szemben mind a nyugati filozófia axiomatikus tételével, miszerint a szubjektum a tudás horizontján belül jön létre,³⁸ mind a romantika kudarcra ítélt törekvésével, amely a költészetben akarja megragadni az ént. A tragédia annak a paradox kérdésnek a kibontása, hogy hogyan válhat a lényeg elevenné.³⁹ A sorsalkotásról szól, amelyben a szubjektum lényege szimbolikus tettekben objektíválódik, formává nő. A hősök, akiket a legigazabb

33 Thébaud 2013, 28.

34 „Föltaláltuk a szellem produktivitását: ezért aztán az ősképek számunkra visszahozhatatlanul elvesztették tárgyias magától értetődésüket, gondolkodásunk pedig a soha be nem teljesedő megközelítés végtelen útját rója. Fölfedeztük a megformálást: ezért hiányzik mindenből, amit fáradtan és kétségbeesetten kiadunk a kezünkől, a végső tökéletesség. Magunkban leltük meg az egyedül igazi szubsztanciát: ezért kellett a megismerés és a tett, a lélek és a képződmény, az én és a világ közé áthidalhatatlan szakadékokat hasítanunk, és a szakadék túloldalán minden szubsztancialitást reflexivitásban szétzilálódni hagynunk; ezért kellett saját lényegünknek posztulátummá válnia a számunkra, s még mélyebb és fenyegetőbb szakadéknak nyílnia magunk és önnönmagunk között.” (Lukács 2009, 30–31)

35 Jung 2011, 101.

36 Lukács 1977m, 494.

37 Thébaud 2013, 32.

38 Thébaud 2013, 29.

39 Lukács 1977m, 496.

önmaguk iránti – gyakran öntudatlan – vágy mozgat, életüket egyetlen sorsdöntő tettebe sűritik. Az esztétikai élményt a tragédiában valójában a hős tetteinek nagysága nyújtja. A forma normatív dimenziója itt az esztétikumra és az etikumra egyaránt vonatkozik. Igazi szépsége csak a nagy, heroikus, mindent egy lapra feltevő tetteknek, a valódi formateremtő gesztusoknak lehet. A forma iránti vágy Lukácsnál egyszerre irányul az etikai és az esztétikai érték létrehozására, a tragédiában pedig a kettő egybeesik.

Vegyük most közelebről szemügyre a tragédiát és annak hősét. Melyek azok a sajátosságok, *principium stilisationis*ok, amelyek a tragikus életetvetet működtetik? A legkimerítőbb választ erre akkor kapjuk, ha a tragédiát annak – Lukács szerinti – ellentettjével, a nem-tragikus drámával, azaz a románcal összehasonlításban mutatjuk be. Nem sokkal azután, hogy Paul Ernst *Brunhild* című történelmi drámájának ürügyén Lukács megírta „A tragédia metafizikája” című tanulmányát, egy másik rövid esszét is írt, „A nem-tragikus dráma problémája” címmel. Ebben a románcot határozza meg nem tragikus drámái formaként. Példa a románcra Shakespeare *A viharja*,⁴⁰ illetve más, kései művei. Egy másik esszéjében pedig, amelyet Paul Ernst *Ariadné Naxosz szigetén* című drámájáról írt, ugyanezt a műfajt kegyelemdrámaként említi.⁴¹ A kegyelem fogalma máris ráirányítja a figyelmet a drámával kapcsolatos első szempontra – a transzcendencia kérdésére. Különböző minőségben van jelen az isten a románcban és a tragédiában. A kegyelemdráma világképe panteisztikus,⁴² evilági és nem-evilági erők egyszerre cselekszenek benne, nem idegen tőle a misztikum és a mágia. Gondoljunk csak *A vihar* varázslójára, Prosperóra és a körülötte tevékenykedő nem-evilági lényekre. A románc a mesével rokon,⁴³ keverék műfaj. Hősei számára a nem-evilági beavatkozásnak köszönhetően van kegyelem, lehetséges a boldogság, a közönséges élet, míg a tragikus hősök léte elkerülhetetlenül a halál felé halad. A végletekig leegyszerűsítve: a románc általában *happy end*del zárul, ami a tragédia esetében kizárt. Amíg a románc a megmenekülés, a tragédia a harc terepe. Ez viszont a románc hősei számára a sors elől való kitérést, a sors visszájára fordítását jelenti.⁴⁴ A románcban a transzcendencia és az immanencia összekeveredik, így nincs megformált élet, a megváltást a külső segítség, a kegyelem hozza el. A tragédia légköre ellenben egy istentől elhagyott világot előfeltételez. Ehhez a világhoz képest Isten abszolút transzcendens, elhagyja a színpadot, csak nézőként van jelen.⁴⁵ Isten hiánya a tragédiában az emberi szabadságnak enged teret, amely a végtelen és a véges konfliktusában nyilvánul meg,⁴⁶ melyben a felek egyenlőként vesznek részt, lévén, hogy két különböző világ tagjai.

40 Lukács 1977n, 521.

41 Lukács 1977p, 663.

42 Lukács 1977n, 522.

43 Lukács 1977n, 520.

44 Lukács 1977n, 522.

45 Lukács 1977m, 494.

46 Thébaud 2013, 30–31.

A tragédia az önnönvalóságért vívott harc, melynek vége a hős teljesedése a sorsban. A tragikus sorspillanatban „meztelen lényegként áll saját színe előtt a lélek”.⁴⁷ Kezdet és vég egyszerre a tragikus hőstett, ugrás az örökkévalóságba. A tragikus sorspillanatban a közönséges életet kizáró és vele ellentétes világ kezdődik, ahol minden az egészet jelképezi.⁴⁸ A tragikus hős ellentéte a környezetével a valóság és a nem-valóság ellentéte.⁴⁹ A hős a létezés magasabb fokozatára lép, maga mögött hagyva a közönséges életet. „Körülfogja erős kontúrral saját magában mindazt, ami véletlenül belejutott. Szükségszerűvé teszi azt, határokat teremt maga körül, megteremti magát.”⁵⁰ A tragikus hős tettével formát ad életének, kiiktat belőle minden esetlegességet, erre azonban csak kivételes emberek képesek. A tragédia tehát antidemokratikus műfaj, egyetlen kiterjedése van: a magasság.⁵¹ A közönséges és eleven, valódi élet szétválasztása Lukácsnál együtt jár a közönséges és különleges emberek megkülönböztetésével; az élet megformálása nem lehetséges bárki számára. A valódi hősök a tragédia főszereplői, a közönséges emberek a románc világához tartoznak.

Amíg a tragikus hős lekerekített totalitás, addig a románc világára és szereplőire az elmosódottság jellemző. Világa heterogén, hol a pszichológia, hol a kozmológia alakítja, szubjektum és világ állandóan egymásba játszik.⁵² Szereplői irracionálisak, szenvedélyeik gyakran átveszik felettük az uralmat. A tragédiában viszont a szenvedélyek racionalizáltak,⁵³ egy irányba mutató útjelzői a hősnek önnönvalósága, teljesedése felé vezető útján. A tragédia világa – az a másik valóság, amelyet a közönséges élet valótlanlansága fölötti éterben létrehoz – homogén és tisztán metafizikai.⁵⁴ A kegyelemdrámában a szférák összekeverednek, míg a tragédia a szétválasztás terepe. Végetel: a románc allegorikus, a tragédia szimbolikus forma.⁵⁵ A románc nyitott, elemei mindig túlmutatnak önmagukon, a cselekedetek kétértelműek, míg a tragédia egységes, magába zárt. Önmagát jelenti, így lesz szimbóluma az emberi nem tragikus lételemének.

A tragikus hős – miközben a közönséges élet fölé emelkedik – elkerülhetetlenül a halál felé halad. Saját végességéhez való viszonyában, a határoltág tapasztalatában válik a hős élete sajátta, önmagába zártta, lekerekítetté. „A lélek csak azért van, mert határolt, és csak annyiban, amennyiben határolt.”⁵⁶ „A tragédia metafizikája” című esszét olvashatjuk úgy, mint Lucien Goldmann, aki Heidegger és Lukács között párhuzamot vonva az autentikus és inautentikus létmódok és a jelenvalólét mint

47 Lukács 1977m, 494.

48 Lukács 1977m, 497.

49 Lukács 1977m, 503.

50 Lukács 1977m, 508.

51 Lukács 1977m, 496.

52 Lukács 1977n, 521.

53 Lukács 1977n, 522.

54 Salomo Friedländer nevezi éterinek Lukács felfogását a tragikus hősről és annak határtapasztalatáról (Lukács 1981, 390–91).

55 Loboczky 1998, 11–12.

56 Lukács 1977m, 502.

halál-felé-való-lét problémájának lukácsi megragadását látja az esszében.⁵⁷ A halál pusztá jelenlétével az élet megformálására szólít fel. Fölötte az embernek, még a tragikus hősnek sem lehet hatalma. A halál a közönséges élet esetlegességének betetőződéseként lép fel. Se nem gesztus, se nem sors, a halál még a legheroikusabb lelket is rabszolgájává teszi.⁵⁸ Novalis egész életében várta, mégis akkor érte utol a halál, amikor az élet után nyújtotta a kezét.⁵⁹ Szókratész halála, akárcsak a dialógusok befejezése, esetleges, önkényes és ironikus,⁶⁰ megtöri az életben lekerekített formát. Nincs az a formaadó gesztus, amely a halál fölé tudna kerekedni. Akárcsak a középkori haláltáncok esetében, a halál előtti egyenlőség gondolata Lukács esszéiben is megtalálható: kivétel és tekintet nélkül a művé formált életre, mindenkit utolér. A halál könyörtelen valósága miatt *kell* formát adni az életnek, hogy annak valóságossága összemérhető legyen a haláléval.

Ezen a ponton szükséges néhány megjegyzést fűzni a fiatal Lukács és Heidegger egzisztenciafilozófiája közti párhuzamhoz. Lukácsnál többről van szó a hétköznapi élet abszurdításából kiszabadító saját értelem létrehozásánál, az akárki és a fecsegés létmódjának meghaladásánál. A lényeges különbség a heideggeri egzisztencializmus és a lukácsi tragikus életelv⁶¹ között az, hogy a tragikus hős létében nem kizárólag önnön létére megy ki a játék. Ez az a pont, ahol Lukács eltávolodik az egzisztencializmustól. A tragikus cselekvésben a lényeg elevenné válik, majd az individuum széttörésében, a halálban a hős ideává, az ember nembeliségének szimbólumává lényegül át. Ez a tragédia megváltása. A tragédia csúcspontja és tétje az individuum határainak szétzúzása. „Az énség végső megfeszítettségében átlép minden pusztán individuálisat.” A hős „nagy harca a maga teremtette sorssal őt magát személytelen valamivé, egy végső sorsvonalatkozás szimbólumává”⁶² változtatja. Oidipusz például tettével a civilizáció alapját lefektető szabályok egyikét, a vérfertőzés tilalmát szimbolizálja. Lukácsot az önmegvalósítás és önteremtés nem pusztán az individuum szempontjából érdekli, hanem azért, amit a mű (a tragédiában a tett az igazi mű) szimbolizál a közösség számára.

Kierkegaard az egyest az általános fölé helyezi, az abszolútummal egyedül szembenálló, az általánostól tökéletesen elszakított hit lovagját többre tartja a tragikus hősnél. A kettejük közti fő különbség, hogy a tragikus hős az etikain belül marad, az általánost képviseli, feláldozza magát érte. Sohasem lehet olyan magányos, mint a hit lovagja, épp ezért könnyebb dolga van, „tánclépésekkel halad útján a hit lovagjához képest”.⁶³ „A tra-

57 Goldmann 2009, 45–48.

58 Terezakis 2011, 214.

59 Lukács 1977b, 142.

60 Lukács 1977h, 319.

61 Hévízi 2022a, 31.

62 Lukács 1977m, 501.

63 Kierkegaard 1986, 100, 138, 135.

gikus hős lemond önmagáról, hogy kifejezhesse az általánost, a hit lovagja pedig lemond az általánosról, hogy egyes lehessen.”⁶⁴ Lukács a tragikus hős védelmére kel Kierkegaarddal szemben. A lényeghez vezető útján a tragikus hős nem támaszkodhat az általánosra, mindenekelőtt fel kell számolnia azt. Nem az általánost fejezi ki, hanem önnönvalóságát, és ezen keresztül jut el az általánoshoz, de csak a *példa* kerülőútján. A végtelékig felfokozott egyéniség átlépheti az individualitás határát. A tragédia a példa erejével képes hatni, de ehhez előbb hősenek robbanásig kell feszítenie saját határait. Az élet tragikus megformálása megszűnik pusztán privát ügynek lenni, az emberről általában mint a végtelennel való konfliktus véges kezdeményezőjéről mond el valamit. A tragédia az emberi nem sajátos lehetőségeinek történelmi megvalósítása, amiben a partikuláris és a társadalmi egybeesik.⁶⁵ A tragikus hős azzal, hogy önmaga lényegéért cselekszik, a közösségért is cselekszik, tette hidat képez az egyéniség és az ember nembelisége közt.

Lukács Györgynél az élet megformálása elsősorban egzisztenciális problémaként merül fel, mégsem marad meg az individuum önkifejezésének szintjén. A forma iránya mindig az egyéntől a kultúra felé mutat. A lelket a megformálás útja mindig kivezeti a világba, az általánosba, az etikai szférába. Egy forma annyiban valódi, amennyiben értelme és érvénye meghaladja az individualitás hatókörét.

A mű emberellenessége

A fiatal Lukács gondolkodása nem ellentmondásoktól mentes. Az egyik ellentmondás, amelyre itt fel szeretném hívni a figyelmet, az, hogy bár fontosnak tartja a művészet és az élet közti megkülönböztetést, a határok megvonását és azok tiszteletben tartását, amikor megformálandó életanyagról beszél⁶⁶ – tökéletes összhangban az általa oly hevesen kritizált és elutasított romantikus világnézettel –, az életet egy műalkotás analógiájára gondolja el. Az élet megformálása nehezen kerülheti meg a két különmű szférát, a művészet és az élet egymásba játszását. Radnóti Sándor megállapítását idézve: a fiatal Lukács nem reflektál arra, hogy ő is része az általa elutasított esztétikai kultúrának. A művész nem életre való volta, ami az élet megformálását akadályozó tényező, a dekadens kultúra egyik vezérmotívuma.⁶⁷ A megformálás imperatívuszát az élet egészére kiterjesztve a fiatal Lukács hasonló hibába esik, mint a romantikusok a „minden művészet és a művészet minden” elvének hirdetésével.⁶⁸ A különbség csak az, hogy ő a pánpoétizmus helyett

⁶⁴ Kierkegaard 1986, 131.

⁶⁵ Bretter 1979, 313.

⁶⁶ Lukács 1968, 38.

⁶⁷ Radnóti 2013.

⁶⁸ Lukács 1977a, 137.

a pántragizmus híve,⁶⁹ nem mindennel megbékélő szemlélődés tárgyává változtatja a világot, hanem harctérre, ahol csak megváltó tetteknek van helye.

Lukács a mű elsőbbségét hirdeti minden mással szemben. A művészet fogalmának fellazítása és a kompromisszum helyett Lukács a régi esztéták rigorózus nézetét osztja, miszerint „L'homme n' est rien, l' oeuvre est tout”.⁷⁰ Tehát nem minden művészet, hanem a mű minden, és az ember semmi. Lukács az ember ellen fordul a tiszta forma kedvéért. „Arra törekszem, hogy a tiszta forma embertelenségét, a közönséges étellel szembeni merev és abszolút ellentétét a lehető leghatározottabban hozzam előtérbe” – írja Salomo Friedländernek.⁷¹ A forma egységben láttat, de nem az egymással küzdő princípiumok összebékítése révén, hanem azok örökre szóló háborújában.⁷² A forma valójában paradoxon, az ellentétek egymásnak feszülésének állandósítása, a szintézis lehetőségének elvetése. Az ellentétek egységben való feloldása lehetetlen, csak az egymáshoz való közelítésük, a végtelig való kielezésük által fogadhatja be őket a gondolkodás egysége. A fiatal Lukácsnál, csakúgy mint Kantnál, az ember két világ polgára: egy empirikus, determinált világé és egy noumenális világé, amely a szellem szabadságának terepe.⁷³ Ezt a két világot azonban Lukács nem kibékíteni igyekszik, hanem kijátssza őket egymás ellen.

A tragikus feszültség a lényeg és az elevenség, az absztrakt és a konkrét, a véges és a végtelen kibékíthetetlen ellentétéből jön létre. Azonban ahogy a tragédiában sem győzhet a véges a végtelennel való harcban, az élet megformálásában is az ember és az emberi élet csakis alávetett pozícióban értelmezhető, az ember csak statiszta lehet a nála hatalmasabb erők metafizikai tragédiájában. „Nem lehet nem-eszköznek használni az életet, ha a forma felől közelítünk hozzá.”⁷⁴ Az életet művé formálni emberellenes törekvés, melyben az egyéni élet teljes mértékben alárendelődik a formaadásnak. Az empirikus valóságnak kizárólag mint anyagnak van értelme a magasabb rendű, szellemi valóság számára. A tényszerű, adott élet ki van szolgáltatva a mű létrehozására irányuló intellektuális törekvésnek. Az élet pusztá eszközzé degradálása azonban megoldhatatlan problémákat és ellentmondásokat szül Lukács gondolkodásában. Az értelem és az okság így két egymást kizáró szférához tartoznak. Az értelem pedig olyan irracionális, oksági láncolatokba be nem illeszthető áldozatokat követel, mint amilyen Kőműves Kelemenné feláldozása. Nem volt reális oka, de a mű, a vár felépülése felől nézve volt értelme, ez pedig elégséges indokot szolgáltatott meggyilkolásához.⁷⁵ Feláldozásában az okság és az értelem ellentétéből rajzolódik ki a forma. Az oksági viszonyok által átszőtt élet felől nézve viszont kérdés, hogy az abszurd brutalitáson kívül jelenthet-e egyebet az efféle áldozathozatal.

69 Hévizi 2022c, 100.

70 Lukács 1977k, 424.

71 Fekete – Karádi 1981, 390.

72 Fekete – Karádi 1981, 389.

73 Tallár 2021, 268.

74 Heller 1976, 420.

75 Lukács 1977o, 546.

A fiatal Lukács másik ellentmondása, hogy a forma egyszerre szolgálja az élet fokozását, valóságossá és értelmessé tételét, és követeli annak feláldozását. Az ellentétek fenntartása a lukácsi gondolkodásban felold(hat)atlan ellentmondásokat teremt.

Kierkegaardhoz hasonlóan Lukács is szférákban, saját szóhasználatával élve kasztkoban gondolkodik,⁷⁶ melyek közt tilos az átjárás, továbbá egy szféra felfüggeszthető egy magasabb rendű kedvéért. A közönséges élet szférájához tartozó embernek, akárcsak a kegyelemdráma szereplőinek, megadatik a boldogság, a jóság, a hétköznapi értelemben vett teljesülés. Ezzel szemben az alkotó ember, a filozófus a lelki szegénység kasztjába tartozik, számára csak a műve létezik. A filozófus platonikus: sorstalan ember, akivel nem történik semmi. Szókratész intellektuális tragikus hős,⁷⁷ hiszen ő valóban formát adott életének. Platón az első filozófus, aki egy sorson elmélkedve filozófiát ír. Lukács – egyszerre gögősen és önmagát vádlón – magát platonikusnak gondolja.⁷⁸ A platonikus elmélkedéseinek csak az irodalomból vagy másoktól kölcsönvett sorsok szolgáltathatnak alapot. Számára teljesülés csak a létrehozott műben, a gondolati konstrukcióban lehetséges, az élettől örökre elzárva marad. „Vannak emberek, akiknek számára – naggyá-lételük kedvéért – örök tilalom kell hogy legyen minden, ami csak kissé hasonlít a boldogsághoz és a napsütéshez” – írja Lukács a Kierkegaard-esszéiben.⁷⁹

A forma és az élet kiélezett ellentéte jelenik meg „A lélek és a formák” záró esszéjében. A „Beszélgetés Laurence Sterne-ről” című dialógus az élet szabad áramlásának játéka és a formaadás szigorúságának perspektívája közti küzdelem megjelenítése. A vita, amelyet Lukács két fiatal értelmiségi, Máté és Vince eszmecseréjévé komponál, a Laurence Sterne műveiről alkotott véleménykülönbségekből bontakozik ki, tétje pedig a mindkettejük által kedvelt lány lenyűgözése. Vince a játék és a perspektíva dominanciáját véli felfedezni Sterne műveiben, amit a szerző zsenialitásának tulajdonít. „Játszani tudni – ez az egyetlen, igazi szuverenitás!”⁸⁰ Máté szerint a perspektíva játéka nem lehet sem erény, sem zsenialitás, pusztán a korlátoltság, az impotencia jele. Szerinte értéke csak a kívülről jövőnek, a rendet teremteni tudásnak van, a káoszban nem lehet gazdagság.⁸¹ Ami egyikük számára szuverenitás, az a másiknak impotencia. Bár a kérdésfelvetés alapvetően művészetelméleti, a vita hamar etikai síkra terelődik, a felek kölcsönösen etikai váddal illetik egymást: Máté szerint Vince a káosz és rendezetlenség apológiáját mondja ki, Vince szerint Máté a dogmatizmus csapdájába esik.⁸² Vince és Máté vitája a játékos, könnyed és a komoly, mindent végső kérdésekben látó szellem, a komikus és a tragikus életelv, az élet és a forma vitája.

76 Lukács 1977o, 551.

77 Kierkegaard 1986, 208.

78 „A platonikus a sorstalan ember, akivel nem történik semmi, és azért az ő formája az esszé [...]. Azt hiszem, én sorstalan ember vagyok.” (Lukács – Popper 1993, 269)

79 Lukács 1977g, 293.

80 Lukács 1977j, 366.

81 Lukács 1977j, 381–82.

82 Hévízi 1994a, 111–12.

Végül Máté intellektusa győzelmet arat a vitában, az életben azonban Vince lesz a győztes, aki megszerzi a vágy közös tárgyát, a lányt. Máté – miután intellektuálisan legyőzte ellenfelét – távozik, önként hagyja el a helyszínt, ahol az élet zajlik. Az ő erénye a különmű szférák radikális szétválasztása. Ő nem harcol az élettel, vállalja a lelki szegénység magányos, alkotásra ítélt, sorstalan útját. Önkéntes lemondása, kivonulása az életből azonban nélkülözi a valódi nagyságot, legfeljebb tragikomikus lehet. A tragikus tettek nagyságának hatóköre az irodalom területén belül marad, a közönséges élet ténszerűségével szemben a rendkövetelmény meddő és erőtlen.⁸³ A közönséges életben a heroikus tettek tragikomikussá silányulnak, a tragikusságnak nincsenek gyakorolható formái.⁸⁴ Lukács egy Popper Leóhoz írt levelében bevallja, hogy a dialógust az egész kötet szatírájának szánta, ezért is helyezte a legvégére.⁸⁵ Amíg más esszék melankóliától és rezignációtól terheltek, addig itt iróniával oldja fel (de nem meg) az élet megformálásának problémáját.

„Sören Kierkegaard és Regine Olsen” meghiúsult nászának történetét Lukács szintén a lelki szegénységről, az alkotó ember életidegenségéről szóló elmélkedéssé formálja. Az esszé Lukács személyes dilemmáinak lenyomata, amelyben a Siedler Irmával való kapcsolatát problematizálja.⁸⁶ Kierkegaard a Regine Olsennel való jegyességét végül felbontotta, mert képtelen lett volna a házasság intézményének konvencióiba illeszkedni, ugyanakkor meg akarta hagyni a lánynak a boldogság lehetőségét. Úgy tett, mint Midász király, aki folyton csak megismerés és új területek bejárása után áhítozott, nem akarván hallgatni a tündér szép énekét.⁸⁷ Megnyílt számára a megismerés útja, de örökre el lett választva az élettől. Kierkegaard tette egyfelől valódi formaadó gesztus volt, ugrás az abszolútumba, amivel félremagyarázhatatlanná tette a végtelen sok okból történetet.⁸⁸ Leszámolt a kétértelműségekkel, gátat szabott a középutaknak, a kompromisszumoknak. Lemondott az életről, hogy beteljesítse művét. Az alkotásra ítélt ember számára a lemondás megtérül. Kierkegaard kezében, akárcsak Midász királyéban, minden arannyá változott, mégis mindketten örök boldogtalanságra ítéltettek.

Vajon az életről való lemondás nem az impotencia egy másik, még súlyosabb formája-e? Kierkegaard – és vele együtt Lukács is – olyan szétválasztásban élt, amelyben nem lehet élni. Kompromisszum nélkül látni az életet maga is kompromisszum.⁸⁹ A filozófus kitérése az élet megformálása elől és a műnek szentelt élethez való visszavonulása a legnagyobb frivolitás. A formaadás etikai parancs, a létezendő elsőbbsége a pusztán létezővel szemben.

83 Hévízi 1994a, 101.

84 Hévízi 1994b, 127.

85 Lukács – Popper 1993, 302.

86 Heller 1976.

87 Lukács átírja a görög mítoszt úgy, hogy az a formaprobléma és a saját életidegensége kifejtésének allegorikus története lesz, lásd Lukács 1977d, 188–91.

88 Lukács 1977g, 290.

89 Lukács 1977g, 292, 301.

A tiszta forma és a közönséges élet ellentétét a sorstalan ember életformája tökéletesen reprodukálja. A különmű szférák szétválasztása nem valódi etika.

Kierkegaard választakat látott, és az általa választott úton ment végig; a kérdés csak az, hogy az élet szempontjából ennek van-e értéke. Lukács maga is érzi a formaproblémában megbúvó dogmatizmust. Ő maga is felteszi a kérdést: szabad-e, helyénvaló-e akarni az egyenes úton való haladást a cél felé?⁹⁰ Lehet-e az életre pusztán egy mű anyagként tekinteni, pusztá eszközzé lefokozni? Kierkegaarddal együtt a fiatal Lukács is elfelejti, hogy a formaadás nem légtüres térben történik. Az ember mindkét világnak – a noumenálisnak és az empirikusnak is – *egyformán* lakója. Alasdair McIntyre-t idézem, aki az erényetikával összekapcsolt narratív identitás elméletében szintén olyasmin munkálkodik, amit az élet megformálásnak nevezhetünk:

Csak a képzeletünkben éljük meg azt a történetet, amihez kedvünk van. Az életben, mint ahogy Arisztotelész és Engels is megállapította, mindig bizonyos korlátozásoknak vagyunk alávetve. Olyan színpadon lépünk föl, amelyet nem mi terveztünk, olyan cselekményben találjuk magunkat, amelynek menetét nem mi találtuk ki.⁹¹

Az mű elsőbbségének és a megformálás imperatívuszának dacára a lélek formái nem feleltethetők meg tökéletesen az empiriának. Az önnönvalóság iránti vágy nem elégíthető ki maradéktalanul, mert a lélek formaadó törekvése, amint kikerül a világba, már nem a maga ura. Nem lehet kierőszakolni az élettől az egyértelműséget.

Bibliográfia

- Bernstein, Jay M. 1984. *The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota, Minneapolis.
- Bretter György. 1979. „Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez.” In *Itt és mást*, 312–334. Bukarest: Kriterion.
- Fekete Éva – Karádi Éva, szerk. 1981. *Lukács György levelezése 1902 – 1917*. Ford. Boros Miklósné. Budapest: Magvető.
- Goldmann, Lucien. 2009. *Lukács and Heidegger*. New York: Routledge.
- Heller Ágnes. 1974. „A kötelességen túl: A német klasszika etikájának paradigmaticussága Lukács György életművében.” *Korunk* 33: 31–41.
- Heller Ágnes. 1976. „Lukács György és Siedler Irma.” In *Portrévázlatok az etika történetéből*, 385–422. Budapest: Gondolat.

⁹⁰ Lukács 1977h, 316–17.

⁹¹ McIntyre, 1999, 286.

- Hévizi Ottó. 1994a. „A dialogikus Lukács. »A kétségbeesés etikája« és a Sterne-ügy.” In *Alaptalanul: Gondolatformák a századfordulón*, 92–123. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Hévizi Ottó. 1994b. „A dialogikus Lukács. Az identifikáció kísérletei.” In *Alaptalanul: Gondolatformák a századfordulón*, 123–44. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Hévizi Ottó. 2022a. „Ugrás a sötétbe: Lukács és a *Das Gericht*.” In *A disszonancia filozófusa: A dilemmatikus Lukács*, 27–33. Budapest: Kalligram.
- Hévizi Ottó. 2022b. „A luzerni pályaudvar: A fiatal Lukács dilemmáiról.” In *A disszonancia filozófusa: A dilemmatikus Lukács*, 41–51. Budapest: Kalligram.
- Hévizi Ottó. 2022c. „Személyességek, valóságok, etikák: A szókratikus Lukácsról.” In *A disszonancia filozófusa: A dilemmatikus Lukács*, 95–115. Budapest: Kalligram.
- Hévizi Ottó. 2022d. „Etikák történetében: A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problémátörténetében.” In *A disszonancia filozófusa: A dilemmatikus Lukács*, 167–95. Budapest: Kalligram.
- Jung, Werner. 2011. „Time – The Corrupting Principle: A Short Apology for Georg Lukács’ Poetics of the Novel.” In *Georg Lukács Reconsidered*, szerk. Michael J. Thompson, 211–28. New York: Continuum.
- Kierkegaard, Søren. 1986. *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Loboczy János. 1998. „Műfajelmélet és életfilozófia: Megjegyzések a fiatal Lukács drámafelfogásához.” *Kellék* 5/2–3: 69–79.
- Lukács György – Popper Leó. 1993. *Dialogus a művészetéről. Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése*. Budapest: T-Twins – MTA Lukács Archívum.
- Lukács György. 1968. „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez.” In *Művészet és társadalom*, szerk. Fehér Ferenc, 34–66. Budapest: Gondolat.
- Lukács György. 1977a. „Novalis (Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról).” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 130–144. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977b. „Rudolf Kassner.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 144–154. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977c. „Stefan George.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 160–174. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977d. „Midász király legendája.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 188–199. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977e. „Richard Beer-Hofmann.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 203–222. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977f. „Az utak elváltak.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 280–287. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977g. „Søren Kierkegaard és Regine Olsen.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 287–304. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977h. „Levél a »kísérletről«.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 304–322. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977i. „Theodor Storm.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 322–352. Budapest: Magvető.

- Lukács György. 1977j. „Beszélgetés Laurence Sterne-ről.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 352–385. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977k. „Esztétikai kultúra.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 422–438. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977l. „Charles-Louis Philippe.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 453–471. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977m. „A tragédia metafizikája.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 492–519. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977n. „A nem-tragikus dráma problémája.” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 519–524. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977o. „A lelki szegénységről” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 537–552. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977p. „Ariadné Naxosz szigetén” In *Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Tímár Árpád, 657–667. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 2009. „A regény elmélete: Történefilozófiai kísérlet a nagyepikai formáról.” Ford. Tandori Dezső. In *A regény elmélete. Dosztojevskij-jegyzetek*, 21–156. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Márkus György. 1997. Utószó. *A lélek és a formák*, Lukács György, 231–59. Budapest: Napvilág – Lukács Archívum.
- McIntyre, Alasdair. 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- Radnóti Sándor. 2013. „Hozzátartozás az elutasított kultúrához – a fiatal Lukács vakfoltja.” *Tiszatáj*. [<https://tiszatajonline.hu/irodalom/radnoti-sandor-hozzatartozas-az-elutasított-kulturához-a-fiatal-lukacs-vakfoltja/>] (2023. 06. 03.)
- Tallár Ferenc. 2021. „Lukács és az értelem életimmanenciája.” *Replika* 31/1–2: 265–291. DOI: <https://doi.org/10.32564/119-120.8>
- Terezakis, Katie. 2011. „Living Form and Living Criticism.” In *Georg Lukács Reconsidered*, szerk. Michael J. Thompson, 211–28. New York: Continuum.
- Thébaud, Jean-Loup. 2013. „Tragédia és modernitás Lukácsnál.” In *Lukács György gondolkodása – jelenkori perspektívából*, szerk. Pierre Rusch – Takács Ádám, 27–46. Budapest: Gondolat.
- Young, Julian. 2021. „Georg Lukács: The Hard Left.” In *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, 7–47. London – New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003031321-3>

Egy lépésre a teljességtől. A „Majdnem” kategóriája és a klasszikus esztétika kapcsolata a *Heidelbergi művészetfilozófiában*

Fekete Kristóf 
doktorandusz (SZTE BTK),
kristof.fekete96@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.3>

Tanulmányomban Lukács György *Heidelbergi esztétikáját* vizsgálom, mégpedig abból a szempontból, hogy „befogadélméletében” hogyan írja le az esztétikai élmény sajátos szubjektumát. Amellett érvelek, hogy a fiatal Lukács a befogadó pozícióját a klasszikus esztétikai nevelélméletekhez hasonlóan alkotja meg, ám egy olyan eszkatologikus modellben, mely előrevetíti a nyugati marxizmus művészetfilozófiai kísérleteit is. Azt állítom, hogy a megváltás kapujában, de mindig csak a kapujában magát megformáló, a megváltásra áhító, önmagát végtelen problémák sokaságaként megteremtő esztétikai szubjektum a XX. század második felének (marxista) kritikai gondolkodásához közelebb álló nézethez vezet, mint a kései (marxista) *Nagyesztétika*.

Kulcsszavak: Lukács György, esztétikai nevelés, esztétikai szubjektum, eszkatológia, befogadás

One Step Away From Wholeness. The Relation Between the Notion of “Almost” and Traditional Aesthetics in the Heidelberg Aesthetics

In my study, I examine the *Heidelberg Aesthetics* by György Lukács, specifically from the point of view of how he describes the specific subject of the aesthetic experience in his “reception theory”. I argue that the young Lukács constructs the position of the subject of an aesthetic experience in a similar way to classical aesthetic education theories but in an eschatological model that anticipates the aesthetics of Western Marxism at the same time. I claim that the aesthetic subject that forms itself at the gate of salvation, but always only at its gate, that yearns for salvation and creates itself as a multitude of infinite problems, leads to the theory closer to the (Marxist) critical thinking of the second half of the 20th century than Lukács’s own later (Marxist) work: *The Specificity of the Aesthetic*.

Keywords: Georg Lukács, aesthetic education, aesthetic subject, eschatology, reception


1. Minerva baglya¹

A nyugati marxizmus a forradalom bukásának – paradox mód mégis – forradalmi filozófiája.² Elméleti kiindulópontja az 1910-es évek végétől 1921-ig tartó apokaliptikus évek, a minden dologok végének tapasztalatából minden dolgok kezdetének reményét kicsalogni kívánó forradalmi korszak súlyos veresége s az azt követő kontinentális európai helyzet szorongató üressége. Legfontosabb kérdésfeltevése, hogy mégis mit tehet egy magát a forradalmi gyakorlatban igazolni kívánó filozófiai elmélet egy olyan társadalmi állapotban, melyben nemhogy a radikális cselekvés, de a mély és tiszta levegővétel is lehetetlenné vált, s melyben ráadásul a forradalmi energiák kimerülése és a megmaradt pártok lassú sztálinizációja következtében az elméletnek semminemű kapcsolata nem maradhatott a gyakorlati mozgalommal. Ahogy Bloch írta *Az utópia szelleme* második kiadásában, „a háború véget ért, megkezdődött a forradalom, s vele kinyíltak az ajtók. Ám úgy igaz, hamarosan be is csukódtak”.³ Az est leszállt, Minerva baglya pedig megkezdte reptét.

A kérdések megváltoztak. A nyugati marxizmus hagyományának szerzői, ellentétben Marx első követőivel s persze magával Marxszal, messze nem annyira a konkrét politikai gyakorlat vagy épp a forradalmat mégiscsak igazolni kívánó kritikai gazdaságtan aktuális kérdései felé fordultak, hanem a tudat, egészen pontosan a tudat forradalmasításának általános filozófiai problémája izgatta őket. Ahogy az *Überhaupt* szerzői írják:

érthető módon nem sokat törődtek az elméleti gazdaságtani és gazdaságtörténeti magyarázat helyességével. A fontos a gyakorlati cselekvés elveinek megtalálása volt, az akárhogyan is, de ténylegesen előállított helyzetben. Ez pedig meggyőződésük szerint azon múltott, hogy sikerül-e elfogadtatniuk a mozgalommal azt a tanulságot, amelyet az orosz bolszevikok győzelméből és a nyugat-európai forradalmi kísérletek – átmenetinek gondolt – kudarcából levontak: a tőkés rendszer összeomlása csak a forradalom lehetőségét teremti meg, a lehetőség gyakorlati kihasználása az osztálytudat forradalmasításától függ.⁴

A megbukott forradalmak romhalmazai között a legjelentősebb kérdések az egyének belső valóságának megoldozására, a szubverzió *igényének* elültetésére és megteremtésére kezdtek

1  Tanulmányom a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-3-SZTE-48 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

2 A „nyugati marxisták” ilyen interpretációjához lásd elsősorban Perry Anderson máig alapvető munkáját: Anderson 1976. Jellemzően azokat a XX. századi filozófusokat szokás a hagyomány tagjai közé sorolni, akik – mint Gramsci, Adorno, Horkheimer, Sartre, Althusser vagy éppen maga Lukács – vagy az első világháború vége tájékán vagy pedig azt követően váltak a kontinentális baloldali filozófia legfontosabb szerzőivé.

3 Bloch 2007, 12.

4 Bence – Kis – Márkus 1992, 192.

irányulni. A belső tágasságra, az átléphető küszöbre és a velőre, ahogy Bloch írta,⁵ és persze annak akadályaira: az elidegenedés, az eldologiasodás, az ideológia, így aztán elsősorban a tudat problémáira. Ebből következik a nyugati marxisták azon emlegetett, lappangó közös gondolata is, miszerint a forradalom tartós sikerének feltétele nem a „szabadság birodalmának” hiánytalan architektonikája, hanem sokkal inkább az egyének tudatában fészkelő meghaladásvágy, a lényegi szabadság elérésének *igénye*. Ám a kérdés adott: mi lehet a tudat forradalmasításának megfelelő eszköze, mikor az állam, minthogy a forradalom épp az ő létére törne, persze nem kíván s nem is tud a forradalmi gyakorlat céljainak kivitelezésében segíteni, az azt meghaladni kívánó mozgalmi gyakorlat pedig halott?

Nos, a válasz erre az ismerős kérdésre ugyanaz lett, mint jó százötven évvel korábban a felvilágosodásé és a korai romantika – a középkor homályos imádatába még bele nem bolonduló – filozófiájáé: a magaskultúra.⁶

A nyugati marxizmus egyik legjelentősebb filozófiai tette éppen az volt, hogy a magaskultúra nagy társadalmi ígérését, az emancipáció felvilágosodásbéli kulturális modelljét összekapcsolta a marxista filozófiával, mely eredetileg mégiscsak utóbbi meghaladójaként – bár az *Aufhebung* értelmében vett meghaladójaként – hivatkozott magára. A nyugati marxizmus a felépítmény, hovatovább az anyagi alaptól részben független felépítmény filozófiája is. A tudat, bizony, meghatározza a létet, ezért aztán annak megformálása a forradalmi harc legjelentősebb eszköze, márpedig – gondolták – ehhez a tudathoz semmi más nem képes oly mélyen hozzáférni, mint az emberi szabadság és racionalitás legintenzívebb, részben konszenzuális, ám kritikus jelentésekkel mégis szolgálni képes objektivációi: a magaskultúra művei. Márkus György írja a ’30-as évek nyugati marxistáiról:

Valamennyien azzal kísérleteztek, hogy evilágibb erők után kutatva a kultúrában s kivált a művészetben találjanak olyan motivációs forrást, amely képes megoldani a kor nagy társadalmi és történelmi problémáit. Ily módon feltámasztották és a sokban megváltozott történelmi viszonyok között újra jelentéshez juttatták azokat az elvárásokat és reményeket, melyekbe szöve a kultúra fogalma eredetileg, a felvilágosodás idején egyáltalán kialakult.⁷

Attól a pillanattól kezdve, hogy a sikertelen forradalmak következtében a nyugati marxizmus legfőbb elméleti kérdésévé a tudat forradalmasítása vált, a magaskultúra emancipatorikus programja hirtelen régi fényében éledhetett újra – habár egy immáron

5 Bloch 2007, 13.

6 Már Schiller is arra alapozza az esztétikai nevelés emancipációban betöltött szükségességének téziséét, hogy az állam segédelmével végrehajtott felszabadulási törekvések állandóan egy *circulus vitiosus*ba ütköznek. „Lehet-e az államtól várni ezt a hatást?” – teszi fel kérdését Schiller, majd folytatja: „Nem, ez nem lehetséges, hiszen a bajt éppen az állam okozta mostani mivoltában; az az állam pedig, amelyet az ész feladatául tűz ki magának az eszmében, nem alapozhatja meg e jobb emberséget, mivelhogy neki magának kell rá alapozódnia.” (Schiller 2005a, 175)

7 Márkus 2017c, 739.

igencsak eltérő kontextusban. Azon nyugati marxisták, kik életművük jelentős részét szánták a magaskultúra emancipatorikus vonatkozásai vizsgálatának, mint például Lukács, Adorno, Marcuse vagy épp Sartre, lényegében kézhez kapták mindazokat a stratégiákat, melyeket a felvilágosodás és a romantika filozófiája már kidolgozott mint a magaskultúra gyakorlatainak szabályrendszerét, és szívesen éltek is ezekkel.⁸

Ehhez pár szót. Az esztétikum és a Művészet autonóm szféraként konstruált területe a XVIII. század második felében vált a társadalmi emancipáció gyakorlatainak kitüntetett terepévé. A klasszikus esztétikák mint diszkurzív gyakorlatok feladata az volt, hogy e szférát ilyen formájában megteremtsék, és kijelöljék azokat a szabályokat, stratégiákat, alanyi pozíciókat, melyek az alkotás, a mű és a befogadás „autentikus” formáit megalapozták.⁹ Az esztétika születésétől fogva nem leíró, hanem előíró tudomány, nem deskriptív elmélet, hanem preskriptív gyakorlat, melynek elsődleges célja olyan normák biztosítása a befogadó számára, melyek elsajátításával, pontos végrehajtásával egyrészt megfelelő alanya lehet az esztétikai élményeknek, másrészt, ebből következően, autonóm szubjektummá is válhat, egyben elősegítve az egyén nevelődésén alapuló társadalmi emancipációt. A XVIII. század végének és a XIX. század elejének klasszikus esztétikai legfőképp arra tettek kísérletet, hogy a korábban sajátos társadalmi osztályoknak és kitüntetettségüknek legitimációját szolgáló ízlésfilozófiák árnyalatnyi elmozdításával olyan személyiséggyakorlatokat helyezzenek el az esztétikai attitűdök térképén, melyek segítségével – legalábbis elvileg – bárki morális, így szabad szubjektummá válhat. Az esztétikum exkluzív gyakorlatai ekkor lettek univerzális igényű szabadsággyakorlatokká.

Nem téved Ian Hunter, mikor az esztétikát „a tényleges emberi életvitel jellegzetes módjaként” írja le, „mint olyan technikák és tevékenységek önmagában megálló együttesét, amelyek a magatartás és az események problematikussá tételét szolgálják, továbbá lehetővé teszik, hogy az egyén valamilyen esztétikai létezés alanyaként alkossa meg önmagát”.¹⁰ Az esztétika, miközben elmagyarázza, hogyan is kellene a természeti és művészeti széppel való viszonyainkat megformálni, valóban az individuum magára ismerésének sajátos formáival törődik. Alapvető logikája, hogy miközben fölatalja önmagunk létrehozásának különböző módjait, úgy alkotja meg a szép és a művészet – egyébként leírni kívánt – jelenségeit, hatásait, etikai konklúzióit, mint amelyek segítségünkre lehetnek abban, hogy éppen a szubjektivitás ilyen formáit valósíthassuk meg. Az „esztétikai szubjektum” egyaránt adekvát alanya és kijelölt célja is az esztétikai élményeknek (éppen úgy egy táj bejárásának, mint eminens művészeti alkotások befogadásának); az esztétika pedig arra szólít fel, hogy

8 Itt persze folyton hangsúlyozni kell, hogy a magaskultúra fogalma, éppen XVIII–XIX. századi virágzása közben éppen annyira magában foglalta a tudományt is, mint amennyire a művészeteket. Itt csak az utóbirtól tud szó esni. Lásd például Márkus 2017a.

9 Megközelítésem itt elsősorban *A tudás archeológiájának* Foucault-jára támaszkodik, aki ismeretes módon a tudományos beszédeket olyan gyakorlatokként írta le, melyek sokkal inkább megalkotják, létrehozzák tárgyaik közös terét, mintsem pusztán leírják azt, lásd Foucault 2001.

10 Hunter 1998, 72–73.

úgy forduljunk a természeti és a művészeti szép (rút, fenséges) jelenségei felé, hogy azok adekvát megélésével épp ilyen szubjektumokként teremthessük meg magunkat.¹¹

A nyugati marxizmus jelentős hozzájárulása ehhez az immáron több mint kétszáz éves hagyományhoz, hogy szerzői a XX. század elejétől kezdve, a forradalmi gyakorlat nehézségei fölvetette problémák sűrűjében aktualizálni voltak képesek azt, ezzel lehetővé téve számára, hogy lappangó radikalizmusát újra teljes fényében mutathassa meg. A húszas évek forradalmi kimerülése, a nyugati marxizmus útkeresése, a tudat forradalmasításának nagy válsága során a Művészet így válhatott újra a szabadság gyakorlatainak radikális terepévé.¹²

Épp ebben a teoretikus cselekedetben vállalt oroszlánrészt Lukács György is. Lukács nevezetes küzdelme a még meg nem írt marxi esztétikáért, mely talán annyi tévedéshez és nagy meglátáshoz vezette őt, egész életművén átívelt. A gondolat, miszerint a magasművészet alkotásai valami módon mégiscsak a lényegi szabadság elérésével, az inautentikus létállapotokat meghaladó visszavett létezéssel állnak szoros, ám problematikus viszonyban, Lukács ifjúkori műveitől pályája végéig jelentős szerepet tölt be életművében. Ennek nyilvánvaló bizonyítéka, hogy utolsó valóban befejezett (félíg befejezett) komoly műve, a nagyjából 1500 oldalra rúgó *Esztétikum sajátossága*, mégiscsak az, aminek tűnik: egy anakronisztikusnak tetsző művészetfilozófiai rendszer. Egy olyan rendszer, mely arról próbál elgondolkozni, hogy mégis hogyan lehet a műalkotás szerepe, s azon nyugvó létmódja a valóság emberi arccal való felruházása – ily módon e valóság visszavétele, Lukács szavaival élve, „defetiszizációja” –, amennyiben erre, a társadalmi létezés megváltására valójában semminemű képessége nincs.¹³

A fiatalkori esztétikai művek kérdése igencsak hasonló. Ezek az írások szintén azzal próbálnak meg elszámolni, hogy mit is jelent a mindenkori ember számára a mű immanens teljességében rejlő, hangsúlyosan pillanatnyi megváltottság tapasztalata – a tartós megváltottság tükrében. Ez a hasonlóság természetesen azért igazán érdekes, mert – mint ismeretes – *A regény elmélete* és tanulmányom tulajdonképpeni tárgya, a *Heidelbergi művészetfilozófia* még nem marxista művek. A kérdésfeltevések e sokat tárgyalt folytonosságának miéértjére jellemző és kézenfekvő válasz, hogy Lukács ébredező politikai messianizmusának és explicit forradalmi elméletének előszele már ott fújdogált legkevésbé marxista műveiben is, és habár még nem öltötte magára a marxi filozófia terminológiáját, módszertanát, duktusát, részben mégis ezt a tartalmat fejezte ki. Én viszont, legalábbis jelen tanulmányban, a fordított utat szeretném bejárni.

11 Annak felfedezése, hogy az esztétika mint önálló tudomány egy sajátos „esztétikai szubjektum” megszületését feltételezte, Alfred Bauemler híres művéhez köthető. „A pusztá szépség-spekuláció még nem jelent esztétikát. Csak ha előfeltételeznek egy teljesen önálló esztétikai szubjektumot, akkor fogalmazódhat meg az esztétika mint önálló tudomány gondolata.” (Bauemler 2002, 24)

12 Ez persze mélyen összefügg a „klasszikus avantgárd” művészeti törekvéseivel is, mely akár állító, akár tagadó értelemben, de jelentős hatást gyakorolt a vizsgált elméleti hagyományra és *vice versa*. Ennek ellenére nem érdemes összekeverni a kettőt.

13 Lásd elsősorban „A művészet defetiszáló küldetése” és a második kötetet lezáró „A művészet szabadságharca” című fejezeteket, lásd: Lukács 1969a, 644–720; Lukács 1969b, 627–810.

A *Heidelbergi művészetfilozófia* egy központi kategóriájának vizsgálata segítségével arra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy Lukács úgy volt képes egy a későbbi marxista munkákat alapvetően meghatározó, ám még nem marxista esztétikában kijelölni a befogadó autentikus magatartásának módját, hogy az lényegében megegyezett azzal, ahogyan ezt a klasszikus esztétikák nevelélméletében megtalálhatjuk. Amellett érvelek, hogy a *Heidelbergi művészetfilozófia* az esztétikai szubjektumot a szükségszerűen elmaradó megváltás kapujában, a szorongató félkészség és a megpillantott beteljesülés közös terében helyezte el, hűen követve az esztétikai nevelélmélet azon gondolatát, miszerint a magát végtelen problémák sokaságaként létrehozó modern szubjektum éppen e köztes helyzetének köszönheti igazán forradalmi energiáit. Ebből arra következtek, hogy Lukács talán nem annyira ébredező marxizmusa következteben forradalmasította a klasszikus esztétika normarendszerét, hanem – épp fordítva – a már eredendően szubverzív potenciállal bíró esztétikai gyakorlatok pontos követésével alkotta meg saját üdvtörténeti pozícióját.

2. Majdnem

Tanulmányomban persze nem törekedhetem a *Heidelbergi művészetfilozófia* teljes rekonstrukciójára, így egyedül a mű „befogadélméleti” fejtegetéseit vizsgálom egy sajátos szempontból. A korábbiakban megfogalmazottak értelmében az érdekel elsősorban, hogy Lukács *hol*, milyen tevékenységek végzése közben bukkan rá esztétikai befogadjára. Vagy ami ugyanez: hogyan határozza meg az esztétikai szubjektum, az autentikusként kikiáltott befogadó pozícióját: mit tanácsol, hogyan éljük meg esztétikai tapasztalatainkat, s mit kezdjünk magunkkal azok hatására? Úgy sejtem, ezt a helyet érdemes akörül a paradoxon körül keresni, mely a *Heidelbergi művészetfilozófia* recepciófenomenológiájának kezdőpontját jelenti. E paradoxon a következőképp fest.

A mű tapasztalata utópikus. A befogadó benyomása, hogy a műben bár az élményvalóság (ahogy korábban Lukács nevezte, az „élet”) tartalmaival találkozik, ezek mégis levetkőzik korábban folyton magukon hordott befejezetlenségüket, félkészségüket, nyomasztó értelem- és jelentésnélküliségüket, és a mű egynemű szférájában megérkeznek önmagukhoz. A mű – a forma – tapasztalata maga az autenticitás, ahol minden az, ami, minden az, aminek lennie kell. Ennek oka, gondolja Lukács egyébként igencsak kantianus módon, hogy a befogadásban lelt öröm alapvetően a *közölhetőség* hiánytalan megtapasztalásában rejlik.¹⁴ A műalkotás utópiáját pontosan az feltételezi, hogy magában hordja a téren és időn átívelő tulajdonképpeni Találkozás élményét, annak tapasztalatát, hogy a mű alkotójának közlését, a műalkotás egynemű szférájának tartalmait képesek

¹⁴ Arra, hogy a tökéletes közlés sikeressége egybeesik az autenticitás elérésével a *Heidelbergi esztétikában*, Heller Ágnes utal, lásd Heller 1995, 460.

vagyunk oly módon sajátunkként megélni és megérteni, ahogyan az a szolipszisztikus élményvalóságban még szűkebb körökben is lehetetlen volna. Az élményvalóság, melyben minden egyes individuuum saját élményeinek foglya, a mű segítségével hirtelen kitágul, és a valódi interszubbektivitás lehetőségével kecsegtet.¹⁵

Csakhogya a műalkotás egyben tragikus tér is. Az esztétikai tapasztalat imént ábrázolt vonásai rögtön illúzióknak bizonyulnak. Ahogyan Lukács írja:

minél közvetlenebb és mélyebb a hatása, annál biztosabb, hogy a művészet mint kifejezés és élmény éppen a tartalmi egyértelműség megbízhatósága vonatkozásában nem különbözhet a többi élménytől: az egészen mély művészi hatás lényegi jegye pont az, hogy az átélő szubjektum éppen önmagát érzi át benne a legmélyebben, hogy azt, ami a művészetben megnyilatkozott, éppen a legszemélyesebb lényének megnyilatkozásaként éli át, még ha úgy tűnik is, hogy ez a személyiség egész világgá tágul.¹⁶

Az esztétikai élmény mégiscsak élmény, és mint ilyen, magunkba zár minket. A befogadás tragikuma abban rejlik, hogy éppen az a tapasztalat, melyből az interszubbektivitás utópikus lehetőségére következtethetnénk, éppen az a tapasztalat, mely az egyén közösségre nyitottságát volt hivatott anticipálni, valójában személyes élményeink legmélyebb átélésének bizonyult, ezáltal pedig önmagunkba fordulásunk legszélsőségebb formájaként értelmezhető. A megértés a műalkotás befogadásának tapasztalatában valójában nem más, mint egy rendkívül termékeny *félreértés*, ahogy Lukács fiatalkori barátja, Popper Leó zseniális elméletét parafrazálja:¹⁷ mikor azt hiszem, igazán megértettem a mű alkotójának élménytartalmait, valójában saját élményeimet értettem meg igazán. Ez volna a mű eredendő tragédiája, mely viszont egyben az esztétikai élmény sajátzserűségének, autonómiájának egyedüli záloga is.¹⁸

Az esztétikai szubjektum pontosan ezen ellentétek találkozásánál, ha úgy tetszik, magában a paradoxonban konstituálódik. A befogadó az, aki bár részesült a mű utópiájának tapasztalatában, mégis – éppen ez utópikus tapasztalata paradox jellegénél fogva – mindig a megváltás kapuján kívül ragad. Ez az adekvát esztétikai szubjektum létállapota. Idézzük újra Lukácsot:

e forma kegyetlen és álnok csele éppen abban rejlik, hogy a megnyilatkozás vágyát a tisztá minőség közegében a legnagyobb intenzitásig korbácsolja, a közvetlen hatás elragadó és megigéző hatalmát kölcsönzi neki, azt azonban – éppen a hatás, a minőségi összehasonlíthatóság vehikuluma révén – sohasem enged meg, hogy a hatás, a ható és a hatás

15 Lukács 1975, 22–34.

16 Lukács 1975, 34.

17 Popper 1993, 176–180.

18 „A műalkotásnak mint az örökkévalóvá vált félreértésnek ez a paradox és egyedülálló helyzete teszi csak lehetővé az esztétika önállóságát és immanenciáját.” (Lukács 1975, 44)

elszenvedője eljusson az egyesülésig és a valódi beteljesülésig, hanem inkább hagyja őket epedni a Majdnem teljesen soha ki nem világosodó félhomályában.¹⁹

A műalkotás tehát nem más, mint egy mindig inadékvát, ám mégis a tökéletes adekváció lehetőségét fölkináló közlésfolyamat, a találkozás lehetőségének és lehetetlenségének együttes tere. Ebben a térben, a Majdnem félhomályában kell megteremtődjék az autentikus esztétikai szubjektum is, aki ennek megfelelően akkor élheti meg az esztétikai tapasztalat lehetséges maximumát, ha önmagát a mű által felkínált beteljesülés és az azt mégis megalapozó folytonos részlegesség keresztútján ismeri föl. Ekképp a művészet elsődleges funkciója, hogy annak segítségével az esztétikai gyakorlatait végző szubjektum magát mint a társadalmi integrációt igénylő, ám attól mégis elmaradó entitást képezheti meg. Az egyes műalkotás, éppen ahogy a magaskultúra maga, reményt ad és lehetőséget biztosít az egyén általánossá válására – nevezzük nevén: az emancipációra –, ám azt rögtön vissza is vonja. A magaskultúra tragédiája, hogy az abban önmagát megképző esztétikai szubjektum olyan vágyakra és reményekre alapozza identitását, melyek beteljesülése – legalábbis ebben a szférában és ezen a módon – lehetetlen. Pontosan erre utal a kultúrát Lukács egyetlen gondolataként megnevező Márkus György is, mikor azt írja, „a nagy kulturális objektivációk által nyújtott biztosíték arra, hogy a közönséges élet elidegenedettsége elleni küzdelem – emberileg és történetileg – nem hiábavaló, csak reményt nyújt, de nem biztosítja e küzdelem voltaképpeni céljának elérhetőségét”.²⁰ A „Majdnem” esztétikai kategóriája épp ezt a pozíciót írja körül.

A *Heidelbergi művészetfilozófia* – természetesen – eszkatologikus írás. Hévízi Ottót idézve: a lukácsi esztétika – mind a korai mind a kései – „teológiai alapkérdésű történelemfilozófia”, melynek lényegi kérdése, hogy a megváltottságnak a műalkotásban megízlelhető illékony egyéni tapasztalata hogyan válhat az emberi nem általános és tartós beteljesülésének feltételévé.²¹ Ezt már persze a mű retorikája, a gyakorta fölcsapó apokaliptikus hangnem is jelzi – gondoljunk csak olyan sorokra, mint hogy „a jelenből, a létre sem jött és a pusztuló merő keresztelési pontjából itt a feltámadás órája lesz, a nagy óra, amikor minden dolog eléri önmagát, s nem igyekszik tovább, mert nem lehet számára semmiféle tovább: mert célnál van”.²² A példák kényelmesen szaporíthatók volnának, de persze távolról sem csak a stilisztikáról van szó.

Sokkal inkább arról, hogy a műalkotás autentikus befogadásának tartama Lukácsnál maga a *par excellence* eszkatologikus állapot: a már bizonyosan megmutatkozó, a jövőben kétségkívül megérkező, ám mégis messze lévő megváltásunkra való várakozás ideje. Azé a várakozásé, pontosabban azé az aktív készülődésé, mely a múlt egy eseménye által már

19 Lukács 1975, 39.

20 Márkus 2017b, 673.

21 Hévízi 2007, 137–38.

22 Lukács 1975, 140.

bizonyosan anticipált vagy pusztán csak remélt és jellemzően késlekedő megváltásra irányul, és amely „addig-is-létünk” alapvető és autentikus formájaként tétéleződhet. E készülődés természetesen végtelen. Lukács utal arra, hogy a misztikus tapasztalattal szemben, a befogadásban hiánytalanul elvileg sem szűnhet meg a távolság szubjektum és objektum között, „pusztán” annyi történik, hogy „a normatív távolság [...] már nem a szubjektumot az objektumtól elválasztó szakadék, hanem az objektum valóságjellegét konstituáló distancia lesz”.²³ A szakadék nem húzódik össze teljesen, ám mégis távossággá könnyül, és ez jelentős változást jelent. Ugyanis, habár a másokkal való teljes egyesülésünk, ezáltal az autentikus létezés, mint láttuk, pusztán ígéret marad, a korábban minket idegenül körülvevő világ, ekkor és csak ekkor, mégis – legalább részben – sajátunkká válhat. A folytonos készülődés folytonos közelben levést is jelent, a várakozás ideje sikerületlenségében és fárasztó be nem teljesültségében is termékennyé válik.

A Majdnem terében „epedő” esztétikai szubjektum tevékenysége tehát a világ folyamatos, de beteljesíthetetlen otthonossá tételében artikulálódik. Éppen azért, hogy a befogadó – művészettel kapcsolatos tapasztalatai hatására – vágyik az általa megpillantott teljességre, egyben folyton képessé lesz arra is, hogy közelebb hozza azt magához. A befogadó tragédiája termékeny is egyben, hiszen folyamatosan fölszámolja az élményvalóság hideg jelentésnélküliségét, márpedig az autentikusan megélt esztétikai pillanat pszichológiai és társadalmi jelentősége éppen ebben rejlik. Pontosan azért érdemes ezen a módon megélnünk esztétikai tapasztalataink sokaságát, hogy magunkat a beteljesülés kapujában toporgó, folyton a jelentésnélküliség soha el nem következő megszűnésére vágyakozó, s ekképp a világot egyben jelentéstelibbé is alakító szubjektumként hozhassuk létre. A *Heidelbergi művészetfilozófia* ahhoz kínál számunkra szabályokat és stratégiákat, hogy magunkat ekképp – a megváltás félútján, de mindig csak félútján – toporgó problematikus szubjektumként ismerhessük föl, az esztétikum területét pedig ennek gyakorlóterepeként alkotja meg.

3. A naiv és szentimentális Lukácsról

Már korábban idézett tanulmányában Ian Hunter a következő fontos utalást teszi: a klasszikus esztétikai szubjektum egyik legjellemzőbb tulajdonsága, hogy célja „nem hivatalosan jelzett célkitűzéseiben lelhető fel”, hanem „valójában az örökös »készenlét« avagy az etikai készülődés állapotának” megteremtésében, abban, ahogyan az egyén „olyan személyiséggé igyekszik válni, avagy művelni magát, amely majdan, a végtelenségig elodázott jövőben méltó lesz a felvilágosult tudásra és cselekvésre”.²⁴

23 Lukács 1975, 88.

24 Hunter 1998, 80.

A klasszikus német idealista és korai romantikus esztétikák tulajdonképpeni paradigmája az, amit Schiller szentimentálisnak nevezett. Problematikus, integritását elvesztő, ám azt mégis igénylő, önmaga egységét végtelen eszmeként kijelölő lény, aki pontosan tudja, hogy a maga elé célként kitűzött második természet anyagi megvalósulása úgyszólván lehetetlen. Ahogy Schiller írja:

ez az út egyébként, amelyen az újabb költők járnak, megegyezik azzal, amelyet az embernek általában véve követnie kell mind egyénileg, mind az egészben. A természet olyannak alkotja őt, hogy egy magával, a művéség megosztja és kettéhasítja, az eszmény pedig visszatéríti az egységhez. Lévéen azonban az eszmény valami végtelen, ami sohasem érhető el, ezért a kultúra embere a *maga* típusában sohasem válhat tökéletessé, míg a természetes ember a magáéban azzá lehet.²⁵

Az esztétikai szubjektum *par excellence* modern létező, ki a művészettel és a természet szép, fenséges jelenségeivel való találkozásai során arra törekszik, hogy *létrehozza* önnön lényegét, hogy megteremtse sosem volt autentikus létformáját, szétválasztott erőinek remélt egységét. Ezt nevezte Bagi Zsolt a lényeg termelésének, melyet egyben – teljes joggal – a modern esztétikai kritika fundamentumának is tartott.²⁶ És ez volt az a pozíció is, mely a schilleri nevelélméletben *expressis verbis* politikai gyakorlatként fogalmazódott meg.

Ennek a sajátos lényegtermelésnek legfontosabb eszköze paradox módon éppen a problematizálás azon gyakorlataiban rejlik, melyeket a szubjektum önmagán végez. Bár az esztétikai gyakorlatok, az esztétikai nevelés célja az egyén erőinek harmóniájában, egymásnak ellentmondó késztetési és tehetségei kiegyenlítésében, egyszóval a romantikus beteljesülés reményében fogalmazódik meg, az ehhez vezető út legfontosabb mérföldköve mégis az, ahogyan az egyén megteremti ennek alapját: ahogy feszítő ellentmondások sokaságaként hozza létre önmagát. Sem a német idealista és korai romantikus filozófiák jellemzően, sem az esztétikai nevelés klasszikus elmélete nem azért hozza létre nevezetes dichotómiáit, ész és érzékiség, szabadság és szükségszerűség, individualitás és univerzalitás oppozícióit, hogy azok között győztest hirdessen, s nem is azért, hogy visszamenjen ez ellentétek elé, hanem hogy az ellentétpárok dialektikus összekapcsolódásában, elrendezésében reménykedjen. Az egység nem a szétszakítottság előtt, hanem kizárólag utána létezik.

Ezért van az, hogy az esztétikai nevelés aszkézise során az egyén feladata legfőképpen abban rejlik, hogy a természet és az eminens műalkotások autentikus befogadása segítségével magát és nem mellesleg világát (egyre inkább a politikai, társadalmi realitást) ilyen feloldhatatlannak tetsző ellentmondások, feszítő problémák sokaságaként teremtse meg, s éppen ebből kifolyólag olyan létezőként ismerjen magára, mely vágyik mindezen szétszakítottságok, elválasztások megszűnésének ünnepi pillanatára. Ebben az értelemben

25 Schiller 2005b, 286.

26 Bagi 2017, 103. E gondolat legnagyobb hatású megfogalmazásához lásd Fichte 1976.

a klasszikus esztétikai szubjektum egymásnak látszólag ellentmondó, ám dialektikusan összefüggő, sőt, egymást feltételező vonatkozásaiban teremődik meg. Sem a modern problematikusság, sem pedig a megváltásvágy nem nélkülözheti a másikat, hiszen egymástól nyerik el legitimitásukat. Azért kell önmagamat végtelen problémák sokaságaként megteremtenem, hogy rögtön remélhessem azok abszolút feloldódását, ám csak azért tudom remélni a megváltottság ilyen pillanatát, mert ezek a problémák fönnállnak. Pontosan ebből fakad az esztétikai szubjektum félüton lévő pozíciója s az abból következő ráutaltsága is a folytonos készülődésre mint tulajdonképpeni céljára.²⁷

Azt állítom, hogy a klasszikus esztétikai nevelésemélet ideális szubjektuma, akinek mintájára a Művészet autonóm területe, s annak gyakorlatai máig tartó érvénnyel megfogalmazódtak a XVIII. század végén, egy sajátosan és végérvényesen problematikus, ám ebből következően megváltásra vágyakozó egyén. Ez a bizonyos megváltás ráadásul már ekkor annak legyőzését kívánja jelenteni, amit azóta széles értelemben elidegenedésnek nevezünk, s erre éppen a lényegi szabadság társadalmi megvalósításával próbáltak törekedni.²⁸ Az ember útja teljessége, elvesztett, de megteremtendő integritása felé egybeesik a társadalmi emancipáció, a lényegi szabadság létrehozásának kérdésével és az elidegenedett, szétszakított emberiség egyesítésével. Ebből következően lesz éppen ez az a pillanat, melyben a Művészet gyakorlatai hirtelen univerzalitás és individualitás, közösségiség és egyéniség, ész és érzékiség szintéziseinek keretében fogalmazódnak meg, s ezzel a szabadság univerzális gyakorlataivá válnak.

Ebből talán már jól látható, hogy Lukács korai esztétikájában lényegében nem tett mást, minthogy megismételte a klasszikus nevelésemélet alapvető gondolatát. Az a pozíció, ahol a *Heidelbergi művészetfilozófia* lapjain elhelyezi befogadóját – a „Majdnem félhomálya” – pontosan az a toposz, ahol a XVIII-XIX. századi esztétikai nevelésemélet szubjektuma is található volt. A megváltás kapuja, ám mindig csak a kapuja. Az esztétikai élmények azon alánya pedig, aki ebben a pozícióban hozza létre önmagát, problematikus, de éppen ebből, alapvető és meghatározó félkészéséből, lényegi tragikumából következően egy jobb, szabad világra vágyakozó, az eszkatológikus készülődés sémájában megragadható szubjektum.

E gondolat megöröklése és új körülmények között történő aktualizálása persze távolról sem pusztán Lukács teljesítménye; a nyugati marxisták esztétikai gondolkodásának egészében jelentős szerepet játszik, s talán nem is véletlenül. Hiszen a hagyomány egyik legjelentősebb felismerése éppen az volt, hogy messze nem annyira a szabadság birodalmának valódi betel-

27 A klasszikus esztétikai gyakorlatok ilyen értelmezéséhez Hunter idézett írásán kívül lásd még: Hunter 1988a, 1998b. Érdemes megjegyezni, hogy Schiller és az őt követő korai romantikus filozófiai hagyomány szerzői pontosan abban különböznek a rousseau-i természetesség követelőitől, hogy ők nem pusztán megszüntetni akarták a dialektikának lehetőséget adó ellentétpárokat, hanem éppen azok meglétének termékenységéről gondolkoztak el. Utal erre Schiller kapcsán Beiser 2005, 24.

28 Itt érdemes újra a *Levelekhez* fordulnunk, mely ismeretes módon a társadalmi munkamegosztás és az azzal összefüggő specializálódás problémáját együtt látta az egymást kölcsönösen elismerő szabadságok hiányával és az emberi integritás elvesztésével, lásd Schiller 2005a, 167–74.

jesítése, ezáltal a megosztottságok végleges megszüntetése volna a tudatok radikális megformálásának jelenlegi legfőbb célja, hanem talán „pusztán” a szubverzió igényének, a megváltás vágyának az emberfőkbe való elültetése. Úgy gondolták, hogy egy szabad és az elidegenedéstől leginkább mentes világ megvalósítására akkor nyílnak lehetőségek, ha a társadalmat alkotó egyének mindenekelőtt képesek lesznek önmagukat és magukon keresztül az őket körülvevő társadalmi létezésüket folyton problémák sokaságaként megteremteni és látni, s ekképp e siralomvölgy meghaladásán is munkálkodni. A cél valójában nem annyira az utópiának, mint sokkal inkább az utópia szellemének, nem annyira a boldogságnak, mint sokkal inkább a boldogság ígéretének megteremtése lett. Azt tudták igazán e szerzők, hogy a forradalmak utáni világ hosszú éveiben az ellenállás, a kritika legradikálisabb eszközei az úr, a hiány vagy az elégedetlenségnek lehetőséget adó diszharmónia – s csak ezeken keresztül az igazabb világ reménye. És úgy sejtették, pontosabban ebben lehetnek segítségünkre a Művészet gyakorlatai.

A magát az esztétikai gyakorlatokkal megteremtő szubjektum feladata, hogy szomorú legyen, s hogy épp ezáltal megmaradjon benne reménye, vágya, igénye arra az elérhetetlen boldogságra, melyet világa tiltás alá helyezett.²⁹ A forradalmak utáni világ jóhiszemű forradalmi filozófiája azon axiómán kell nyugodjék, hogy lehetetlen a forradalom, ám épp ebből következően azt is fel kell ismernie, hogy a szubverzió és a szabadság pusztá igényének milyen fölmérhetetlen jelentősége is van valójában. Pontosabban ebből következően az is, hogy az elidegenedés minél totálisabb visszavételéhez olyan egyénekre van szüksége a gyakorlatnak, akik képesek önmagukat ilyen tragikus módon létrehozni. Ezért igaz az, hogy a forradalmak utáni világ forradalmi szubjektumának ereje nem teljességében, hanem részlegességében rejlik.

Ez az elméleti alapállás határozza meg a legjelentősebb nyugati marxista esztétikák alapvető formáját is. Gondoljuk csak Blochra, aki *A korunk örökségében* a montázs szétöredezettségében fedezte föl az utópia reményét; Sartre-ra, aki a permanens forradalom struktúráját az irodalmi befogadás végtelen nyitottságának fenomenológiájában kutatta; Adornóra, aki még a derűtől is eltiltotta a lényegi szabadságot utolsó mohikánként magában hordó művészetet; vagy éppen a *promesse du bonheur* esztétikát alapító kései Marcuséra.³⁰ A nyugati marxizmus hagyománya azért helyezhette ennyire eminens pozícióba az esztétikai gyakorlatokat, mert kitüntetett erőt látott bennük a félkészesség azon élményének megteremtésében, mely a forradalmak utáni kor egyetlen adekvát forradalmiságát jelenthette.

És ahogy láthattuk: a korai, még nem marxista Lukács szintén ebből a pozícióból alkotta meg azt az esztétikát, mely – *horribile dictu* – pályája egészének legradikálisabb művészetfilozófiája lett.³¹ Lukács nem tett mást a '10-es években, minthogy aktiválta

29 Tulajdonképpen erre a paradoxonra utal Horkheimer és Adorno a *Felvilágosodás dialektikájában*, mikor azt írják, „mindenki olyanná válhat, mint a mindenható társadalom, mindenki boldoggá lehet, ha szőröstül-bőröstül kiszolgáltatja magát, ha lemond a boldogság igényéről”. (Horkheimer – Adorno 2020, 191)

30 Lásd elsősorban Bloch 1989, 240–8; Sartre 1999, 59–115; Adorno 1998; Marcuse 1978.

31 Mélyen egyetérték névtelen lektorommal abban, hogy ez a pozíció a forradalmak *előtt* nem jelenti ugyanazt, mint a forradalmak *után*, nem jelentheti tehát ugyanazt a *Heidelbergi művészetfilozófia* idején, mint a nyugati marxista esztétikák korában. Ám én nem is akarom azt állítani, hogy Lukács itt olyan pozíció

azokat az energiákat, melyek a klasszikus esztétikák üdvtörténeti-történelemfilozófia ihletettségében már eredendően benne rejlettek. *A regény elméletében* éppúgy, ahogyan a *Heidelbergi művészetfilozófiában* is. És ezek azok az energiák, amelyek a '20-as évek közepétől fájóan kezdenek hiányozni nem pusztán Lukács politikai gyakorlatából, de éppen úgy elméleti munkásságából is, hiszen legkésőbb az expresszionizmusvitától kezdve képtelen volt másban látni a művészeti alkotások emancipatorikus vonatkozásait, mint abban az immanens teljességben, melyet azok magukban hordoznak. Éppen ebből következik, hogy szembefordult azzal a gondolattal is, amelyet fiatal korában oly jól eltanult a klasszikus esztétikáktól: a tragikus, a beteljesülés kapujában ragadt szubjektum forradalmi potenciáljától. Lukács egyik legnagyobb esztétikai tévedése talán éppen az volt, hogy bár megtartotta a művészetben rejlő megváltásvágy gondolatát, de elfeledte annak alapját, az egyén radikális önproblematizálásának jelentőségét.

Ez a döntés nem pusztán zavarba ejtő, ám elméletileg megalapozott esztétikai érték-ítéleteit határozta meg, de egyben igencsak „korszerűtlenné” is tette az érett, marxista Lukács művészetfilozófiáját mint kritikai filozófiát is. Ugyanis a '30-as évek szövegeitől kezdve pontosan az az adekvát forradalmiság hiányzik belőle, mely korai munkájában, a félreértéselmélet és a klasszikus esztétikai hagyomány hatására még – úgy gondolom – javában megvolt benne. Lukács azt szerette volna „elfelejteni”, hogy a forradalmak utáni világban nincs más lehetőség a valódi szubverzióra, mint szétszakítottságokból és elválasztásokból állóként teremteni meg, ismerni fel önmagunkat. Hogy megváltásra vágygni annyi, mint közelebb kerülni hozzá; hogy boldogságot remélni annyi, mint lehetőséget teremteni egy boldogabb életre. Hogy a szabadság vágya egyben a szabadságnak, ha nem is a szabadság birodalmának megteremtése is. Ennek oka talán, mint oly sok mindennek Lukács körül, bonyolult, de mégis élő reménye volt a létező szocializmus rendszereiben, ezáltal a forradalom aktuális valóságában.³²

Ez pedig talán arra is rámutathat, hogy a klasszikus esztétikai hagyomány – mint sajátosan emancipatorikus személyiséggyakorlatok gyűjtőhelye – talán mégsem annyira

foglalna el, mely szándékában és kontextusában megfelelné Adornének vagy Marcusének. Ami számomra itt érdekes, hogy miért lehet az, hogy egy olyan esztétikát dolgozott ki, melyben – történetesen és szándékán kívül – rátalált arra a szubjektumpozícióra, mely aztán a forradalmak után talán számára is alkalmasabb lehetett volna, mint az, amelyet végül (klasszicizmusa és konzervativizmusa okán) elfoglalt. Így aztán az, amit mondok talán nem is annyira Lukácsnak a forradalomhoz fűződő viszonyáról, mint sokkal inkább a klasszikus esztétikai gyakorlatokról és a nyugati marxizmusról mond – ha mond – valamit.

32 És természetesen „ortodox marxizmusa”. A nyugati marxisták elméleteinek talán legszembetűnőbb és legváratlanabb jellegzetessége, hogy nem különösebben hisznek *A német ideológia* kritikájának fő motívációjában. Mikor Marx és Engels azt írják (Marx – Engels 1974, 21), hogy a gondolkodók „a valóságos fennálló világ ellen semmiképpen sem küzdenek, ha csupán e világ frázisai ellen küzdenek”, akkor valami olyasmit mondanak, amit a nyugati marxisták sosem kívántak e tiszta formájában elfogadni. Természetesen maga Lukács sem, főképp nem a *Történelem és osztálytudat*ban, ám később, a moszkvai emigrációtól kezdve ez a helyzet igencsak megváltozik. Anderson szellemesen utal arra, hogy a nyugati marxizmus a tizenegyedik Feuerbach-tézis kritikájaként is összefoglalható, lásd Anderson 1976, 60.

elitista szépelgések sokasága, mint azt mostanában gyakran gondolják. Terry Eagletonnak igaza volt *The Ideology of the Aesthetic* című könyvében: lehet, hogy a klasszikus esztétika ideológia, de ha az is, igen kétféle fajta, mely folyton azt a társadalmi rendet veszélyezteti (veszélyeztetné), melynek megszilárdítása lett volna feladata.³³ A klasszikus esztétika hagyománya, szerzőinek politikai nézeteitől teljesen függetlenül, a kor legradikálisabb filozófiai programjait hordozza magában, melyek aktualizálása, rehabilitálása és a kor társadalmi valóságához való hozzáigazítása jelentős feladata lehet bármely kortárs kritikai esztétika számára.

Csak azt nem szabad elfeledni, hogy e hagyomány nem pusztán a művészetvállás esztétikai utópiáit, de egyben önmagunk elhomályosításának praktikáit is magában kell foglalja.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1998. „Derús-e a művészet?” Ford. Zoltai Dénes. In *A művészet és a művészetek*, szerk. Láng Rózsa, 23–28. Budapest: Helikon.
- Anderson, Perry. 1976. *Considerations of Western Marxism*. London: Verso. DOI: <https://doi.org/10.3817/1276030213>
- Bauemler, Alfred. 2002. *Az irracionális problémája a XVIII. századi esztétikában és logikában* Az ítélőerő kritikájáig. Ford. V. Horváth Károly. Budapest: Enciklopédia Kiadó.
- Bagi Zsolt. 2017. *Az esztétikai hatalom elmélete. Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Budapest: Napvilág.
- Beiser, Frederick C. 2005. *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/019928282X.001.0001>
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Bloch, Ernst. 1989. *Korunk öröksége*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Gondolat.
- Bloch, Ernst. 2007. *Az utópia szelleme*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Eagleton, Terry. 1990. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1976. „Előadások a tudás emberének rendeltetéséről.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsen rendszere*, szerk. Vajda Mihály, 9–72. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel. 2001. *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest: Atlantisz.
- Heller Ágnes. 1995. „Az ismeretlen remekmű.” In *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről I.*, szerk. Kardos András – Sziklai László, 448–494. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Hévizi Ottó. 2007. „Egy kripto-esztétika antinómiái.” In *Prózaibb változat*, 111–38. Pozsony: Kalligram.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno. 2020. *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József et al. Budapest: Atlantisz.

33 Eagleton 1990.

- Hunter, Ian. 1988a. *Culture and Government. The Emergence of Literary Education*. London: MacMillan.
- Hunter, Ian. 1988b. „Setting Limits to Culture.” *New Formations* 2/4: 103–23.
- Hunter, Ian. 1998. „Esztétika és kritikai kultúrakutatás.” Ford. Pásztor Péter. In *A kultúra szociológiája*, szerk. Wessely Anna, 71–95. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- Lukács György. 1969a. *Az esztétikum sajátossága. I.* Ford. Eörsi István. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lukács György. 1969b. *Az esztétikum sajátossága. II.* Ford. Eörsi István. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lukács György. 1975. „Heidelbergi esztétika.” Ford. Tandori Dezső. In *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, szerk. Fodor Géza, 13–476. Budapest: Magvető.
- Marcuse, Herbert. 1978. *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-04687-4>
- Márkus György. 2017a. „A kultúra paradox egysége: művészet és tudomány.” Ford. Erdélyi Ágnes. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*, szerk. Miklós Tamás – Blandl Borbála, 81–107. Budapest: Atlantisz.
- Márkus György. 2017b. „A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a »kultúra« problémája.” In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*, szerk. Miklós Tamás – Blandl Borbála, 653–86. Budapest: Atlantisz.
- Márkus György. 2017c. „Walter Benjamin, avagy az áru mint fantazmagória.” Ford. Farkas János László. In *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*, szerk. Miklós Tamás – Blandl Borbála, 687–740. Budapest: Atlantisz.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich. 1974. *A német ideológia*. Budapest: Magyar Helikon.
- Popper Leó. 1993. „[Félreértéleméleti jegyzetek.]” In *Dialógus a művészetéről. Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése*, szerk. Hévízi Ottó – Tímár Árpád, 176–81. Budapest: Lukács Archívum – T-Twins.
- Sartre, Jean-Paul. 1999. „Qu’est-ce que la littérature?” In *Situations, II*. Paris: Gallimard.
- Schiller, Friedrich. 2005a. „Levelek az ember esztétikai neveléséről.” Ford. Papp Zoltán. In *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. 155–260. Budapest: Atlantisz.
- Schiller, Friedrich. 2005b. „A naiv és a szentimentális költészetéről.” Ford. Papp Zoltán. In *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. 261–351. Budapest: Atlantisz.

Történelem, filozófia, elkötelezettség Lukács György az értelmiség szerepéről

Budai Gábor
doktorjelölt (ELTE BTK FDI),
budaigabor123@t-online.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.4>

Tanulmányomban annak próbálok utánajárni, miként vélekedett Lukács György az értelmiség társadalmi funkciójáról, különösen ami a történelem által felkínált alternatívák közötti választás morális terhét illeti. Ehhez két olyan írását hívom segítségül, amelyben a modern értelmiség általa legfontosabbnak tartott szerepéről kívánt számot adni: az egyik az 1919-ben megjelent „A szellemi vezetés kérdése és a »szellemi munkások«” című cikk, a másik pedig az 1933-ban született „»Szakadék« Nagyszálló” című tanulmány. Ezekből jól kivehetően Lukács az értelmiséget különleges társadalmi „képződménynek” tartotta: olyan réteggént kezelte, amely a történelem során soha nem szervezült (mert nem is szervezülhetett) egységes osztállyá, mégis a világ sorsának alakulása szempontjából meghatározó jelentőségű szereppel, valóságos történetfilozófiai küldetéssel bír.

Kulcsszavak: értelmiség, történetfilozófiai küldetés, erkölcsi döntés, kései kapitalizmus

History, Philosophy, Commitment. György Lukács on the Role of Intellectuals

In my study, I explore how György Lukács thought about the social function of intellectuals, especially with regard to the moral burden of choosing between the alternatives offered by history. To this end, I will refer to two of his writings in which he sought to give an account of the role he considered to be the most important of modern intellectuals: one is the 1919 article “Intellectual Workers and the Problem of Intellectual Leadership”, and the other is his 1933 essay “Grand Hotel Abyss”. It is clear from these studies that Lukács considered intellectuals as a special social „formation”: he treated it as a stratum that never (because it could never) becomes a unified class in the course of history, yet it has a role of decisive importance for the development of the fate of the world, a real mission in the philosophy of history.

Keywords: intellectuals, mission in the philosophy of history, moral choice, late Capitalism

Lukács György életútja az értelmiségi lét paradigmájának megtestesítője volt. De akár azt is mondhatnánk: mintaadó. Lukács számos önéletrajzi megnyilvánulásában saját magát egy már létező értelmiségi paradigma egyik reprezentánsának vallotta. Valójában azonban életútjával ő egymaga teremtett egy tipikus 20. századi értelmiségi paradigmát.¹ Nem érdektelen megvizsgálni tehát, miként vélekedett az értelmiség társadalmi funkciójáról, különösen ami a történelem által felkínált alternatívák közötti választás morális terhéért illeti.² Lukács egész filozófusi magatartásából egyenesen következik, hogy meglátásai alapvetően önreflexív jellegűek, ami konkrétan azt jelenti, hogy (amint az az alábbiakból is ki fog tűnni) minden ponton „önéletrajzi” vonatkozásokkal telítettek. Az életút paradigmaticussága mármint éppen azért bír különös jelentőséggel, mert ez teszi lehetővé a lukácsi megállapítások egyetemes érvényűvé tágítását.

Az alábbi rövid elemzés két olyan írásra fókuszál, amelyben Lukács a modern értelmiség³ általa legfontosabbnak tartott szerepéről kívánt számot adni: az egyik az 1919-ben megjelent „A szellemi vezetés kérdése és a »szellemi munkások«” című cikk, a másik pedig az 1933-ban született „Szakadék» Nagyszálló” című tanulmány.

Az értelmiség nem különálló társadalmi osztály

Lukács úgy vélte, hogy az értelmiség nem alkot önálló osztályt.⁴ 1919-es álláspontja szerint az értelmiség társadalmi léthelyzete nem kategorizálható egyértelműen a bér-

1 Erre utalt tulajdonképpen (az eleve adott értelmiségi paradigma téziséét ugyanakkor megtartva) Király István is, amikor megállapította: Lukács „oly kortársaitól, barátaitól eltérően, mint amilyen például Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Karl Mannheim volt: nem a sajátos, közép-európai, kelet-közép-európai, zsidó származású intellektuelek életútját írta [...]. Egy más modell valósult meg benne. Egy, a maga művelődéstörténeti jellegzetességeiben még megírásra váró, sajátos, huszadik századi értelmiségi típusnak, a peremvidéki értelmiségnek volt reprezentánsa. Ott munkált benne egy a széleken felnövő érzés- s magatartásforma: a kurucos, adys dac, illetve az a jellegzetes, emberi-erkölcsi attitűd, amelynek ez volt legfőképpen az életre hívója, az útnak indítója, s amelyet (életútját végiggondolva) úgy hívott ő később: *baloldali morál*.” (Király 1985, 347)

2 Hogy az értelmiségi identitás fontos pont volt Lukács életében, arról beszédesen tanúskodik az az objektív formában megfogalmazott passzus is, amely saját marxista világnézeti elköteleződésének személyes (mondhatnánk: „egzisztenciális”) jelentőségét hivatott kifejezni: „A Marxhoz való viszony a valódi próbakő minden értelmiségi számára, aki komolyan veszi saját világszemléletének tisztázását, a társadalmi fejlődést, különösen a jelenlegi helyzetet, saját helyét benne és állásfoglalását.” (Lukács 1971b, 9)

3 Némiképp redundáns szókapcsolatról van szó, hiszen az értelmiség – mint társadalmi réteg és mint szociológiai kategória – jellemzően modern jelenség: „a szellemi munka elkülönülésétől kezdve mindig voltak olyan csoportok, amelyeknek alapvetően az volt a feladatuk, hogy szellemi tevékenységeket végezzenek, s a táltosok, jósok, papok, írások, hivatalviselők, próféták, költők, filozófusok, tanítók, gyógyítók, tanácsadók, jogászok, krónikások, deákok, vágások, trubadúrok, literátorok, művészek, tudósok, mérnökök csoportjainak elkülönülése után megjelent a modern »értelmiség«, amelynek fogalma először hozza közös nevezőre mindezeket a csoportokat”. (Kapitány – Kapitány 2013, 265)

4 Lukács felfogása e téren egybevág a későbbi szociológiai értelmiségvizsgálatok bevettnek mondható kiindulópontjával. Például Schumpeter 1975, 119: „Az értelmiség nem társadalmi osztály abban az értelemben,

munka és a tőke kizárólagos ellentétére épülő kapitalizmus viszonyai között. Ez más oldalról megközelítve azt jelenti, hogy az értelmiség egyik része a proletariátushoz, másik része pedig a burzsoáziához sorolható, a két osztály közötti átjárhatóság egyéni lehetőségeivel.⁵

Alapvető szemléletmódbeli váltás figyelhető meg Lukácsnál e tekintetben a későbbiek során. Noha továbbra sem tartja önálló osztálynak az értelmiséget, 1933-ban már egyértelműen az elnyomó osztályhoz (vagyis a burzsoáziához) tartozó társadalmi csoportként definiálja. Jól érzékelhető ez az eltolódás a fogalmi meghatározás kapcsán a lukácsi terminológia megváltozásában: míg korábban a „szellemi munkások”⁶ megnevezést használja, utalva ezzel arra, hogy az értelmiség tagjai a tőkés társadalmi-gazdasági berendezkedés könyörtelenül érvényesülő törvényszerűségeihez igazodva kénytelenek saját munkaerejük eladásából megélni, addig később már – félreérthetetlenül megvető hangsúllyal – az „ideológia termelőiről” beszél, nem hagyva kétséget afelől, hogy ebben az esetben a fennálló rendet legitimáló ideológiáról van szó.

Az értelmiség, a társadalomnak az a rétege, amelynek a társadalmi munkamegosztás következtében élethivatása, létezésének szellemi és anyagi alapja az ideológia termelése és terjesztése, rendkívül gyorsan és érzékenyen reagál a társadalom anyagi valóságában végbemenő minden fordulatra. Az értelmiség azonban – éppen mivel főfogalkozásként űzi az ideológia termelését – az osztálytársadalomban mindenkor hamis tudattal reagál, és pedig annál inkább hamis tudattal, minél fejlettebb a társadalmi munkamegosztás, minél előrehaladottabb az uralkodó osztály anyagi bomlása.⁷

Lukács tehát az értelmiségnek a kései kapitalizmusban betöltött társadalmi szerepét ekkor már kifejezetten diszfunkcionálisnak tartja.⁸

ahogyan a parasztok vagy az ipari munkásság társadalmi osztályokat alkotnak...”

5 Lukács 1971a, 198–200.

6 A kifejezés eredete két évtizeddel korábban – a 19. század végére – nyúlik vissza, amikor is az anarcho-szindikalista teoretikus, Georges Sorel *Le devenir social* című folyóiratában megjelent Karl Kautsky egyik cikkének francia fordítása: ebben szerepelt az egyébként Émile Vandervelde belga szocialista politikus írásaiból akkor már ismert formula. Kautsky ebben az időszakban saját, *Die Neue Zeit* című folyóiratában a „proletarische Intelligenz” vagy „Proletariat der Intelligenz” megnevezésekkel élve a „szellemi munkások” politikai megszervezése, a „proletár értelmiségieknek” a szocialista munkásmozgalomba való integrálása mellett tört lándzsát, ehhez lásd Noutsos é. n.

7 Lukács 1985, 7–8.

8 Szalai Erzsébet szerint a kései kapitalizmus „normál” (üzemszerű) működése egyenesen vezet az értelmiségi identitás felszámolásához – az értelmiségi tevékenység ebben a társadalmi miliőben „egyre kevésbé elhelyült, autonóm és alkotó munka, ehelyett egyre inkább rövidtávú projektekben végzett rutintevékenységgé, mely értelmiségiek helyett szellemi vállalkozókat igényel. A szellemi vállalkozónak nincs hivatástudata, szellemi tőkét ott kamatoztatja, ahol arra piaci kereslet mutatkozik.” (Szalai 2018, 166)

Történetfilozófiai küldetés és erkölcsi döntés

Noha az értelmiséget Lukács nem tekinti önálló társadalmi osztálynak, mégis sajátos történelmi szerepet tulajdonít neki. Egyáltalán nem véletlen, hogy éppen az európai civilizáció szempontjából minden túlzás nélkül sorsfordítónak nevezhető időszakokban véli fontosnak az értelmiségi lét rendeltetésének elméleti tisztázását: az első világháborút követő kaotikus helyzetben, melynek köszönhetően a világforradalom kitörése – a radikális baloldal reményeit táplálva – karnyújtásnyi közelségbe került, illetve a fasizmus felemelkedésének és az egész kontinensen való elterjedésének és ezzel a legalapvetőbb emberi értékek végső elpusztításának fenyegető árnyékában. Merthogy Lukács történetfilozófiai küldetéssel ruhazza fel az értelmiséget – sőt az értelmiség létjogosultságát valójában ehhez a történetfilozófiai küldetéshez köti.

1919-ben Lukács úgy gondolta, az értelmiség e missziója a kapitalizmus végső agóniájának korszakában nem lehet más, mint annak előmozdítása, hogy a társadalmi fejlődésnek az ember egyéni öntudatától, akaratától és célkitűzéseitől *látszólag* független törvényszerűségei úgymond „öneszmeletré” jussanak.⁹ Hogy itt valóban *történetfilozófiai* küldetésről van szó, azt a hegeli nyelvezet használata,¹⁰ illetve a Hegelre való folyamatos hivatkozás bizonyítja. Az értelmiség ekként meghatározott missziójának lényege Lukács intenciója szerint az elmélet és a gyakorlat egységének konkrét megvalósítása:

Az elmélet, anélkül hogy tisztaságából, elfogulatlanságából és igazságából bármit is veszítene, cselekvéssé, gyakorlattá válik. Amennyiben a megismerés, mint a megismert tárgy öneszmélete, a tárgy törvényszerű fejlődésének nagyobb erőt és biztonságot ad, mint ez nélküle lehetséges lett volna, már a legközvetlenebbül befolyt a közvetlen, gyakorlati cselekvésbe, az élet tettekkel való átalakításába.¹¹

⁹ Lukács 1971a, 201–02. Az egész cikk érvelése voltaképpen arra a marxi gondolatra épül, hogy az emberek nem csupán passzív szemlélői, hanem nagyon is aktív szereplői és szerzői saját történelmük drámájának, cselekvés és megismerés, külső és belső elvi különeműsége ezért nem más, mint az eldologiasodás jelenségéből fakadó objektív látszat, lásd Mesterházi 1987, 21–22.

¹⁰ A hegeli fogalomkészlet alkalmazásával azonban Panagiotis Noutsos szerint Lukács konkrét célja éppen-séggel az volt, hogy kimutassa: a társadalom öntudata „hordozóként” nem az értelmiséget illeti meg, sokkal inkább a társadalom felszabadítására hivatott öntudatos proletariátust, lásd Noutsos é. n. Érdemes megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy Lukács a kelet-közép-európai forradalmi hullám lecsillapodását követő világtörténelmi időszak politikai filozófiai tanulságait összegző *Történelem és osztálytudat*ban már „a proletariátus forradalmi önneveléséről” beszél, amelynek lényege a fennálló tőkés viszonyokkal való radikális (mert ténylegesen interiorizált) szakítás: „A proletariátus csak akkor szabadulhat fel ugyanis a kapitalizmus teremtette életformák rabsága alól, ha megtanult úgy cselekedni, hogy e formák belülről már ne befolyásolják cselekvését, ha azok – mint motívumok – teljesen közömbösek számára.” (Lukács 1971c, 565)

¹¹ Lukács 1971a, 202. Az „öneszmelet” fogalma tehát Lukácsnál annak igazolására szolgál – amint erre Mesterházi Miklós rávilágított –, hogy a társadalomtudományos megismerés érvényességét a megismerő

Lukács szemében csakis ez a történetfilozófiai küldetés igazolhatta az értelmiség politikai szerepvállalását, *ideális* esetben ugyanis ez garantálta volna a hagyományos értelmiségi szerep fennköltségének megőrzését. A társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek illetően öneszméletre jutása Lukács szerint kizárólag a marxi filozófiában valósult meg:

A proletariátus Marx tanítása következtében kifejlődött osztályöntudata az első eset az emberiség történetében, hogy annak valóságos mozzogatói nem mint egy gép alkatrészei, tudat nélkül (vagy képzelt motívumokkal, ami itt egyre megy) működtek, hanem tudatára ébredtek annak, hogy ők a történelem igazi mozzogatóerői. A szellem, az emberiség társadalmi fejlődésének értelme a marxizmus létrehozta osztályöntudatban lépett ki az eszméletlenség állapotából. A társadalmi fejlődés törvényei ezáltal szűntek meg vak, katasztrofális, sorsszerű hatalmak lenni: önmagukra, öneszméletükre ébredtek.¹²

Vagyis az értelmiség történetfilozófiai küldetése „a társadalom megváltására való hivatottságban” áll, ami Lukács eszkatologikus víziójában a proletariátus világtörténelmi szerepének felismerését és az azzal való azonosulást jelenti.¹³ Amiként azt ő maga a saját életpraxisával igazolta.

Az 1930-as évek első fele, vagyis a fasizmus megjelenése és hatalmi tényezővé válása az európai politika horizontján Lukács interpretációjában az 1919-eshez hasonlóan fontos történetfilozófiai csomópontot jelez. Ebben az értelmezési keretben a kapitalizmus egyre mélyülő válsága hozta létre a fasizmust mint a tőkés rend fenntartásának és stabilizálásának minden korábbinál brutálisabb politikai eszközét.¹⁴ Ebben a helyzetben pedig az értelmiség előtt két tiszta alternatíva áll – a teljes kétségbeesés, illetve a csatlakozás a kommunizmushoz.¹⁵

Éppen az értelmiség legjobbainak egyre szélesebb rétegei nem titkolhatják el immár önmaguk előtt sem azoknak a problémáknak a lidércnyomásos megoldhatatlanságát, amelyeknek a megoldása életük sajátos alapja, amelyek megválaszolása létük anyagi és szellemi bázisa. Közülük éppen a legkomolyabbak és a legjobbabbak jutnak el a szakadék szélére; e

szubjektivitás aktív részvétele magában a megismerés folyamatában nemhogy csökkentené, hanem éppen soggel növeli, lásd Mesterházi 1987, 22.

12 Lukács 1971a, 204.

13 Lukács 1971a, 205–06. Ez az egész kérdéskör már akkor élénken foglalkoztatta Lukácsot, amikor még nem szabadult meg teljesen egykori tanára, Max Weber szellemi befolyásától, aki a társadalmi viszonyok megváltoztatásában a „karizmatikus” személyiség szerepére helyezte a hangsúlyt, lásd Noutsos é. n.

14 Lukács 1985, 10.

15 Ami Lukácsnál ekkor praktikusán a szovjet típusú – vagyis sztálini – szocializmus iránti feltétlen odaadást jelentette. Ezzel a lukácsi attitűddel azután az utókor erkölcsileg nem tudott mit kezdeni – Tom Rockmore például ekként festette le a helyzetet: „Olyan értelmiségiekhez hasonlóan, mint Heidegger és Paul de Man, Lukács politikai okokból önként a politikai zsarnokság szolgálatába állította nem mindennapi szellemi adottságait. Nemcsak hogy nem tudott kritikai távolságot tartani önmaga és a sztálinizmus között, hanem továbbra is igazolta annak legrosszabb túlkapásait, még akkor is, amikor azt már nem indokolta semmilyen politikai kényszer.” (Rockmore 1992, 158)

problémák megoldhatatlanságának a felismeréséig. A szakadéktól kettős távlat nyílik: egyfelől a menthetetlen intellektuális zsákutca, saját intellektuális létük önfelszámolása, a zuhanás a kétségbeesés szakadékába; másfelől a *salto vitale* a forradalmi proletariátus táborába, *salto vitale* a fényes jövőbe.¹⁶

Lukács szerint azonban e két letisztult alternatíva bármelyikének a választása a valóságban csak ritkán történik meg, az értelmiség tipikus magatartásának terrénuma az e két szélső pont közötti tartomány: „E két véglet között megy végbe az értelmiség mozgása a bomlás, az önkritika, az osztályuk múltjának kiürült ideológiáihoz való görcsös ragaszkodás (polgári demokrácia), az önbódítás és a mitikus képzelődésekkel való öncsalás stb. legkülönbözőbb formáiban.”¹⁷

A lukácsi séma mindkét tanulmányban azonos: a kielezett világtörténelmi szituáció az értelmiség számára speciális helyzetet teremt, amennyiben fontos és jól felismerhető feladat hárul rá; ahhoz azonban, hogy ennek a kötelességének eleget tegyen, a rá háruló felelősség teljes tudatában még meg kell hoznia az elengedhetetlen erkölcsi döntést.¹⁸ A normatív módon tételezett, így voltaképpen pusztá potencialitásként kezelendő történetfilozófiai küldetést tehát a morális választásnak kell „aktualizálnia”. Csakhogy itt egy olyan ellentmondásba ütközünk, amelyre Lukácsnál nem találunk feloldást. A történetfilozófiai küldetés „címzettje” (vagyis hordozója) ugyanis az értelmiség mint kollektívum – az erkölcsi döntést viszont minden esetben *per definitionem* az individuumnak, jelen esetben az egyes értelmiséginek kell meghoznia.

Az értelmiség nem törhet politikai hatalomra

Bár Lukács az értelmiségnek saját történetfilozófiai küldetést tulajdonított, amelyhez egy súlyos erkölcsi döntés meghozatalának terhét társította, nyomatékosan elutasított minden olyan forгатókönyvet, amelyben az értelmiség a politikai hatalom megragadását tekinténél legfőbb céljának.

Így 1919-ben, a világforradalom általa reméltén küszöbönálló kitörésének perspektíváját szem előtt tartva Lukács azt hangsúlyozta, hogy az értelmiség fentebb körvonalazott történetfilozófiai küldetése nem lehet azonos az értelmiség későbbiekben esetleg reali-

¹⁶ Lukács 1985, 14.

¹⁷ Lukács 1985, 10.

¹⁸ A színtiszán erkölcsi döntés centrális jelentőségét hangsúlyozta Immanuel Wallerstein is: „Egy kaotikus helyzetben az egyetlen dolog, amelyben biztosak lehetünk, hogy új utakat kínálnak majd fel nekünk, és bizonyos értelemben arra kérnek minket, hogy válasszunk közülük. Itt lépnek be az erkölcsi kérdések, amelyeket nem lehet elhárítani vagy figyelmen kívül hagyni. A választás soha nem technikai jellegű, és soha nem a formális racionalitás jegyében történik. Ez azt vonja maga után, amit Weber »szubsztantív racionalitásnak« nevezett, és ami azt jelenti, hogy a célok, nem pedig az eszközök között kell választani. És amikor célokról beszélek, akkor nem szűken vett és technikailag meghatározott célokra gondolok, hanem az általunk felépíteni kívánt új történelmi-társadalmi rendszer általános formájára és alapvető értékeire.” (Wallerstein 2003, 187)

zálódó kitüntetett hatalmi szerepével vagy pozíciójával. Egyértelművé tette, hogy a már említett „hivatottság nem lehet valami »szellemi osztály« kiváltsága”.¹⁹ Ez a figyelmeztetés Lukács jövőt illető aggodalmára, látens veszélyérzetére utal. Ami – a későbbi fejlemények ismeretében ez leszögezhető – nem is volt alaptalan: az államszocializmus társadalmi szerkezetében az értelmiség felső rétege kimondottan privilegizált kasztnak számított.²⁰

Az értelmiségnek a politikai hatalomhoz való „bensőséges” viszonyát Lukács, indirekt módon, 1933-ban is határozottan elvetette, alapvető szereptévesztésnek tekintette. Úgy vélte, a korábban már érintett diszfunkcionális létezés egyik legsúlyosabb következményeként az értelmiség saját magára a történelmi folyamatokat alapvetően befolyásolni és irányítani képes elitként tekint:²¹

Az ideológiák polgári termelője, társadalmi helyzete anyagi szükségszerűségeinek következtében, abban az illúzióban él, hogy a társadalomban végbemenő változások lényegük szerint ideológiai változások, és kiváltó okaik végső soron szintén ideológiai változások. Ebből az illúzióból származik saját rétegének tényleges társadalmi vezető szerepébe vetett hite is. [...] Gyors reagálása az új fordulatokra, az új tendenciákra, amellyel mindenkor megelőzi saját osztálya átlagát, azt az illúziót kelti benne, hogy ő maga hozta létre ezeket a tendenciákat. Olyan ez, mintha a hőmérő magát tartaná a hideg és a meleg okának, mintha a barométer lenne a jó vagy a rossz időjárás oka.²²

Azzal, hogy a társadalom vezetőjének szerepét saját magának vindikálja, az értelmiség Lukács meglátása szerint csupán a kései kapitalizmus (az ő ekkori szóhasználatában: „monopol-

19 Lukács 1971a, 206.

20 „Az egykori Szovjetunióban – a párt-nomenklatúra tagjai, a magas rangú táborkok és élsportolók mellett – az akadémikusok és a kiemelt művészek számos olyan kedvezményben részesültek, amelyekről az átlag szovjet polgár nem is álmodhatott. Gondosan megkomponált rendszere alakult ki a kiváltságoknak, amely sok szempontból rokon vonásokat mutatott a hajdani feudális társadalom hierarchikus struktúrájával.” (Kiss 2014, 13) Szelényi Iván ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy az államszocializmusban elmosódottá és átjárhatóvá vált a határ az értelmiség és a bürokrácia között, lásd Szelényi 1990, 18. Hasonló tendenciákat, az értelmiség és a bürokrácia közötti kapcsolat egyre szorosabbra fonódását mutatta ki egyébként a fejlett ipari társadalmak tekintetében Joseph A. Schumpeter is, aki szerint ezekben a társadalmakban a közigazgatás „kiegészítő személyzete” a XX. század közepére már nagyrészt közvetlenül az értelmiség soraiból rekrutálódott, lásd Schumpeter 1975, 128.

21 Ezt az elitista önképet Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor is az értelmiség kapitalizmusban elfoglalt helyzetére „természetes” (strukturálisan meghatározott) következményének tartja: „Az »értelmiségi« önmeghatározás egyszerre jelzi azt a munkafajta alapján való besorolást, amit a polgári társadalom alkalmaz (s az ipari »munkástól« és a mezőgazdasági munkavégző »paraszttól« önmagát az általa végzett *sajátos munkafajta*-val: a szellemi munkával különíti el); s ugyanakkor – mivel a szellemi munka az osztálytársadalmakban mindig a fizikai munkát végzők viláगतól »felfelé« megkülönböztetett helyzetet jelentett, jelzi azt az igényt is, hogy a csoportot ne tekintsék a domináns osztályviszonyban *alávetett* csoportok egyikének, hanem olyan *külön* csoportnak, amely fontos alkotórésze az adott polgári társadalom szociális rendszerének.” (Kapitány – Kapitány 2013, 267)

22 Lukács 1985, 8.

kapitalizmus”, illetve „imperializmus”) mély válságát juttatja kifejezésre.²³ Az értelmiségi lét diszfunkcionalitása és az erről kialakult szükségszerűen torz értelmiségi öntudat tehát Lukács szemében csupán a kapitalizmus világtörténelmi hanyatlásának tünete.

A kapitalizmus vége mint történelmi háttér

Az értelmiség speciális küldetésének Lukács koncepciójában valójában egy nagyon is konkrét világtörténelmi szituáció képezte a kontextusát. Ez pedig nem más, mint a kapitalizmus hanyatlása – vagy a lukácsi ábrázolásban: végső agóniája.

1919-ben, a marxista „fordulatán” éppen túljutó filozófus számára a szocialista világforradalom „adventi időszaka” – amint arról már volt szó – szinte magától értetődő módon egy *esztakologikus* vízióban csúcsondott ki. Ebben a vízióban az értelmiség előtt álló alternatívák végtelenen leegyszerűsödtek: vagy csatlakozik az emberiség üdvözülésének szolgálatában az utolsó nagy harcát megvívó proletariátushoz, vagy a történelmi bukást választva a halálra ítélt kapitalizmus védelmében az ellenforradalom oldalára áll.

1933-ban ugyanígy a kapitalizmus végórái szabtak irányt az értelmiség választási lehetőségeinek Lukács szerint. A lecsupaszított alternatívák szembenállását azonban ekkor a fasizmus sötét fellege még kiélezettebbé tette. Ez magyarázza nála az *apokaliptikus* hangnem eluralkodását – a fasizmus győzelme egyenesen civilizációs katasztrófát jelentene. A morális döntés felelőssége ezáltal még nagyobb teherként nehezedik az értelmiségre. A „Szakadék Nagyszálló” lukácsi allegóriája voltaképpen a kapitalizmus mély válságát pontosan érzékelő, ám ebből a megfelelő gyakorlati-politikai konzekvenciákat levonni nem tudó, illetve nem akaró (vagyis végső soron a Lukács-féle „egzisztenciális választást”²⁴ meghozni nem képes, illetve nem hajlandó) értelmiség egyszerre tragikus és groteszk léthelyzetét hivatott ábrázolni.²⁵ Ez a fajta döntésképtelenség persze öncsaláshoz vezet, amennyiben az értelmiségben az osztályok és a kicsinyes politikai csatározások feletti „lebegés” fennkölt állapotának illúzióját hívja életre.²⁶ Ezzel párhuzamosan és ennek megfelelően torzul el a történetfilozófiai súlyú, de mégiscsak erkölcsi döntést meghozni – azt a bizonyos *salto vitalét* végrehajtani – képtelen értelmiség eszmei-fi-

23 Szelényi Iván interpretációjában ezzel szemben éppenséggel az államszocializmus volt az a társadalmi-politikai formáció, amelyben a hatalom megszerzésére törekvő értelmiség a marxista eszményeket használta fel saját nyers uralmi céljainak elérésére, lásd Szelényi 1990, 26.

24 Ez a weberi terminológia nyelvén szólva a „felelősségetikával” szemben az „érzületetika” melletti elkölteződést jelentette. Weber *A politika mint hivatás* című előadásában emlékeztette is erre Lukácsot (anélkül persze, hogy nevén nevezte volna őt), felröva neki, hogy vak a valósággal szemben, mivel ennek a fajta érzületetikának az igazolását „a cél szentesíti az eszközt” elve nyújtotta, csakhogy az áhított célt valójában nem is lehet elérni, lásd Kadarkay 1994, 95.

25 Lukács 1985, 15.

26 Lukács 1985, 18.

lozói alapállása is: „az értelmiségi elit relativisztikus szkepticizmusának mind gyorsabban kell átcsapnia egy radikális forradalmi álarcban fellépő vallásos mitológiába”.²⁷

Nincs harmadik út

Lukács szerint a válságba jutott kapitalizmus az értelmiség számára csupán két választási lehetőséget hagy nyitva. Míg 1919-ben az alternatívát a „forradalom vagy ellenforradalom?” kérdése jelentette, addig 1933-ra ez a fasizmus és a kommunizmus közötti döntés kényszerére transzformálódott.²⁸ (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy a második világháború időszakára ez utóbbi kiélezett alternatívát Lukács – nem jelentéktelen módosítással – már a humanizmus és a barbárság közötti élethalálharcként interpretálta.)

A kapitalizmus hanyatlásával összefüggésben Lukács 1933-ban egy éles szemre valló megfigyelést tesz, amely szerint különbséget kell tenni aközött, hogy az értelmiség a gazdasági és kulturális válság hatására a fennálló társadalmi berendezkedéshez ellenségesen és megvetéssel viszonyul, illetve aközött, hogy ebből a viszonyulásból levonja-e a megfelelő gyakorlati-politikai konzekvenciákat is (azaz a lukácsi elköteleződés útját választja).²⁹ Ez a felismerés vezet el azután az értelmiségi látszatellenzékiesség koncepciójához: Lukács gondolatmenetében a kapitalizmus krízisével párhuzamosan automatikusan működésbe lép az a mechanizmus, amely egyfajta láthatatlan határvonalat húz a megengedett (az uralmon lévő osztály számára még elviselhető) és a tiltott (az uralmon lévő osztály számára már tűrhetetlen) társadalomkritika, végső soron tehát a látszatellenzékiesség és a forradalmiság közé.³⁰ Mindebben a modern kapitalizmus fejlődésének belső logikája mutatkozik meg:

27 Lukács 1985, 20. Ugyanígy vélekedett az értelmiség és a kapitalizmus „bensőséges” viszonyáról Joseph A. Schumpeter is: „Az olyan tisztán polgári uralomban, mint amilyen Lajos Fülöpé volt, a hadsereg rálóhat a sztrájkolókra, de a rendőrség nem fogdoshatja össze az értelmiséget, vagy ha ezt teszi, azonnal szabadon kell bocsátania. Máskülönbben a polgári réteg, akármennyire elítéli is bizonyos cselekedeteiket, melléjük áll, mert azt a szabadságot, amelyet elítél, nem lehet szétzúzni az általa helyeselt szabadság szétzúzása nélkül.” (Schumpeter 1975, 124) Itt tehát kifejezetten szerves kapcsolatról van szó: „Miközben a burzsoázia az értelmiséget mint csoportot – persze nem minden egyes egyént – védi, egyben önmagát és életformáját védelmezi.” (Schumpeter 1975, 124)

28 Ungvári Tamás szerint ez a hozzáállás a teljes önfeladással egyenértékű: „Lukács öngazolása szerint [...] nem volt a kornak más választása, mint a fasizmus elleni küzdelem. Ennek kellett alárendelni mindent, még a saját életművét is.” (Ungvári 2011, 95)

29 Lukács 1985, 11–12.

30 Lukács 1985, 12–13. Az értelmiségi társadalomkritika egyik fontos forrását a kapitalizmusban Joseph A. Schumpeter a felsőoktatás kiszélesedésében (tömegesség, illetve általánossá válásában) jelölte meg. Egy olyan tendenciában, amely az értelmiség felduzzasztásához (létszámának aránytalan mértékű növeléséhez), végső soron pedig az értelmiség tagjainak nem a megfelelő munkakörökben való alkalmazásához vezetett. Ez az értelmiségben dinamikusan növekvő frusztrációt szülte, lásd Schumpeter 1975, 126–27. Lukácsal szöges ellentétben tehát Schumpeter nem *történetfilozófiai-etikai*, hanem *szociálpszichológiai* magyarázatot keresett – és vélt találni – az értelmiségnek a kapitalizmusban jellemző attitűdjére.

Míg a korábbi időszakokban az ellenzéki ideológusoknak hosszú ideig kellett éhezniük, amíg érvényesülni tudtak; vagy letették a fegyvert az uralkodó irányzat előtt, vagy kiegyeztek vele: addig az imperializmus korszakában számos ellenzéki áramlatot kezdettől fogva kapitalista módon pénzelnek, előleget kapnak majdani érvényesülésükre, sőt olykor a kapitalista vállalkozó számára még rentábilis lehet azoknak az ellenzéki irodalmi vagy művészeti irányzatoknak a pénzelése is, amelyek hatása minden valószínűség szerint sohasem fog túlmenni az értelmiség szűk körén. Nem kérdéses, hogy ezáltal az ellenzéki áramlatok, elsősorban az irodalom és a művészet területén, szélesebb és látszólag szabadabb játéktérrel kapnak tevékenységükhöz, mint a korábbi korszakokban. De éppúgy nem kétséges az sem, hogy ez a szabadság éppen ezáltal még sokkal látszólagosabbá válik, mint korábban volt.³¹

A végső bomlás korszakába lépett kapitalizmus és a fasizmus között Lukács által szükségszerűként felmutatott átmenet az értelmiségi látszatellenzékiiség érvényesülési lehetőségének aspektusából egyértelműen zsákutcába vezet: az „aki nincs ellenem, az velem van” hatalomgyakorlási stratégiáját ugyanis az „aki nincs velem, az ellenem van” nyers önkényuralmi módszere váltja fel.³² Más szóval, a döntésképtelenség az értelmiség számára gyakorlatilag az önmegsemmisítéssel ér fel.

Lukács az értelmiséget – amint az e két tanulmányából kiolvasható – különleges társadalmi „képződménynek” tartotta: olyan réteggé kezelte, amely a történelem során soha nem szerveződött (mert nem is szerveződhetett) egységes osztállyá, mégis a világ sorsának alakításában meghatározó jelentőségű misszióval bír. Olyan misszióval ráadásul, amelynek sikerre vitele végső soron saját társadalmi létezésének megszűnéséhez vezetne. Marxistaként persze Lukács nem is gondolhatta másként, hiszen a kommunizmus megvalósítása a szellemi

31 Lukács 1985, 13. Ezt a Lukács által egyfajta morális piederstől letekintve bemutatott helyzetet Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor „strukturálista-funkcionalista” magyarázata szerint az idézte elő, hogy a kapitalizmus mint gazdasági rendszer saját fejlődéstörvényét követve első lépésben különválasztja a szellemi munka tudományos-technikai-innovatív válfaját az igazgatási-adminisztratív és a társadalomkritikai válfajától, és csupán az előbbi kettőt engedi a tőkés össztermelés folyamatába (Kapitány – Kapitány 2013, 266). Mindebből az következik, hogy (Lukács ábrázolásával éles ellentétben) a társadalomkritikai-ideológiateheremtő értelmiség a legproblematikusabb a tőke számára. A tőke ugyanis, egyfelől, a kapitalizmus társadalmi-gazdasági alapviszonyainak fenntartásában érdekelt, ugyanakkor, másfelől, a kapitalizmus lényegéhez hozzátartozik a folyamatos fejlődés előmozdítása, amit az állandó verseny révén valósít meg – az eszmék (ideológiák) területén is. A tőke szempontjából mármint az az ideális állapot, ha az eszmék (ideológiák) versenyeznek, ütköznek egymással, és így idővel ki is oltják egymást. Ami azt is jelenti, hogy ekként a társadalomkritikai eszmék, minthogy egymás ellenében működnek, nem integrálódnak-szintetizálódnak egységes gondolatrendszerre (vagy fennköltebben fogalmazva: koherens világnézetre). Csakhogy amint arra Immanuel Wallerstein rámutatott, a hivatalos intézményrendszerbe betagozódott (egyetemen oktató, kutatóintézetben dolgozó) értelmiségieknek még a legliberalisabb kapitalista államokban is napi tapasztalata a jól érzékelhető külső nyomás, legyen az anyagi, a szakmai előmenetelt érintő *vagy éppenséggel politikai* nyomás, lásd Wallerstein 2003, 183–84. Az eszmék szabad versenyről tehát ilyen körülmények között csak nagy megkötésekkel lehet beszélni.

32 Lukács 1985, 14.

és anyagi munka közötti – Marx és Engels által *A német ideológiában* az osztálytársadalmak kialakulásának fő okaként megjelölt – hasadás felszámolását is maga után vonná. Csakhogy ez – Lukács analízisét továbbgondolva – nem az értelmiség bukását jelentené, hanem éppen ellenkezőleg, létezése értelmének beteljesülését. (Ez lett volna persze az „ideális” eset, amelyre az államszocializmus történelmi tapasztalata alaposan rácsafolt.)

Egészen más a helyzet a Lukács által felvázolt másik forgatókönyvvel. Ebben a beállításban az értelmiség azzal, hogy meghátrál a végső erkölcsi döntés kényszerére elől, csak a kapitalizmus fenntartásában vállal „bűnrészességet”, ami nem vezethet máshova, csakis saját dezintegrálódásához. A történelem, úgy tűnik, ebbe az irányba halad nagy sebességgel.³³ A kérdés Lukács szellemében az, hogy meghozhatja-e még valaki azt a bizonyos morális döntést. Lesz-e, aki meghúzza a vészféket?

Bibliográfia

- Kadarkay, Árpád. 1994. „The Demonic Self: Max Weber and Georg Lukács.” *Hungarian Studies* 9/1–2: 77–102.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor. 2013. *A „szellemi termelési mód”*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Király István. 1985. „Lukács György »Ady-vonala«.” *Világosság* 26/6: 345–54.
- Kiss Lajos András. 2014. *Értelmiség az ezredfordulón. Hatalom és erkölcs*. Budapest: Liget Műhely Alapítvány.
- Lukács György. 1971a. „A szellemi vezetés kérdése és a »szellemi munkások«.” In *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*, I. 198–206. Budapest: Magvető Könyviadó.
- Lukács György. 1971b. „Utam Marxhoz.” In *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*, II. 9–14. Budapest: Magvető Könyviadó.
- Lukács György. 1971c. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető Kiadó.
- Lukács György. 1985. „»Szakadék« Nagyszálló.” In *Sorsforduló*, 7–35. Budapest: Helikon Kiadó.
- Mesterházi Miklós. 1987. *A messianizmus történetfilozófusa – Lukács György munkássága a húszas években*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum.
- Noutsos, Panagiotis. é. n. „Le problème de la «direction intellectuelle» chez G. Lukács.” In *Lukács György Nemzetközi Alapítvány*. [<https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/irasok-lukacsrol/panagiotis-noutsos-le-probleme-de-la-direction-intellectuelle-chez-g-lukacs/>] (2023. 02. 28.)
- Rockmore, Tom. 1992. *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schumpeter, Joseph A. 1975. „Az értelmiség szociológiája.” Ford. Gervai Judit. In *Korunk értelmisége. Értelmiségelméletek – értelmiségvizsgálatok. Válogatás*, szerk. Huszár Tibor, 119–30. Budapest: Gondolat.

33 „Az értelmiség soha nem volt annyira labilis, szerep- és identitászarvas, mint jelenünkben...” (Szalai 2018, 151)

- Szalai Erzsébet. 2018. *Hatalom és értelmiség a globális térben*. Budapest: Kalligram.
- Szelényi Iván. 1990. „Az értelmiség az államszocialista társadalmak osztályszerkezetében.” In *Új osztály, állam, politika*, 7–49. Budapest: Európa Könyviadó.
- Ungvári Tamás. 2011. *Bűnbeesés után. Európa szellemi élete a két világháború között*. Budapest: Scolar Kiadó.
- Wallerstein, Immanuel. 2003. „Intellectuals: Value-Neutrality in Question.” In *The Decline of American Power. The U.S. in a Chaotic World*, 170–92. New York – London: The New Press.

Eldologiasodás a Globális Társadalmi Gyárban Lukács jelentősége a kapitalizmus globális szemléletében

Csányi Gergely 

szociológus, egyetemi tanársegéd (ELTE TdTK),
csanyiger@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.5>

E tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy Lukács György eldologiasodásfogalma mit képes hozzáadni a kapitalizmus globális értelmezéséhez. A latin-amerikai dependencia- és informalitáskutatások, a részben azokból kinőtt világrendszer-elemzési hagyomány, továbbá az autonomista marxizmusból kinőtt elemzési keretek egyaránt arra hívják fel a figyelmet, hogy a globális kapitalizmusban nem a folyamatos racionalizáció a tőkés felhalmozás előfeltétele és nem szándékolt következménye, hanem a tőkés felhalmozás a különböző racionális és irracionális, formális és informális, bérmunkán alapuló és fizetetlen munkán alapuló termelési tevékenységek különböző léptékű összekapcsolódásán nyugszik. Ezért az informális, illetve nem bérmunka jellegű munkaformák is végső soron értéktöbbletet termelnek a tőkének. A tanulmányban először bemutatom Marx fogalmaint az elidegenedésről és *nem-termelő* munkáról, majd e másodikat kritikának vetem alá, végül áttekintem az elidegenedés és az eldologiasodás jelenségét a Globális Társadalmi Gyárban.

Kulcsszavak: Lukács György, eldologiasodás, elidegenedés, világrendszer-elemzés, autonomizmus

Reification in the Global Social Factory. The Importance of Lukács in the Global View of Capitalism

This paper seeks to answer the question of what György Lukács's concept of reification can add to the global understanding of Capitalism. Latin American studies of dependency and informality, the world-system analytical tradition that has partly grown out of these, and the analytical frameworks that have emerged from autonomist Marxism all point out that in global Capitalism, continuous rationalization is not a precondition and unintended consequence of capitalist accumulation. Rather, capitalist accumulation is based on the interconnection of different scales of production activities, rational and irrational, formal and informal, paid work and unpaid labour, so that informal or unpaid forms of labour also produce surplus value for capital in the long run. I first introduce Marx's concept of alienation and non-productive labour, then critique the latter and finally review the phenomenon of alienation and reification in the Global Social Factory.

Keywords: Georg Lukács, reification, alienation, world-systems analysis, autonomism

1. Az elidegenedés koncepciója Marxnál

Marx elidegenedésfogalma a („nyugati”) marxizmus egyik leginkább vitatott koncepciója. Az elidegenedésmélet két leginkább explicit kifejtése Marx két olyan kéziratában történt meg, melyeket az 1930-as évekig nem adtak ki. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*¹ és a *Grundrisse*² kiadásuk után is ambivalens karriert futottak be a („nyugati”) marxizmuson belül az 1930-as évek utáni évtizedekben, leginkább talán pont az elidegenedés fogalma miatt. Az egyik leggyakoribb érv, hogy Marxnak ezek az írásai olvashatók úgy, hogy egy „erős” filozófiai antropológiai állítást hordoznak magukban, tehát hogy az elidegenedés az emberi lényegre vonatkozik, amelytől a munkás elidegenedik. Ez a feltételezett „állandó emberi természetre” való utalás pedig összeegyeztethetetlen a történeti determinizmussal, illetve a „gyenge” marxi filozófiai antropológiával.³ Valószínűleg nem segítette az elidegenedéskoncepció reputációját az sem, hogy polgári szerzők és marxizáló humanisták az elidegenedés fogalmát teljesen kiüresítették, és az objektiváció, az atomizáció vagy a „rossz közérzet” bármilyen megjelenési formájának szinonimájaként kezdték el használni.⁴

Itt az elidegenedés marxi fogalmának először egy olyan esztörténeti interpretációját mutatom be, melynek központi fogalma az áru. Értelmezésem szerint az elidegenedés koncepciója nem egy „erős” filozófiai antropológiára utal, se annyiban nem, hogy az emberrel gazdasági körülményektől függetlenül minden esetben szembe kerülne munkarejének testétől idegen, külső tárggyá válása,⁵ se annyiban nem, hogy egy meghatározott és rögzített emberi „természetére” utalna.⁶ Értelmezésem szerint Marxnál a munkásosztály alapvetően munkájának termékétől elidegenített osztály. Tehát az elidegenedés nem egyszerűen a munkaerő tárgyiasulása, hanem a munkaerőnek egy olyan tárggyá válása, mely fölött az adott termelési viszonyoknak köszönhetően nincs hatalma, sőt szemben áll vele. A munkaerő nem egyszerűen tárgyiasul („rögzül”, „anyagiasul”), hanem áruformát ölt. A *Gazdasági-filozófiai kéziratokból* az elidegenedés-koncepció bemutatására főleg ezt a bekezdést szokták idézni, bár sokszor az „önelidegenülés” kifejezést kontextusából kiragadva:

A gyakorlati emberi tevékenység, a munka elidegenülésének aktusát két tekintetben vettük szemügyre. 1. A munkásnak a *munka termékéhez* mint idegen és fölötte hatalommal bíró tárggyhoz való viszonya. Ez a viszony egyúttal az érzéki külvilághoz, a természeti tárgyakhoz mint idegen, vele ellenségesen szemben álló világhoz való viszony. 2. A munkának a *termelés aktusához* való viszonya a *munkán* belül. Ez a viszony a munkásnak saját

1 Marx 1977.

2 Marx 1972.

3 Øversveen 2022, 108–11. Marx filozófiai antropológiájáról lásd részletesen Márkus 1977.

4 Musto 2014, Fromm 2010.

5 Marcuse 1973, 1966.

6 Fromm 2010.

tevékenységéhez mint valami idegenhez, nem hozzá tartozóhoz való viszonya, a tevékenység mint szenvedés, az erő mint hatalmatlanság, a nemzés mint megférfitlanulás, a munkás saját fizikai és szellemi energiája, személyes élete – mert mi más az élet, mint tevékenység – mint saját maga ellen fordított, tőle független tevékenység, amely nem övé. Az önelidegenülés, mint fent a *dolog* elidegenülése.⁷

E szöveg hely melletti bekezdések közül néhány úgy is értelmezhető lenne, hogy általános filozófiai antropológiai tétel, hogy amikor a munkaerő a munkán keresztül tárgyiasul, tárgy formát ölt, az a tevékeny ember számára külsőnek – a testének generatív potenciáljából származónak, de testéhez képest külsődlegesnek, idegennek – tűnik fel. Ezekkel az értelmezésekkel szemben valójában már a *Kéziratokból* is kiderül, hogy Marx itt arról ír, hogy a tőkés termelési viszonyban a munkás által létrehozott tárgy áruként manifesztrálódik, tehát munkájának terméke a tőkés elsajátítás során válik idegenné tőle.

Mint ahogy saját termelését a maga megvalótlanulásává, a maga büntetésévé, mint ahogy saját termékét veszteséggé, egy olyan terméké teszi, amely nem övé, ugyanúgy létrehozza annak, aki nem termel, a termelés és a termék feletti uralmát. Mint ahogy magától elidegeníti a saját tevékenységét, ugyanúgy az idegen sajátjává teszi annak nem saját tevékenységét. [...] Tehát az elidegenült, külsővé-idegenné vált munka által a munkás létrehozza a munkától idegen és azon kívül álló embernek e munkához való viszonyát. A munkásnak a munkához való viszonya létrehozza a tőkésnek [...] a munkához való viszonyát. A magántulajdon tehát a terméke, az eredménye, a szükségszerű következménye a külsővé-idegenné vált munkának, a munkás külsőleges viszonyának a természethez és önmagához.⁸

A termékek tehát kétféleképpen idegenülnek el termelőiktől: magántulajdonként sajátítják el őket, és ezáltal olyan társadalmi erőkké válnak, melyek a termelők számára ellenőrizhetetlenek, és ellenük működnek. A munkásosztály tehát elsősorban elidegenített osztály, és az áru elsősorban elidegenített termék. Az elidegenedés tehát a folyamat, „melynek során a termelés eredményeit elsajátítják és tőkévé alakítják”.⁹

A *Grundriss*éből, Marx tizenhárom évvel később írt kéziratának a tőkérről írt fejezetéből még explicitebben kiderül a különbség a munkaerő általános tárgyiasulása és áruvá válása között: „A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak [...] a tárgyiasult voltán van, hanem az elidegenült, külsővé-idegenné vált, elidegenített voltán, azon, hogy nem a munkához, hanem a megszemélyesített termelési feltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik.”¹⁰ A *Grundriss*ében ugyanakkor nagy hangsúlyt kap a munkamegosztás elide-

7 Marx 1977, 86–87. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Marx 1977, 91.

9 Øversveen 2022, 107.

10 Marx 1972, 287.

genített jellege. A munkafolyamatban a munkások nem szubjektumként kapcsolódnak egymáshoz, hanem termelési pozícióikon keresztül, a munka idegen, személytelen megosztása jön létre, olyan társadalmiság, amely nem társas, hanem *dologi*. Ahogy a munkás a munkához mint idegen tevékenységhez viszonyul, úgy a munkamegosztáshoz is mint idegen munkamegosztáshoz viszonyul.¹¹ Továbbá a közvetlen munkafolyamaton kívül a társadalmi munkamegosztásban is a különböző munkások csak az áruk és a pénz cseréjén keresztül kapcsolódnak egymáshoz, a társadalmi viszonyok is dologivá válnak. Például:

A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyének a termelésben való részesedése itt mint az egyénnel szemben idegen, dologi valami jelenik meg; nem mint egymáshoz való viszonyulásuk, hanem mint alárendelődésük olyan viszonyoknak, amelyek tőlük függetlenül fennállnak és a közömbös egyének egymással való ütközéséből keletkeznek. A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, kölcsönös összefüggésük, nekik maguknak idegenül, független dologként jelenik meg. A csereértékben a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi tehetség dologi tehetőséggé.¹²

Vagy:

az emberek a dolgot (a pénzt) megajándékozzák azzal a bizalommal, amellyel egymást mint személyeket nem ajándékozzák meg. [...] Nyilvánvalóan csak mint a személyek egymás közötti eldologiasodott viszonyát; mint eldologiasodott csereértéket, a csereérték pedig nem egyéb, mint a személyek termelő tevékenységének egymás közötti viszonya.¹³

Tehát az „elidegenedés” kifejezés egy olyan társadalmi viszonyt jellemez, amelyben a termelés öncélú, míg a bér munkásként foglalkoztatott szubjektumok csak ennek végrehajtoiként léteznek,¹⁴ és a munkamegosztásban is csak e végrehajtó funkción keresztül érintkeznek egymással.

2. A nem-termelő munka koncepciója Marxnál

Marx *A tőke* 4. részében¹⁵ Adam Smithre támaszkodva és helyenként Adam Smitht kritizálva megkülönböztet *termelő* és *nem-termelő* munkákat. A *termelő* és a *nem-termelő* munka alapvető különbsége, hogy értéktöbbletet termelnek-e a tőkés számára.

11 Carver 2008.

12 Marx 1972, 69.

13 Marx 1972, 77.

14 Zoubir 2018.

15 Marx 1976.

Csak az a bér munka termelő, amely tőkét termel. [...] Ha egy munkanap csak arra volna elegendő, hogy a munkást életben tartsa, azaz munkaképességét újratermelje, akkor, abszolút értelemben szólva, a munka termelő volna, mert újratermelő volna, azaz az általa elfogyasztott értékeket (amelyek egyenlők saját munkaképességének értékével) mindig pótolná. Ámde nem volna termelő tőkés értelemben, mert nem termelne értéktöbbletet.¹⁶

Tehát ahogy azt Marx hangsúlyozza is, a termelő és a nem-termelő munka különbsége nem az, hogy olyan termékeket hoz-e létre, melyek valamely emberi szükségletet elégítenek ki, tehát használati értékekkel bíró tárgyakat, javakat, még csak nem is az a különbség, hogy árut termel, tehát csereértékkel bíró tárgyakat, hanem az, hogy tőkés viszonyban hoz létre csereértékkel bíró tárgyakat, tehát árukat. Az, aki saját szükségletei kielégítésére hoz létre tárgyakat, vagy aki ugyan piaci eladásra, de az árukért kapott pénzből csak reprodukálja azt a munkaerőt, mellyel az árukat létrehozta, a szó marxi értelmében *nem-termelő* munkás.

Önmagában véve ennek a termelő és nem-termelő munka közötti megkülönböztetésnek, mint mondtuk, semmi köze nincs sem a munka különös specialitásához, sem a különös használati értékhez, amelyben ez a specialitás megtestesül. Az egyik esetben a munka tőkével cserélődik ki, a másikban jövedelemmel. Az egyik esetben a munka tőkévé változik és profitot hoz létre a tőkésnek; a másik esetben a munka kiadás, azoknak a cikkeknél egyike, amelyekben a jövedelmet elfogyasztják. Például egy zongorakészítő munkása termelő munkás. Munkája nemcsak a munkabért pótolja, amelyet elfogyaszt, hanem a termék, a zongora, az áru, amelyet a zongorakészítő elad, a munkabér értékén felül értéktöbbletet foglal magában. Tegyük fel ellenben, hogy megveszek minden anyagot, ami egy zongorához szükséges (vagy felőlem lehetnek ezek magának a munkásnak a birtokában is), és ahelyett, hogy boltban venném a zongorát, otthonomban készíttetem el. Ekkor a zongorakészítő nem-termelő munkás, mert munkája közvetlenül a jövedelemre cserélődik ki.¹⁷

Mindemellett Marx hangsúlyozza, hogy általában (tipikusan) a nem-termelő munkások nem hoznak létre árut. A 18. századi angol társadalom kontextusában a legtipikusabb *nem-termelő* munkások, akiket Marx meghatároz, a pap, a tanár és az orvos. Ugyanakkor hozzátehetjük a marxi logika mentén tovább haladva, hogy például a Marx korára nem jellemző, ám manapság igencsak elterjedt magánkórházakban dolgozó orvos például marxi értelemben termelő munkás, hiszen értéktöbbletet állít elő a tőkés számára. Ez Marxnál saját korának kontextusában így jelenik meg:

16 Marx 1976, 117.

17 Marx 1976, 125.

Például egy nyilvános szálloda szakácsai és pincérei termelő munkások, amennyiben munkájuk a szállodatulajdonos számára tőkévé változik. Ugyanezek a személyek mint házcselédek nemtermelő munkások, amennyiben szolgálatuk révén nem tőkét csinálnak, hanem jövedelmet adok ki.¹⁸

Ugyanakkor Marx számára világos, hogy egy adott áru értékét nemcsak annak a munkája adja, aki a szó legközvetlenebb értelmében létrehozza az adott árut. Ahhoz, hogy egy nagy gyárban az áru létrejöjjön, szükség van adminisztratív dolgozókra, a mérnökökre, a szerelőkre, takarítókra, portásokra, az ő munkájuk ugyanúgy „rögzítve, anyagiasítva” van az áruban.

E termelő munkások közé tartozik természetesen mindenki, aki az áru termelésében ilyen vagy olyan módon közreműködik, a voltaképpeni kétkezi munkástól az igazgatóig, mérnökig (a tőkéstől megkülönböztetve). Így a legutóbbi angol hivatalos gyári jelentés is „kifejezetten” a foglalkoztatott bérmunkások kategóriájában sorol fel valamennyi a gyárban és a hozzá tartozó irodákban alkalmazott személyt, kivéve magát a gyárost.¹⁹

Ennél fogva Marx munkaérték-elmélete heurisztikus elmélet arról, hogy hogyan jön létre érték a kapitalizmusban, de az, hogy egyes konkrét árukban egy adott gyár munkásainak munkája milyen arányban „rögzül, anyagiasul” ténylegesen, empirikusan visszafejthetetlen és nem kvantifikálható.

3. Túl a nem-termelő munkán

Marx *termelő* és *nem-termelő* munkások megkülönböztetése a forradalom szubjektumát is világosan kijelölte: ez Marxnál világosan a *termelő munkás*. Ugyanakkor a 20. század két tapasztalata, hogy a *nem-termelő* munkások nem tűntek el a kapitalizmus fejlődésével, illetve hogy

a mexikói és a kínai forradalomtól kezdve az elmúlt évszázad leginkább rendszerellenes (és antikapitalista) küzdelmeit nem kizárólag vagy nem elsősorban a bérmunkások, Marx tervezett forradalmi szubjektumai vívták, hanem a vidéki, bennszülött, gyarmatellenes, *apartheid*ellenes és feminista mozgalmak,²⁰

arra készítették a marxista gondolkodókat, hogy újragondolják a *nem-termelő* munka kategóriáját. Az 1960-as években számos teoretikus a glóbuszon végig söprő mozgalmi

¹⁸ Marx 1976, 123.

¹⁹ Marx 1976, 121.

²⁰ Federici 2012, 92.

hullám hatására – többek között Gramscira támaszkodva – kritizálni kezdte azt az elképzelést, hogy a gyár az antikapitalista mozgalom kiindulópontja. Például az antikolonialista mozgalomhoz tartozó Franz Fanon²¹ a nyomornegyedekben élő városi lumpenproletariátust látta az antikapitalista mozgalmak legígéretesebb forradalmi szubjektumának. Ez számos olyan mozgalmárt és elméletalkotót befolyásolt, akik a munkások forradalmi potenciálját a rassz vagy a gender és nem az általuk végzett munka típusa felől kezdték tárgyalni. Az 1960-as évek olasz munkásmozgalma az *Operaismo* és ennek elméleti kerete, az autonomista marxizmus, ezeknek az elméleti irányzatoknak és mozgalmi hullámoknak a hatása alatt állt.²² Az *Operaismo* egyik politikai célja volt, hogy az antikapitalista mozgalmat kiterjessze „a gyáron túlra”, ehhez pedig az autonomista marxizmus a „termelő munkások” és így a forradalmi szubjektum fogalmát is kitágította a marxi kereteken túlra.

Ahogy azt feljebb kifejtettem, Marx felhívja arra a figyelmet, hogy egy adott áruban nemcsak azoknak a (gyári) munkásnak a munkája állandósul („rögzül”, „anyagiasul”), akik közvetlenül létrehozzák az árut, hanem azoké is, akik fenntartják a gyárat vagy tőkés viszonyban máshogy járulnak hozzá az áru létrejöttéhez. Továbbá, hogy egy adott áruban konkrétan milyen termelő munkásoknak milyen arányban állandósult a munkája, az kvantitatíve visszafejthetetlen. Az 1960-as évektől számos olyan iskola és irányzat jött létre, amely amellet érvelt, hogy egy adott áruban nemcsak azoknak a munkásoknak a munkája rögzül, akik a közvetlen tőke-munka viszonyban részt vesznek az áru előállításában, hanem azoké is, akik e viszonyon kívül hozzájárulnak a termeléshez.²³ Tehát nemcsak arról van szó, hogy a gyárban készült áruban azoknak a munkásoknak a munkája rögzül, akik közvetlenül, de a közvetlen tőke-munka viszonyon belül hozzájárultak az áru elkészítéséhez, például a gyár portásának, takarítóinak, karbantartóinak hozzájárulásáról, hanem arról is, hogy azok, akiket Marx nem-termelő munkásként határoz meg, közvetlenül ugyancsak hozzájárulnak az áruhoz. Az érvelés szerint Marxnak igaza van abban, hogy az (állami intézményekben dolgozó) orvos és a tanár a fizetéséből csak saját (és esetleg gyerekei) munkaerejét reprodukálja, értéktöbbletet – ezáltal tőkét – közvetlenül nem termel, ugyanakkor többek között az autonomista marxisták amellet érveltek, hogy mivel a tanár és az orvos munkája termeli és újratermeli a gyári munkás munkaerejét, így a gyári munkás által termelt áruban közvetlenül „rögzül” az ő munkájuk is. Ahhoz, hogy az áru elkészüljön, valakinek meg kell tanítani a munkást azokra a dolgokra, amelyek a munkájához és az életben maradásához szükségesek, ha megbetegszik, valakinek meg kell gyógyítani őt; így a munkásban már eleve „rögzült” a tanár és az orvos munkája, áttételesen pedig így rögzül a munkás által létrehozott áruban is. Ráadásul az orvost is tanítani kell valakinek, és a tanárt is meg kell gyógyítani valakinek, tehát az orvos

21 Fanon 1963.

22 Sacks 2019, 156.

23 Például: Negri 1991; Hardt – Negri 2000; Fortunati 1981; Harvie 2005; Portes 1981, 1983; Wallerstein 1983; Dunaway 2018; Van der Linden 2001.

munkája a tanáron keresztül is rögzül a munkásban, majd rögzül az áruban, és a tanár munkája az orvoson keresztül is rögzül a munkásban, majd az áruban. Így nemcsak abban az értelemben visszafejthetetlen az, hogy mely munkásoknak mekkora arányban rögzül a munkájuk az áruban, hogy a gyár különböző dolgozói különbözőképpen járulnak hozzá közvetlenül az áru elkészüléséhez, hanem abban az értelemben is, hogy számtalan munkás járul hozzá közvetetten az áruhoz. Az autonomista marxizmus alapvető gondolata volt, hogy az érték nem egy mennyiség, hanem az áruban rögzült társadalmi viszonyok összessége. Ahogy David Harvie fogalmaz: „minden munka értéket termel a tőkének”.²⁴ Ennél fogva az autonomista marxisták a *Társadalmi Gyár* kifejezést használták, utalva arra, hogy a termelő és nem-termelő munkák megkülönböztetése félreértés,²⁵ és a kapitalista társadalmat inkább úgy kell elképzelni, mint egy komplex cselekvési rendszert, amelyben minden társadalmi viszony alárendelődik a tőkefelhalmozásnak közvetetten vagy közvetlenül. Az autonomista feministák amellet érveltek, hogy a háziasszony a kapitalizmus alapvető termelési pozíciója, és a házimunka is értéket termel a tőkének;²⁶ a világrendszer-elemzés kutatói amellet, hogy a kapitalizmus olyan világrendszer, mely a nem kapitalista termelési módokat is integrálja, és a tőkefelhalmozás szolgálatába állítja;²⁷ a latin-amerikai informalitáskutatások pedig az informális munkások hozzájárulását hangsúlyozták a felhalmozás folyamatában.²⁸ Ahogy az autonomista tradícióhoz tartozó Cleaver írja: „A kapitalista fejlődés legmagasabb szintjén a társadalmi kapcsolatok a termelési viszonyok mozzanataivá válnak, és az egész társadalom a termelés artikulációjává válik.”²⁹

4. Az elidegenedélmélet újragondolása

Fentebb amellet érveltem az *Értéktöbblet-elméletek* alapján, hogy a magán- (tőkés) intézményben dolgozó tanár, orvos vagy pszichológus termelő munkás, mert munkájával nem közvetlenül saját munkaerejét termeli újra, hanem munkáját tőkére cseréli, tehát értéktöbbletet termel egy tőkésnek, attól függetlenül, hogy hagyományos értelemben vett árut nem állít elő. Ez azt is jelenti, hogy strukturális pozícióját tekintve munkásosztálybeli. Itt már a marxi korpusz kisebb önellentmondásba látszik csúszni. Ha a munkásosztály alapvetően elidegenített osztály, mert az általa megtermelt termékek áruformát öltenek, akkor azok a munkások, akik nem termelnek árut, de értéktöbbletet igen, munkások, de mégsem elidegenedettek? Akkor a munkásosztály mégsem alapvetően elidegenített osztály?

²⁴ Harvie 2005, 132.

²⁵ Negri 1991, Hardt – Negri 2000, Fortunati 1981, Harvie 2005.

²⁶ Federici 2004, Sacks 2019.

²⁷ Wallerstein 1983, Dunaway 2018.

²⁸ Portes 1981, 1983.

²⁹ Cleaver 1992, 7.

Ez az ellentmondás feloldható lenne, ha figyelembe vesszük, hogy ezek a munkások egy speciális árut állítanak elő vagy legalábbis termelnek újra, még hozzá munkaerőt. De már ez is az elidegenedéskonceptió alapvető újragondolását követelné meg.

Ugyanakkor az autonomista marxizmus és a világrendszer-elemzési hagyomány belátásai alapján amellet érveltem, hogy az termelő és nem-termelő munkák és munkások megkülönböztetése a *Társadalmi Gyárban*, illetve a különböző termelési módok és munkaformák hierarchikus kombinációjának a tőkefelhalmozás mentén való megszerzésére épülő kapitalista világrendszerben nem célszerű. Amennyiben elfogadjuk, hogy végeredményben „minden munka értéket termel a tőkének”,³⁰ tehát a munkásosztály a munkások teljes körét magában foglalja attól függetlenül, hogy közvetlenül vannak-e beágyazva a tőkés körforgásba vagy csak közvetten, akkor az elidegenedésnek egy olyan újragondolt koncepciójára van szükségünk, amely nem a közvetlen áruterelésből vezetődik le, melynek központi fogalma nem az áru. Továbbá ha elfogadjuk az autonomista-feminista érvelést, hogy a háziasszony és a férfi termelő munkás viszonya ugyanannyira alapvető termelési viszonya a kapitalizmusnak, mint a tőkés és bérmunkások, illetve a bérmunkások és más bérmunkások közötti viszony, akkor az sem fenntartható tétel, hogy a kapitalista viszonyok azért elidegenedettek, mert a munkások a közvetlen (egyéni) munkamegosztásban a gyárban betöltött funkcióikon keresztül, a társadalmi munkamegosztásban pedig az áruk és a pénz cseréjén keresztül lépnek kapcsolatba egymással.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy az elidegenedésméletnek az áru fogalmán keresztül való megértése heurisztikus potenciállal bír, ugyanakkor ezen keresztül lehetséges eljutni az elidegenedésmélet egy általánosabb megfogalmazásához, amelyik a nem a közvetlen anyagi és munka-tőke viszonyba bevont munkásokra is alkalmazható lesz, anélkül hogy az „erős” filozófiai antropológia vagy az ahistorikus általánosítások csapdájába esnénk. A fentiekben amellet érveltem, hogy nem a munkaerő tárgyiasulása, külsővé válása az elidegenedés lényege, hanem hogy áruként válik külsővé. Most úgy viszem tovább ezt a gondolatmenetet, hogy nem az is áru létrejötté az elidegenedés lényegi momentuma, hanem az áruterelés mint olyan praxis, amely úgy használja fel munkaerejét, hogy az nem közvetlenül a munkás reprodukcióját vagy örömét szolgálja, hanem egy olyan idegen célt, mely végső soron szemben áll az ő és az övéi érdekeivel. „Az eleven munkaképesség objektív feltételei úgy vannak előfeltételezve, mint vele szemben önálló létezés, mint egy az eleven munkaképességtől megkülönböztetett és vele önállóan szemben álló szubjektum objektivitása.”³¹

A nem közvetlenül a tőke-munka viszonyban dolgozó munkások (akiket Marx nem-termelő munkásoknak hív vagy a háziasszonyok) munkaereje ugyanúgy alá van rendelve a tőkefelhalmozás logikájának. Ez a megállapítás az elidegenedés koncepciójá-

30 Harvie 2005, 132.

31 Marx 1972, 70.

nak olyan újragondolását követeli meg, melynek központi fogalma nem az áru, hanem a munkaerő alávétése egy tőle (saját közvetlen reprodukciójától és örömétől) idegen logikának. Generatív testi potenciálja egy olyan cselekvési rendszer kényszerei között manifesztálódik, mely a végtelen tőkefelhalmozás és a tőkés viszonyok újratermelése logikájának vannak alávetve.

Tehát az elidegenedésnek az árut középpontba helyező meghatározásánál azt mondhatjuk, hogy a piacra való termelés, tehát árutermelés olyan cselekvési rendszert előfeltételez, melyben a társadalmi tevékenységek csak közvetve szolgálják a termelők (munkások) reprodukcióját és örömét; az elidegenedésnek a munkaerőt középpontba helyező meghatározásánál azt mondhatjuk, hogy a piacra való termelés, tehát árutermelés olyan cselekvési rendszert előfeltételez, melyben a társadalmi tevékenységek – attól függetlenül, hogy közvetlenül árutermelők-e – alá vannak vetve a végtelen tőkefelhalmozás logikájának. Ebből a szempontból nem az a lényeg, hogy a munka során létrejött tárgy „a munkához nem hozzátartozó”, „tőle független, nem az övé”, a munka terméke felett nincs hatalma, hanem az, hogy *maga a munka* – attól függetlenül, hogy az anyagi termelés-e, és a közvetlen munka-tőke viszonyba ágyazódik-e –, amelyben munkareje felhasználódik, „nem hozzátartozó”, „tőle független”, „nincs felette hatalma”. Tehát ha a munkásosztály tágabb autonomista meghatározására hagyatkozunk, akkor is azt mondhatjuk, hogy a munkásosztály alapvetően munkaerejétől elidegenített osztály.

Ennek megértéséhez érdemes tanulmányozni Lukács György nézeteit az eldologiasodásról a *Történelem és osztálytudat*ban.³² Lukács maga is abból a belátásból indul ki, hogy az eldologiasodás jelensége nem korlátozódik szigorúan a munka-tőke viszonyokra és a kereskedelemre, hanem a kapitalista társadalmak egészét érinti.³³ Ehhez Lukács szerint figyelembe kell venni a kapitalizmus szubjektumformáló és világtérmezést formáló nem akaratlagos hatásait mint a tőkefelhalmozás előfeltételeit.³⁴ Ezért fordul Lukács Webernek a formális racionalizációra vonatkozó elemzéseihez.³⁵ Lukács arra hívja fel a figyelmet, hogy a munkafolyamat racionalizációjával a munkafolyamaton belül megszűnik az emberi munka és ezzel együtt az emberi munkaerő kitüntetett szerepe, a termelés kizárólagos logikája a kiszámítható profitabilitás lesz, és az emberi munkaerő egyenértékű és helyettesíthető lesz a nem emberi termelőerőkkel. Ahogy Márkus írja Lukács eldologiasodásméletéről:

A munkafolyamaton belül megszűnik az emberi munka által hozzáadott érték megkülönböztetett státusa: ahogy a termelés kizárólagos logikájává a profitabilitás lesz, a munkás beleolvad a technikai környezetbe, melyet korlátok nélkül a hatékonyság szolgálatába lehet

32 Lukács 1971.

33 Arato 1972, 33; Márkus 1982, 158.

34 Lukács 1971, 333.

35 Weber 1986, lásd erről Arato 1972, 33.

állítani. A tőkefelhalmozás totálissá váló piaci logikáját ilyenformán a munkafolyamat technikai formát öltő kényszerei közvetítik a munkások számára, természeti szükségszerűségként tüntetve fel az elidegenítő termelési viszonyokat. Ahogy a tőke kizárólagos felügyeletet gyakorol a munkafolyamatok felett, a technikai szempontok pedig a munkavégzés felett, úgy válik „dologgá” a munkás. [...] Ebben az értelemben eldologiasodás és elidegenedés kölcsönösen feltételezik egymást: egyrészt azért, hogy a kapitalizmusban az értékőbblet realizálásának szempontjai kizárólagossá váljanak, a szubjektumok elveszítik ágenciájukat, vagyis kiszorulnak a saját tevékenységük eszközei és céljai feletti kontroll gyakorlásából.³⁶

Végeredményben azzal, hogy a munkaerő áruvá, illetve termelési erővé válik, az ember maga is számítható, racionálisan kalkulálható tényezővé, dologivá válik a valóságértelmezések és ezen keresztül a szubjektíváció számára is. Ahogy szó volt róla, Marx számára is világos volt, hogy az elidegenített generatív testi potenciál elidegenített szubjektumot feltételez, Lukács számára az elidegenedett szubjektum az eldologiasodott, amely csak a testi generatív potenciáljának hordozójaként jelenik meg, tehát a racionálisan kiszámítható termelésnek csak egy tényezőjeként a sok közül. Ennél fogva a munkás lényegi erői egy tőle független és vele szembenálló rendszer alkotóelemeiként működnek.

Ahogy a munkaerő racionálisan beárazható munkává válik, a munkás pedig ennek hordozójává, és ahogy a gyárakban részben ebből következően egy mechanikusan beszűkített repetitív viselkedésmintázatra redukálódik,³⁷ úgy a társadalom többi szférája is alárendelődik ennek a logikának. Lukács Weber marxi értelmezésével azt a gondolatot vezette be, amely a „nyugati” marxizmus, főleg a Frankfurter Iskola számára³⁸ később fontossá vált, miszerint a formális racionalitás nem egy semleges módja a társadalmi cselekvéseknek, hanem a *hatalom racionalitása*, melyben az emberek elveszítik szubjektivitásukat és csak egy tényezővé válnak a hasznosság és tervezhetőség rendszerében. „Azt állítja, hogy a kapitalizmus nemcsak a gépek alkalmazásának feltételeit határozza meg, hanem magának a technológiai fejlődésnek az irányát is, ami a munkások széttagoltságát és autonómiájuk elvesztését közvetlen technikai szükségszerűséggé teszi.”³⁹ Ahogy a gyárakban, úgy a társadalom többi szférájában, a hétköznapi cselekvéshelyzetekben is a cselekvők fragmentálódnak, a cselekvéseik kiszámíthatóvá válnak, az emberek pedig repetitív viselkedésmintázataik hordozóiként jelennek meg egymás számára – ahogy Weber polgári-fenomenológiai értelmezői fogalmazzák: tipizálódnak.⁴⁰ „Lukács összeolvasztja a marxi absztrakt munkát a weberi formális racionalitással, ami a modern tudomány és az ipari modernizáció (kapitalizmus) a kalkuláción és kvantifikálhatóságon nyugvó

36 Márkus 1982, 152–53.

37 Lukács 1971, 320.

38 Horkheimer – Adorno 1990, Marcuse 1966.

39 Márkus 1982, 158.

40 Schütz 1984.

ésszerűsége.”⁴¹ Ahogy a gyári munkás a munka aktív alakítójából passzív elszenvedőjévé válik, úgy a tágabb társadalmi cselekvési helyzetekben is a cselekvők a cselekvési rendszer passzív végrehajtóivá válnak.

A formális racionalitás a társadalmi integráció szempontjából az atomizált egyének szerződés révén történő koordinációját eredményezi. Így összességében egyszerre vezet a munkafolyamat, a szubjektum és a társadalmi kapcsolatok fragmentálódásához. [...] A formális racionalitás weberi elméletének hozzákapcsolása az eldologiasítás problematikájához annak további dimenzióit teszi megragadhatóvá. Ahogy azt Weber bemutatja, a termelés és kereskedelem racionalizálódása nem képzelhető el egyrészt a jog, az adminisztratív rendszer és még inkább a hétköznapi cselekvések hasonló irányú átalakulása nélkül. Ebben az értelemben az eldologiasodás sem korlátozódik kizárólag a gazdaság és a munka világára: a jogra, a politikára és általában a társas cselekvésekre egyre inkább igaz lesz az, hogy részkérdésekre fókuszáló technikai megoldásokat kínálnak.⁴²

Tehát Lukács szerint az elidegenedés nem a bérmunkás partikuláris tapasztalata, hanem a kapitalizmus osztályhelyzettől független, általános tapasztalata.⁴³ Ez összességében az autonomista *Társadalmi Gyár* koncepcióval – nem véletlenül központi kategória a totalitás, mind Lukácsnál, mind az autonomistáknál –, de autonomista szempontból az irány megfordul: nem az elidegenedés, hanem a munkásosztály fogalmát tágítják ki, tehát a polgári társadalomban munkásosztálybeli mindenki, aki elidegenített praxisokban használja fel munkaerejét.

Ugyanakkor a világrendszer-elemzés arra az empirikus tapasztalatra épül, hogy az elemzési keret kitágításával láthatóvá válik, hogy a kapitalizmus a munkaformák és a termelési módok hierarchikus kombinációjára épül. E szempontból hangsúlyozni kell Lukács túlságosan weberiánus értelmezésének eltéréseit az empirikus történelmi tapasztalattól. Andre Gunder Frank⁴⁴ leírása az alulfejlettség fejlesztéséről (*Development of underdevelopment*) – tehát arról, hogy az alulfejlett, „premodern”, „rendies” társadalmi intézmények ugyanúgy a kapitalizmus fejlődésének eredményei, mint a „modern” intézmények – az irracionális racionális fejlesztését is jelenti, tehát intézmények esetében pont belső szabályozatlanságuk és kiszámíthatatlanságuk a legjövődelmesebb a tőke számára, azaz egy külső számítás szerint megéri fenntartani belső kiszámíthatatlanságukat. Az emberi viszonyok alávetése a tőkefelhalmozás logikájának nem vagy nem feltétlenül hozza magával az ember viszonyok formális racionalizálódását, tehát az emberi viszonyok a tőke formális racionalitásának mentén való megszervezése nem

41 Arato 1972, 34.

42 Arato 1972, 34–35.

43 Lukács 1971, 343.

44 Frank 1967, 1969.

(feltétlenül) hozza magával a weberi racionális cselekvések expanzióját. Például a tőke formális racionalitásának szempontjából logikus válságidőszakban a háztartásokra terhelni a termelékenység csökkenéséből járó profitszökkenésből annyit, amennyit csak lehet. Ez a stratégia a munkaerő reprodukciójának dologi kezelésén, a munkások szubjektivitásának figyelmen kívül hagyásán és a munkaerő, a rövid- és hosszútávú megtérülés, valamint a bérek formális elgondolásán alapul, tehát dologi, és a munkást is csak annyiban veszi figyelembe, mint más élettelen tényezőket, tehát eldologiasít. Ugyanakkor a válságidőszakban jellemzően – részben ennek köszönhetően – megnő a háztartási erőszak volumene. Egy ideáltipikus elgondolás erről az, hogy a férfi bérmunkás az életkörülményeinek romlásából, a bizonytalanság megnövekedéséből és a hegemon identitásminták (munkaetika, hegemon maszkulinitás) sérüléséből származó frusztrációt a polgári háztartás „takarásában” a háziasszonyon vezeti le.⁴⁵ A háziasszony elleni erőszak weberi értelemben *indulati cselekvés* – nem racionális. A tőke szempontjából akár racionális is lehet a törvénykezés olyan irányba való elmozdítása, amely szabadabb utat enged a háztartási erőszaknak, hogy a válságból fakadó társadalmi feszültséget a háztartás csatornázza el, és ne a tőke felé irányuljon, de a férfi bérmunkás szempontjából nem racionális, hanem indulati cselekvés, tehát a háztartásban élők formális racionalitásnak való alávetése nem jelenti a háztartás tagjai közötti cselekvések racionalizálódását. Ahogy arra sokan felhívták a figyelmet, a kapitalista felhalmozásnak inherens része az erőszak,⁴⁶ és az erőszak mindig bizonyos értelemben tárgyiasítást jelent, mert a Másik szenvedése olyan alapvető testi tapasztalat, amelyet csak a másik tárgyként való kezelésével lehet kezelni,⁴⁷ ugyanakkor nem feltétlenül jelent racionális tárgyiasítást. Az ültetvényes által a rabszolgákon alkalmazott erőszak a termelékenység növelése érdekében tárgyiasítás, és ideáltipikusan formálisan (instrumentálisan) racionális cselekvés, ugyanakkor a férfi bérmunkás erőszaktetele a háziasszonyon szintén tárgyiasítás, de nem racionális, hanem indulati cselekvés – noha mindkét cselekvésforma ideáltipikusan része a kapitalizmus cselekvési rendszerének.⁴⁸ Ugyanakkor az eldologiasodással együtt jár az emberi kapcsolatok elidegenedése, abban az értelemben, hogy az emberek a termelési pozíciójukon keresztül érintkeznek egymással – ez az interakciók weberi racionalitásfokától függetlenül érvényes. Az ültetvényes azért okozhat szenvedést a rabszolgának a nagyobb termelékenység érdekében, mert a rabszolgaság intézménye, tágabban a rabszolga termelési mód lehetőséget ad ilyen brutális interakcióra az ültetvényes és a rabszolga termelési pozíciója között. Ugyanígy a polgári háztartás zárt térébéli szerkezete és patriarchális struktúrája teszi lehetővé a háztartási erőszakot a férfi bérmunkás és a háziasszony (mint termelési pozíciók) között.

45 Dunaway 2018.

46 Lásd: Luxemburg 1979, Harvey 2009, Mintz – Hicks 1984, Federici 2004.

47 Lévinas 1988.


48 Mies 1986, Federici 2004.

Bibliográfia

- Arato, Andrew. 1972. „Lukacs' Theory of Reification.” *Telos* 11/1: 25–66. DOI: <https://doi.org/10.3817/0372011025>
- Carver, Terrell F. 2008. „Marx's conception of alienation in the Grundrisse.” In *Karl Marx's Grundrisse*, szerk. Marcello Musto, 76–94. London – New York: Routledge.
- Cleaver, Harry. 1992. „The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: from Valorization to Self-Valorization.” In *Essays on Open Marxism*, szerk. Werner Bonefeld – Richard Gunn – Kosmas Psychopedis, 106–44. London: Pluto Press.
- Dunaway, Wilma A. 2018. „A félproletár háztartás a modern vilárendszer *longue durée*-je folyamán.” Ford. Barna Emília – Csányi Gergely. *Fordulat* 24: 53–87.
- Fanon, Frantz. 1963. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press.
- Fortunati, Leopoldina. 1981. *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*. New York: Autonomedia.
- Frank, André G. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- Frank, André G. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Fromm, Erich. 2010. *Utak egyegészséges társadalom felé*. Ford. Szalay Virág. Budapest: Napvilág.
- Hardt, Michael – Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, David. 1998. „Az »új« imperializmus: felhalmozás kisemmizés által.” Ford. Szépe András. *Fordulat* 7: 79–106.
- Harvie, David. .2005. „All Labour Produces Value For Capital And We All Struggle Against Value.” *The Commoner* 1/10: 132–71.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. Budapest: Gondolat – Atlantisz.
- Lévinas, Emmanuel. 1988. „Useless Suffering.” In *The Provocation of Lévinas. Rethinking the Other*, szerk. Robert Bernasconi – David Wood, 156–68. London – New York: Routledge.
- Lukács György. 1971. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető.
- Luxemburg, Rosa. 1979. *A tőkefelhalmozás*. Ford. Dalos György. Budapest: Kossuth.
- Marcuse, Herbert. 1973. „On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics.” *Telos* 16: 2–37. DOI: <https://doi.org/10.3817/0673016009>
- Marcuse, Herbert. 1966. *Eros and civilization*. Boston: Beacon Press.
- Marx, Karl. 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Ford. Lissauer Zoltán. Budapest: Kossuth.

- Marx, Karl. 1976. *Értéktöbblet-elméletek. (A „Tőke” 4. könyve)*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1977. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Márkus György. 1971. *Marxizmus és antropológia. Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Márkus, György. 1982. „Alienation and Reification in Marx and Lukacs.” *Thesis Eleven* 5/1: 139–61. DOI: <https://doi.org/10.1177/072551368200500111>
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Mintz, Alex – Alexander Hicks. 1984. „Military Keynesianism in the United States, 1949–1976: Disaggregating military expenditures and their determination.” *American Journal of Sociology* 90/2: 411–17. DOI: <https://doi.org/10.1086/228086>
- Negri, Antonio. 1991. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. London – New York: Autonomedia – Pluto Press.
- Musto, Marcello. 2014. „Az elidegenedés koncepciójának újragondolása.” Ford. Konok Péter. *Eszmélet* 103: 57–79.
- Øversveen, Emil. 2022. „Kapitalizmus és elidegenedés. A XXI. század elidegenedés-elmélete felé.” Ford. Szalai Miklós. *Eszmélet* 134: 106–130.
- Portes, Alejandro. 1981. „Unequal Exchange and the Urban Informal Sector.” In *Labor, Class, and the International System*, szerk. Alejandro Portes – John Walton, 67–106. Cambridge: Academic Press. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-562020-8.50008-0>
- Portes, Alejandro. 1983. „The Informal Sector: Definition, Controversy, and Relation to National Development.” *Review (Fernand Braudel Center)* 7/1: 151–74.
- Sacks, Jared. 2019. „Rethinking surplus-value: recentring struggle at the sphere of reproduction.” *Interface: A Journal For and About Social Movements* 11/1: 147–77.
- Schütz, Alfred. 1984. „A társadalmi valóság értelemfeltel felépítése (Részletek)”. In *Fenomenológia a társadalomtudományokban*, 159–77. Budapest: Gondolat.
- Van der Linden, Marcel. 2001. „Global Labor History and »the Modern World-System«: Thoughts at the Twenty-Fifth Anniversary of the Fernand Braudel Center.” *International Review of Social History* 46/3: 423–59. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020859001000268>
- Wallerstein, Immanuel. 1983. *Historical Capitalism*. London: Verso Books.
- Weber, Max. 1986. *Gazdaság és társadalom. I. kötet*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Zoubir, Zacharias. 2018. „»Alienation« and critique on Marx’s manuscript of 1857–58 (»Grundrisse«).” *European Journal of the History of Economic Thought* 25/5: 710–37. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672567.2018.1523935>

Lukács és a forradalmi reálpolitika

Kapelner Zsolt 

PhD, posztdoktori kutató (Tromsøi Egyetem),
kapelner.zsolt@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.6>

A kortárs politikafilozófiában egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a *realizmus* irányzata. A politikafilozófiai realizmus képviselői úgy vélik, a politikai cselekvés standardjait és normáit nem vezethetjük le (kizárólag) erkölcsi elvekből. A politikai cselekvést sajátos, nem erkölcsi – vagy az erkölcs által csupán részben meghatározott – normák vezérlik. Lukács György politikafilozófiája számos párhuzamot mutat a realizmus kortárs áramlatával. Ebben a tanulmányban azt a kérdést vizsgálom, hogy milyen válaszokat kínál Lukács politikafilozófiája a realizmus központi kérdéseire, mindenekelőtt a politikai normativitás természetére vonatkozóan. Amellett érvelek, hogy bár Lukács különösen erős válaszokkal szolgál ezekre a kérdésre, e válaszok végső soron elégtelennek bizonyulnak. Ez a vizsgálódás reményeim szerint egyaránt fényt vet a lukácsi politikafilozófia és a politikafilozófiai realizmus alapvető kérdéseire.

Kulcsszavak: Lukács, politikafilozófia, realizmus, politikai normativitás

Lukács and the Revolutionary Realpolitik

Realism is currently gaining significance in contemporary political philosophy. Realists believe that the norms and standards of political action cannot be derived (exclusively) from moral principles. Political action is guided by specifically non-moral or only partially moral norms. The political philosophy of Georg Lukács shows many similarities to contemporary Realism. In this paper, I examine the answers Lukács's political philosophy gives to the central questions of Realism, particularly about the nature of political normativity. I argue that although these are among the strongest answers available, they ultimately fail to be satisfactory. I hope that this discussion sheds light on fundamental issues both in Lukács's political philosophy and in contemporary Realism.

Keywords: Lukács, political philosophy, Realism, political normativity

Mi a teendő? Mi egy adott társadalmi, politikai, gazdasági helyzetben a megfelelő, a helyénvaló politikai cselekvés? Ez a politika egyik központi kérdése. A kortárs politikafilozófia ezt a kérdést gyakran erkölcsi problémaként kezeli: közvetlenül vagy közvetve erkölcsi elvekből vezeti le a politikai cselekvés és döntéshozatal standardjait és normáit.¹ A politikafilozófiai *realizmus* képviselői azonban elutasítják ezt a megközelítést: úgy vélik, a politikai cselekvés standardjait és normáit nem vezethetjük le (kizárólag) erkölcsi elvekből. A politikai cselekvést sajátos, nem erkölcsi – vagy az erkölcs által csupán részben meghatározott – normák vezérlik.² A politikafilozófiai realizmusból sokan liberális³ és konzervatív⁴ konklúziókat vonnak le, mások azonban a realizmust a fennálló társadalmi rend radikális átforgatására irányuló politika igazoló elméletnek tartják,⁵ amely képes átlépni a főáramú politikafilozófia moralizmusán és ideológiai korlátain,⁶ és vezérfonalat nyújtani a jelenkori társadalom patológiáinak gyökeres megszüntetésére törekvő politikai cselekvés számára.

Lukács György politikafilozófiája számos ponton kapcsolódik a *radikális realizmus* e kortárs áramlatához. A következőkben azt vizsgálom, hogy Lukács elképzelései képesek-e választ adni a radikális realizmus egyik központi problémájára. A radikális realizmus célja ugyanis nem megvalósulatlan erkölcsi ideálok vagy utópiák számonkérése a valóságon: a társadalmi rend radikális meghaladásának imperatívuszát magából a valóságból igyekszik kiolvasni. Felmerül azonban a kérdés, hogy nem jelent-e ez a valósághoz kötöttség olyan korlátot, amely elejét veszi egy valóban radikális politikának. Másként: hogyan vezethetjük le a politikai valóságból nemcsak azt, hogy mi a helyzet, hanem azt is, hogy mi a teendő? Úgy gondolom, Lukács politikafilozófiája különösen erős válaszokkal szolgál erre a kérdésre. Azonban megmutatom, hogy e válaszok végső soron elégtelennek bizonyulnak. Lukács politikafilozófiája nem képes megmenteni a radikális realizmus programját. Ez a vizsgálódás reményeim szerint egyaránt fényt vet a lukácsi politikafilozófia és a radikális realizmus gyengeségeire. Természetesen e rövid tanulmányban nincs lehetőségem a lukácsi politikafilozófia minden aspektusának kimerítő áttekintésére,⁷ sem a szerteágazó és az életmű során folytonosan alakuló lukácsi gondolatok főbb értelmezéseinek számbavételére, csupán Lukács filozófiáival kapcsolatos saját nézeteim bemutatására.

1 Estlund 2017, 2020; Kis 2017a.

2 Williams 2005, Rossi – Sleat 2014, Galston 2010, Szűcs 2020.

3 Williams 2005.

4 Hörcher 2020.

5 Geuss 2008, Raekstad 2018, Rossi 2019.

6 Mills 2005, Prinz – Rossi 2017, Stahl 2022.

7 Ehhez lásd Tütő 2010.

Tett és történelem

Mi jelöli ki a megfelelő politikai cselekvés irányát? Miként határozhatjuk meg, hogy politikai ágensként mi számunkra a teendő? A kortárs politikafilozófia jellemzően erkölcsi elvekre hivatkozik: a politikában, ahol jellemzően az emberek legalapvetőbb jogai és érdekei forognak kockán, azt kell tennünk, ami helyes, elő kell mozdítanunk az igazságosságot, a méltányosságot, a jog ügyét. Ám még ha van is elképzelésünk arról, milyen lenne egy igazságos társadalom, ez önmagában keveset mond el arról, miként valósíthatjuk meg azt. És mit tegyünk akkor, ha az általunk helyesnek tartott célok csak erkölcsileg helytelen módon érhetőek el? Úgy tűnik, a politika erkölcsi problémaként való felfogása vagy nem ad útmutatást a konkrét politikai cselekvést illetően, vagy egyenesen gátat vet a – bárha rossz, ámde szükséges – politikai cselekvésnek. Felvetődik azonban a kérdés: honnan származnak akkor a radikális politikai cselekvés elvei? Ha nem azért kell megdöntönnünk a fennálló rendet, mert az valamilyen értelemben – erkölcsileg – rossz, és helyette nem egy olyan társadalmat kell építenünk, amely vele szemben jó, akkor mégis melyek a politikai cselekvés standardjai?

Ezek a kérdések – amelyek alapvető jelentőséggel bírnak a radikális realizmus már említett politikafilozófiai programja számára – legelsőbb 1918-tól kezdve elemi erővel merültek fel Lukács György gondolkodásában. Első realista válaszkísérletét a „Taktika és etika” című írásában mutatta be. Úgy látta, hogy az első világháborúban szétrombolt kapitalista civilizációnak radikális változáson kell átmennie. Ezt a változást csakis a proletár világforgómozgás hozhatja el. Bár ez a forradalom jó eséllyel erkölcsileg megengedhetetlen cselekvéseket von maga után, azt bizonyos értelemben mégis meg kell valósítani.⁸ Mit jelent pontosan ez a „kell”? Lukács elképzeléseit könnyű lenne egyfajta konzekvencialista érvelésként rekonstruálni, amely szerint a fennálló kapitalista rendet felváltani hivatott alternatív társadalmi berendezkedés és mindaz a „nagyobb jó”, amelyet ez az emberiség számára jelent, az elérésére irányuló legembertelenebb politikai cselekvést is igazolhatja: a cél szentesíti az eszközt. Ám ha Lukács így gondolná, az erkölcs és a forradalmi politikai cselekvés konfliktusának problémája fel sem merülhetne, hiszen a forradalmi cselekvés mint „kisebb rossz” *erkölcsileg* igazolva lenne. Lukács azonban nem így gondolkodik a kérdésről.⁹ Lukács a realistákkal egyetértésben úgy véli, a politikai normativitás független az erkölcsi normativitástól: a forradalmi cselekvést politikai értelemben kell megtenni, még akkor is, ha erkölcsi értelemben nem szabad megtenni.

8 Lukács a „Taktika és etika”, illetve az 1918-as fordulat előtti, „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” szövegben is előfeltételezi, hogy a forradalmi erőszak szükségképpen erkölcsileg igazolhatatlan. Ugyanakkor fontos megjegyeznünk, hogy a forradalmi erőszak erkölcsi igazolására a modern politikai filozófia számos érvet ismer, kezdve Locke nagyhatású természetjogi érvétől a *Második értekezés* 19. fejezetében (Locke 1986), olyan jelenkori szerzőkig, mint Allen Buchanan (2016), vagy Christopher Finlay (2015).

9 Kis 2017b.

De mi ennek a politikai normativitásnak a forrása, mi jelöli ki a forradalmi cselekvés célját és irányát? Lukács válasza: „a történetfilozófia”.¹⁰ A forradalmi cselekvés *értelmét* az a „történetfilozófiai folyamat” adja meg: „minden eszköz jó, amelyben ez a történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely ezt az öneszméletet elhomályosítja”.¹¹ Lukács ezt az elképzelést a *Történelem és osztálytudat*-ban, különösen „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” harmadik szakaszában („A proletariátus álláspontja”) dolgozza ki legrészletesebben. Elméletét a következőképpen rekonstruálhatjuk: ha a történelmet saját fogalma szerint *mint* történelmet – és benne önmagunkat mint történelmi lényeket – kívánjuk megérteni, úgy nem kezelhetjük azt elszigetelt egyedi események véletlenszerű sorozataként. A történelmi események, mozgalmak, személyek csak egy tágabb történelmi folyamat *mozzanataiként* nyerhetnek értelmet: Luther csak mint a reformáció elindítója, a vesztfáliai béke csak mint a harmincéves háború lezárása, az első internacionálé mint a második előfutára nyerhet számunkra *történelmileg* értelmet. A történelmi megértés tehát mindig egy tágabb folyamatra, végső soron a *történelmi totalításra* vonatkoztatva értelmezhető számunkra.¹² A történelmi megértés szempontjából tehát „a történelem fejlődési tendenciáinak magasabb szintű valóság tulajdonítható, mint a pusztá empiria »tényeinek«”.¹³

Miként értheti meg magát történelmileg 1918 világforradalmi pillanatában, a világháború pusztításában összeomlani látszó kapitalista rendszerben e forradalom szubjektuma, a proletár? A kapitalizmusban a proletár áruvá válik, eldologiasodik, önmagát tehát csak áruként képes megérteni – ebben a megértési aktusban azonban ellentmondás fejeződik ki: a proletár egyszere tételeződik önmegértésre képes emberi lényként és önreflexióra képtelen, eldologiasodott áruként. Az ember végletes áruvá válásának, a proletariátusban végbemenő eldologiasodásának történeti megértése azt követeli meg, hogy a proletariátust egy olyan történelmi folyamat részeként – mégpedig: kulcsfontosságú részeként – lássuk, amely ennek az ellentmondásnak a felszámolására irányul, amelyben tehát az emberi miveltnak az eldologiasodással szembeni küzdelme megy végbe – „a proletariátus maga sem egyéb, mint a társadalmi fejlődés tudatossá vált ellentmondása”.¹⁴

Ez a történeti megértés, megismerés szükségképpen gyakorlati¹⁵ – nem merül ki pusztán a megismerő vélekedéseinek változásában, de átformálja a megismerő előtt nyitva álló cselekvési teret, a számára elérhető cselekvési indokok struktúráját is. A történeti megértés révén a proletariátus számára kitarul a lehetőség saját ellentmondásos léthely-

10 Lukács 1987, 126.

11 Lukács 1987, 127.

12 Ugyanakkor az eldologiasodott polgári gondolkodás patológiája, hogy a történelemhez is egy izoláló-analizáló módszertannal közelít, egy módszertannal, amely azonban elrekeszti előle a tulajdonképpeni történelmi megértés lehetőségét.

13 Lukács 1971a, 467.

14 Lukács 1971a, 422.

15 Lukács 1971a, 499.

zetének felszámolására a fennálló kapitalista rend alapstruktúráinak radikális átformálása által. A proletariátus így a hegeli világtörténeti individuum helyzetébe kerül, saját érdekei egybeesnek „a történetfilozófiai folyamat” továbbblendítésének céljával, a fennálló társadalmi rend alapellentmondásainak felszámolásával: „a proletariátus számára élet-halál kérdése, hogy létezésének dialektikus lényegét tudatosítsa”.¹⁶ Saját történelmi helyzetének és az e helyzetnek értelmet adó tágabb „történetfilozófiai folyamatnak” a megértése tehát kijelöli a proletariátus számára a radikális politikai cselekvés útját. A proletariátus számára érvényes politikai normativitás forrása ez a történelemfilozófiai megértés.

Lukács érvelése számos kérdést vet fel. Még ha igaz is, hogy saját helyzetünk ilyenét történetfilozófiai megértése a politikai cselekvés sajátos útjait nyithatja meg számunkra, akkor is kérdéses, hogy ez a megértés szolgált-e bármiféle *indokot*, hogy így vagy úgy cselekedjünk. Még ha a történetfilozófiai megértés rávilágít is, hogy a világforradalmi cselekvés útja nyitva áll előttünk, honnan a *normatív* következtetés, hogy ezt a cselekvést végre is *kell* hajtanunk? Mi indokolja, hogy ezt az utat válasszuk?¹⁷ Lukács úgy véli, hogy a történeti megértés nem csupán a történelmi tendenciák tényszerű fennállását állapítja meg, hanem azok *értelmére* is rávilágít: megmutatja, hogy a proletariátus létének *értelme* e folyamat továbbblendítése. De még ha fel is ismerem, hogy a társadalmi helyzetem – osztályhelyzetem – sajátos értelemmel bír az uralkodó történeti tendenciákon belül, ez még nem szolgált cselekvési indokokat a számomra. Ehhez arra is szükség lenne, hogy ezt az értelmet okom legyen *elfogadni, affirmálni*, cselekvési elvemmé tenni, ahelyett, hogy elborzadnék tőle, vagy tragédiaként élném meg azt.

Ha Lukácsnak igaza van, úgy a burzsoázia létének értelme az eldologiasító és elembertelenítő kapitalista állapotok megteremtése után a megsemmisülés. Az egyes burzsoá azonban joggal gondolhatja, hogy bár ez megragadja osztálya történelmi létének értelmét, ez az értelem számára nem szolgál cselekvési indokokkal – *számára* a helyénvaló politikai cselekvés a proletármozgalomhoz való csatlakozás, az tehát, hogy egy *másik* osztály történeti létének értelmét tegye meg *saját* politikai cselekvése mércéjének, ennek az értelemnek a jegyében cselekedjen – Lukács alighanem saját politikai szerepéről is hasonlóan kellett, hogy gondolkodjon. Mi szolgálhat azonban egy ilyen döntés alapjául? Lukács a következő szavakkal zárja „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” részt: „Az objektív gazdasági fejlődés [...] csak a társadalom megváltoztatásának lehetőségét és szükségességét adhatta a proletariátus kezébe. Maga az átalakulás azonban a proletariátus – szabad – tette lehet csupán.”¹⁸ Ez arra utal, hogy a radikális politikai cselekvés a politikai ágens szabad döntése révén válik autoritatívvá, „a történelemfilozófiai folyamat” csupán

16 Lukács 1971a, 443.

17 Lukács válaszolhatná, hogy a proletariátus számára élet-halál kérdése a radikális politikai cselekvés – nincs reális lehetősége másként cselekedni, mint a történeti folyamat diktumai szerint. Ám ekkor a politikai normativitás forrása nem maga a történeti folyamat, hanem a pusztá önfenntartás és túlélési ösztön.

18 Lukács 1971a, 509.

a cselekvési lehetőségek körét jelöli ki. Ha azonban ez így van, akkor a politikai cselekvés mércéje mégsem a történetfilozófia, hanem vagy a döntés maga¹⁹ – amely esetben a proletariátus szabad döntése által akár le is mondhat világtörténeti küldetéséről, választhatja a fasizmust vagy a teljes megsemmisülést is, és nincs olyan szempont, amely alapján ezt a döntést „helytelenként” vagy „nem megfelelőként” ítélnénk el –, vagy valamely külső – például erkölcsi – mérce, amely esetben lemondunk a realista perspektíváról.

Forradalmi réalpolitika

Mielőtt azonban Lukács választ adhatott volna ezekre a problémákra, nézetei újabb és sürgetőbb kihívásokkal szembesültek. Az európai és mindenekelőtt az oroszországi szocialista forradalmak azzal a tanulsággal jártak számára, hogy a fennálló történelmi tendenciák nem jelölik ki a proletariátus számára a forradalmi politikai cselekvés egyetlen lehetséges útját. A proletárforradalom minduntalan választuk elé érkezik, és korántsem egyértelmű, hogy a számos cselekvési lehetőség közül melyik az, amelyik valóban a fennálló rend radikális meghaladását szolgálja és melyek vezetnek tévútra. Nem csak az a kérdés, hogy – ha nem erkölcsi okokból, akkor – miért válasszuk a radikális cselekvés útját; már az sem világos, hogy az adott történeti szituáció által megnyitott utak közül melyek számítanak valóban radikális politikai cselekvésnek, és melyek vezetnek a régi rend fenntartásához, esetleg a totális katasztrófához. Lukács ezt a kérdést nem sokkal a *Történelem és osztálytudat* megjelenése után, az 1924-es Lenin-könyvében, mindenekelőtt a „Forradalmi réalpolitika” címet viselő utolsó fejezetben részletesen tárgyalja.

Lukács – realista elköteleződéséhez híven – úgy véli, a radikális politikai cselekvés mércéje nem lehet semmiféle utópikus elképzelés a kívánt végállapotról.²⁰ A szocializmus nem végállapot, amelyet a proletárforradalom el akar érni, ennek megfelelően pedig a politikai cselekvés radikális vagy forradalmi mivoltát sem mérhetjük azon, hogy közelebb visz-e egy már ismert ideális végállapothoz, vagy eltávolít tőle:

A szocializmus konkrét megismerése – éppúgy, mint maga a szocializmus – a harc terméke, amelyet érte vívunk; a megismerés is csak a szocializmusért vívott harcban és csak a harc által jön létre. Minden kísérlet, amely nem ezen az úton, nem az osztályharc mindennapi problémáival való dialektikus kölcsönhatásán keresztül akarja megismerni a szocializmust, elkerülhetetlenül metafizikába, utópiába, pusztá gyakorlatiatlan szemlélődésbe fullad.²¹

19 A korai Lukács voluntarizmusáról lásd: Takács 2005.

20 Lukács 1970, 112.

21 Lukács 1970, 114.

Lukács állításának két értelmezését különíthetjük el: egy erős, illetve egy gyenge értelmezést. Az erős értelmezés szerint az adott politikai helyzetben nincsen olyan meghatározott tényállás, amely szerint ez vagy az a politikai cselekvés radikális vagy forradalmi lenne, az adott cselekvés radikális vagy forradalmi volta a végrehajtás folyamatában, sőt annak a tágabb küzdelemnek a kontextusában *jön létre*, amelynek az egyes cselekvés a részét alkotja. Mikor egy adott politikai cselekvés mellett elhatározzuk magunkat, a döntés pillanatában a szóban forgó politikai cselekvés *még* nem számít sem radikálisnak, sem rendszerkonformnak. Radikális minőségére csupán *retrospektív* módon, azon tágabb küzdelem kimenetele vagy alakulása fényében tesz szert, amelynek része. Egyes jelenkori leninisták – például Slavoj Žižek – kétségtelenül ezt az értelmezést teszik magukévá: úgy vélik, a forradalmi cselekvés retroaktív módon igazolja önmagát, mintegy utólagosan teremtve meg saját szükségzerűsége és igazolása alapjait.²²

A gyenge értelmezés szerint az adott politikai cselekvés radikális voltával kapcsolatos tényállások már a jelenben léteznek, ám *megismerésük* csupán az adott cselekvésben való részvétel által, pusztán a radikális cselekvő nézőpontjából válik lehetségessé. A semleges szemlélő álláspontjáról tekintve a történelmi tendenciák által megnyitott cselekvési lehetőségeknek nincs olyan ismérve, amelyről azok radikális, a fennálló renden túlmutató voltát leolvashatnánk. Ha azonban felvesszük a fennálló rendet meghaladni kívánó forradalmi szubjektum, a radikális politikai cselekvő álláspontját – azaz részt veszünk magában a radikális politikai cselekvésben –, úgy a cselekvési lehetőségek radikális volta is világossá válik számunkra. Egy ilyen álláspont lehetőségét veti fel Márkus György korai munkásságában, különösen a *Marxizmus és „antropológia”*-ban:

A jövő nincs készen adva valamiféle társadalmi determináció vagy teleológia eredményeként, nemcsak hogy nem jön létre, de fogalmilag sem ragadható meg másképpen, mint a *forradalmi gyakorlat* objektumaként [...]. Az emberi történelem egységét az ember önmagát létrehozó és megalkotó, szabad és univerzális tevékenységében, a munkában látni meg csak akkor lehetett, ha az emberi termelőtevékenységet magát már a »munka felszabadításának« kommunista perspektívájából, a proletariátus forradalmi harcának álláspontjáról tekintették.²³

Úgy vélem, Lukács számára hosszú ideig eldöntetlen marad, hogy melyik értelmezés a helyénvaló. Az erős értelmezés lehetővé teszi számára, hogy elutasítson a forradalmi mozgalommal szembeni minden olyan kritikát, amely valamely külső, etikai vagy utópikus ideállal való összehasonlításon alapul. A radikális forradalmi küzdelem célja és tartalma a forradalmi küzdelem alakulásával, a napi politikai kihívásokra adott válaszokkal maga is

²² Žižek 2008, 311; Žižek 2002, 259.

²³ Márkus 1971, 97–100.

alakul. Így fenntartható az a radikális realista állítás, amely szerint a cselekvés radikális volta a politikai valósággal való viszonyától, nem pedig valamely ideális-utópikus standardhoz való viszonyától függ: a kérdés az, hogy bármely konkrét politikai helyzetben az adott politikai döntés vagy cselekvés túlmutat-e vagy bennmarad a fennálló rend által kijelölt kereteken.

Lukács az erős értelmezés legszélsőségesebb következményeit alighanem 1934-es Hölderlin-tanulmányában vonja le, amelyben emellett érvel, hogy Hölderlinnel szemben – aki élete végéig kitartott a kora 19. század forradalmi radikalizmusa mellett – Hegel az, aki voltaképpen felismerte és megértette kora hívását, azt, hogy az uralkodó történelmi tendenciák kibontakozása az adott szituációban a porosz államrenddel való megbékélést teszi szükségessé.²⁴ Ha a cél az, hogy a történelmi létünknek értelmet adó történetfilozófiai folyamatok „öneszméletre, valóságra ébredésre” jussanak, úgy ezt bizonyos esetekben éppen a megbékélés, a látszólagos megalkuvás, a kompromisszum, a forradalmi külsőségek elhagyása szolgálja. A lényeg Hegel és Lukács számára egyaránt az, hogy mi vezet a fennálló rend meghaladásához, ezt pedig a társadalomtudós vagy a filozófus nem állapíthatja meg *a priori* módon, íróasztala mellől, csakis a történelmi folyamatban részt vevő, angazsált radikális politikai cselekvő képes erre.

Michael Löwy emellett érvel,²⁵ hogy Lukács Hölderlin-tanulmányának voltaképeni célja a sztálinizmussal való kiegyezés igazolása: annak megmutatása, hogy miként tekinthetünk továbbra is radikálisnak olyan politikai döntéseket, cselekvéseket, amelyek látszólag nem szolgálják a fennálló társadalmi rend (a globális kapitalizmus) meghaladását – hiszen elhagyják a világforgalom ambícióját –, sőt amelyek nyíltan szembe látszanak menni a radikális forradalom céljaival – hiszen a szabad egyének társulása, egy emancipált társadalom helyett egy mereven hierarchikus, tekintélyuralomra és terrorra épülő társadalmat hoznak létre. Elvégre az, hogy miben áll a radikális, a forradalmi, a fennálló rendet meghaladó politikai cselekvés, csupán a fennállóval való küzdelemben határozódik meg: ahogy a küzdelem alakul, úgy alakul az eszmény is, amelyet a küzdelem meg akar valósítani. Ha a szocializmusért folytatott küzdelem a „történetfilozófiai folyamat” egy adott pontján a sztálinizmus formáját öltötte, akkor el kell fogadnunk, hogy az adott történelmi szituációban *ez* számít radikális politikai cselekvésnek. Minden egyéb – így például erkölcsi elvek és politikai ideálok számonkérése a forradalmon – a realizmus feladása, utópizmus és moralizmus.

Lukács azonban később, különösen a második világháború után eltávolodik ettől az értelmezéstől. Emellett érvel, hogy a sztálinizmussal való kompromisszum az adott történelmi helyzetben a fasizmussal való küzdelem által létre hívott, pusztán pragmatikus szükségszerűség volt,²⁶ ám Sztálin összességében helytelenül mérte fel a történelmi helyzet követelményeit és a radikális politikai cselekvés irányát. Ez a gyenge olvasat irányába

²⁴ Lukács 1953.

²⁵ Löwy 1979.

²⁶ Lukács 1971b.

mutat: a radikális politikai cselekvés nem teremti meg – mintegy retroaktív módon – saját igazolásának feltételeit. Az, hogy mely cselekvési lehetőségek *valóban* radikálisok, olyasmí, ami az adott történelmi helyzetben tényszerűen adva van, jóllehet e tényekhez alkalmasint csupán a radikális politikai cselekvésben való részvétel ad hozzáférést. Felmerül azonban a kérdés, hogy amennyiben – a bűnös utópizmus és moralizmus terhe mellett – nem szabhatunk *a priori* korlátokat annak, hogy a radikális politikai cselekvés milyen formát ölthet, nem azonosíthatunk olyan határokat, amelyeket nem léphet át, akkor miként különíthetjük el egymástól a radikális politikai cselekvés *helyes* és *helytelen* értelmezéseit egy adott történelmi szituációban? Másként: honnan tudjuk, hogy mi számít helyénvaló – radikális – válasznak a korábban előre nem látott és nem látható történelmi fejleményekre, és mi számít a radikális politikai cselekvésről, a fennálló meghaladására irányuló törekvésekről való lemondásnak e fejlemények fényében? Honnan tudhatja az egyes politikai cselekvő, hogy még mindig a fennálló radikális átformálásának perspektívájából tekinti-e az adott történelmi szituációt, vagy már elhagyta ezt a perspektívát?

A kései Lukács

Lukács kései filozófiáját – mindenekelőtt *A társadalmi lét ontológiájáról* kötetét – sok szempontból válaszkiérletnek tekinthetjük e problémafelvetésre. Legvilágosabban az *Ontológia* szisztematikus fejezeteit tartalmazó második kötetben fejt ki a radikális politikai cselekvés kérdése szempontjából legrelevánsabb társadalomontológiai és történelemfilozófiai elképzeléseket. Kései nézeteit röviden így rekonstruálhatjuk: az ember lényegileg „válaszó lény”.²⁷ Matriális környezete minduntalan kihívásokkal, feleletre váró kérdésekkel szembesíti. E kihívások az állati lét szintjén egyértelmű megoldásokkal bírnak. Az ember emberré válásának kezdetét az a pont jelenti, amikor a matriális valóság által vele szemben támasztott kihívásokra csak úgy tud válaszolni, ha önmaga számára célokat tétélez, és e célok megvalósításához eszközöket talál: mikor már nem pusztán az útjába kerülő akadályokat kell kikerülnie, hanem válaszúthoz érkezik, és döntenie kell úticéljáról.

Ez a céltétélezés vagy teleológiai tétélezés: *munka*. A munkában az ember önmaga által – a matriális valóság kihívásaira válaszul – kijelölt célok megvalósítása érdekében egyrésztől átalakítja magát e matriális valóságot, másrésztől azonban a munka mindig másokkal együtt, egy emberi közösségben zajlik, így a céltétélezés egyúttal társadalmi viszonyok, jelentések, szellemi alakzatok kitermelését is jelenti. A munka így válik a társadalmi gyakorlat modelljévé: az ember belép a társadalmi lét szférájába.²⁸ Ugyanakkor az így létrejövő társadalmi viszonyok és a megváltozott matriális valóság

27 Lukács 1971d, 547.

28 Lukács 1976, 54.

szükségképpen újabb kihívásokkal szembesítik az embert, ezen újabb kihívások pedig újabb céltételezést, újabb munkát, újabb és összetettebb társadalmi viszonyok létrehozását teszik szükségessé. A társadalmi lét szférájában az emberrel szemben támasztott kihívások az e szférában cselekvő és azt formáló egyén és a vele szemben külső, idegen, sőt romboló hatalomként fellépő társadalmi lét közti antagonizmusként jelentkeznek: „a gazdasági fejlődés által spontánul kialakított és magasabb szintre emelt emberi képességek ellentétben állnak az emberi személyiség öntételezésével és öngazolásával, noha e személyiséget ugyanez a fejlődés alakítja ki, de persze úgy, hogy szakadatlanul akadályokat is állít az útjába”.²⁹

Ennek az ember és társadalom közti antagonisztikus viszonynak a felszámolása jelenti a társadalmi lét teljes kibontakozását, egyúttal az emberi társadalom előtörténetének végét, a voltaképpen történelem kezdetét:

az előtörténet, az ember emberréválásának, a nembeliség adekváttá váló kifejezésének története csak akkor érhet véget, ha a társadalmi lét két pólusa, az emberi egyéniség és a társadalom többé már nem egymásra spontánul antagonisztikus módon: ha a társadalom reprodukciója serkenti az ember emberi létét, ha az egyén a maga egyéni létében tudatosan a nem tagjaként valósítja meg magát. Ez a második nagy ugrás a társadalmi lét önkibontakozása során, a magában való nembeliségtől a magáért való nembeliségbe való ugrás az emberiség igazi történetének kezdete, amelyben a nembeliségen belüli -- megszüntethetetlen -- ellentmondásosság, az egyén és a társadalmi totalitás közti ellentmondás elveszti antagonisztikus jellegét.³⁰

Hogyan következik ebből a társadalomontológiából és történelemfilozófiából realista politikafilozófia? A társadalmi lét szféráját a materiális valóságnak az emberrel mint munkára, teleológiai tételezésre képes lényvel szembeni kihívása hozza létre. Bármiféle választ is adunk erre a kihívásra, a válaszadás aktusa csakis akkor lehet értelmes, ha azt úgy tekintjük, mint aminek legalábbis implicite célja ember és társadalom antagonisztikus viszonyának felszámolása. A kihívásra adott válasz, a teleológiai tételezés, a munka célja nem lehet újabb és újabb, az emberi személyiség öntételezését és öngazolását aláásó kihívások létrehozása, jóllehet az előtörténet során ez szükségképpen megtörténik. Mégis, a munka, a társadalmi gyakorlat mozgató elve egy olyan állapot elérése, amelyben az emberi erő kifejtés nem pusztán az emberi személyiséget szétromboló és az egyénnel szemben antagonisztikus társadalmi-materiális viszonyoknak való ellenállás – újabb romboló viszonyok kitermelése által –, hanem amelyben ez az erő kifejtés öncéllá válhat – vagyis a *szabadság birodalma*: „Marx úgy határozza meg a szabadság birodalmát, mint

29 Lukács 1976, 755–56.

30 Lukács 1976, 409.

olyan »emberi erő kifejtést, amely öncél« a maga számára, amely tehát az egyedi ember és a társadalom számára egyaránt elég tartalmas ahhoz, hogy öncélként ismerjék el.»³¹

Ez az elmélet – első ránézésre – képes megoldani a korai Lukács elméletének mindkét fent említett problémáját. Képes megmagyarázni, hogy *miért* válasszuk a radikális politikai cselekvést, és hogy mi a radikális cselekvés *mércéje*, és az miként ismerhető meg. Az első problémára a válasz az, hogy a radikális politikai cselekvés és a fennálló rend meghaladásának imperatívusza már a társadalmi lét fogalmában adva van. Ha helyesen értjük, miben áll a társadalmi gyakorlat, a teleológiai tételezés, a munka, akkor be kell látnunk, hogy minden társadalmi tevékenység impliciten az egyén és társadalom antagonisztikus viszonyának felszámolása, a szabadság birodalma felé mutat. Így egyfajta transzcendentális érvhez jutunk: a társadalmi lét szférájában való bármiféle tevőleges részvétel lehetőségfeltétele az előtörténet meghaladása melletti implicit elköteleződés. Így nem merül fel a kérdés, hogy miért affirmáljuk azt a radikális politikai cselekvést, amely egy adott pillanatban átvezet az előtörténetből a szabadság birodalmába, vagy legalább közelebb visz hozzá – már pusztán a társadalmi lét szférájában való részvétellel affirmáljuk ezeket a célokat. Másrészt az elmélet arra is választ ad, hogy pontosan miről ismerszik meg a radikális politikai cselekvés, jelesül, hogy előre lendít-e abban a – hosszú, ellentmondásokkal terhes, dialektikus – folyamatban, amelyben az előtörténet meghaladása megvalósul. Az erről szóló tudásunk természetesen sokszor bizonytalan és fallibilis – ahogy az emberi tudás általában –, sőt olykor talán nincs más lehetőségünk, mint remélni, hogy e folyamatban az előre haladás továbbra is lehetséges: „Az elidegenedés ellen a legerősebb fegyver, ami az ember rendelkezésére áll, az a saját élettartalmává vált meggyőződése (ami persze pusztán érzés vagy sejtés is lehet), hogy valóban létezik magáért való nembeliség.”³² Mégis, az elmélet legalábbis bizonyos támpontokkal szolgál azt illetően, hogy miben áll a politikai cselekvés számára radikálisnak lenni – azaz a fennálló rendnek a szabadság birodalma felé való gyökeres meghaladására irányulni –, mégpedig anélkül, hogy bármilyen, a konkrét társadalmi-materiális valósághoz képest külsődleges – például erkölcsi – elvekre hivatkoznánk.

Mégsem gondolom azonban, hogy a kései Lukács elmélete a radikális realizmus egy meggyőző formáját jelentené. Még ha el is fogadjuk Lukács elméletének komplex és szerteágazó társadalomontológiai előfeltevéseit, a fent említett problémák egy általánosabb szinten visszatérnek. Lukács e kései korszakában egyik igencsak kedvelt Marx-idézete az *Értéktöbblet-elméletekből* a következő:

Ha azt akarná valaki állítani, mint Ricardo szentimentális ellenfelei tették, hogy a termelés nem mint olyan a cél, akkor elfelejti, hogy termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi

31 Lukács 1971d, 561.

32 Lukács 1976, 625.

termelőerők kifejlődése, tehát az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél. Aki, mint Sismondi, az egyesek jólétét szembeállítja ezzel a céllal, az azt állítja, hogy az emberi nem fejlődését fel kell tartóztatni, hogy az egyesek jólétét biztosítsuk; hogy tehát pl. nem lenne szabad háborút viselni, amelyben egyesek mindenesetre odavesznek. [...] Hogy az emberi nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák, ezt nem értik meg.³³

Úgy tűnik azonban, hogy nagyon is lehetséges *megérteni*, hogy az emberi nem képességeinek kifejlődése, a szabadság birodalmának elérése az egyének feláldozásával történhet csak meg, és *egyúttal* azt mondani, hogy *ha ez az ára* az erőkifejtés öncéllá válásának, az emberi képességek kifejlesztésének, úgy ez a cél nem *érdemes* arra, hogy előmozdítsuk. Még ha annak a társadalmi gyakorlatnak, amelynek modelljét a munka jelenti, implicit végcélja az egyén és társadalom közti antagonizmus leküzdése és az emberi erőkifejtés öncéllá változtatása – jóllehet, az egyének feláldozása árán –, ez akkor sem jelenti, hogy okunk lenne e társadalmi gyakorlat igenlésére, afirmálására.

Meglehet, ebből a tényállásból sokkal inkább azt a tanulságot kell levonnunk, hogy az emberi együttlétezés más formáit kell megvalósítanunk, meg kell haladnunk a munkát mint olyat. A feladat talán nem annyira az, hogy előre hajtsuk a történelem lokomotívját az előtörténeten túl a szabadság birodalma felé, hanem az, hogy – belátva, hogy ez a történelem, „amelyben az egyéneket feláldozzák”, nem az emberi képességek kifejlődésének története, hanem „egyetlen katasztrófa”³⁴ – meghúzzuk a vészféket.³⁵ E két perspektíva között nem dönthetünk kizárólag a társadalmi lét szférájában inhe-rens normativitás alapján, hiszen a kérdés éppenséggel e normativitás érvényessége. A döntéshez a kiértékelés olyan elveire kell hivatkoznunk, amelynek érvénye *feltétlen*: az erkölcsi elveket tipikusan ilyenként gondoljuk el. Ezzel visszajutunk a moralizmushoz: a politika – beleértve a radikális politikai cselekvés kérdéseit is – továbbra is elsősorban erkölcsi kérdésként érthető meg.

Konklúzió

Lukács politikafilozófiájának egyik központi kérdése, hogy miként gondolható el a nem morális értelemben vett politikai normativitás: hogyan értelmezhetjük az állítást, hogy a radikális, forradalmi tett, a fennálló rendet gyökeresen átalakító politikai

33 Marx 1961, 100–01; Lukács 1971c, 707; Lukács 1976, 567.

34 Benjamin 1980, 966.

35 Benjamin 1991, 1232.

cselekvést végre kell hajtani akkor is, ha ezt erkölcsi törvény nem írja elő, sőt akkor is, ha az erkölcsi szempontból megengedhetetlen? Hogyan alapozható meg a radikális politikai cselekvés nem elvont – és alkalmasint pusztán a *status quo* értékeit tükröző, ideologikus – erkölcsi ideálokban vagy a valóságtól elszakadt utópiában, hanem a gazdasági, társadalmi, politikai realitásban magában? Ezek a kortárs radikális realizmus kérdései is. Bár e realiták látkörén gyakorta kívül esik, Lukács politikafilozófiája az e problémák megoldására tett egyik legmélyebb és legkidolgozottabb kísérlet. Amellett érveltem azonban, hogy e megoldási kísérlet végső soron kudarcot vall. Még ha fel is tudunk fejteni valamiféle, a társadalmi létet meghatározó történelemformáló erőiben inherens normativitást, mindig felvethetjük a kérdést: milyen alapon tart igényt e normativitás arra, hogy affirmáljuk azt, cselekvésünk elvévé tegyük? Marx és Schumpeter egyaránt úgy vélte: a kapitalizmus összeomlása elkerülhetetlen – egyikük ünnepelte e kilátást, a másik elborzadt tőle. Hogy mely politikai tendenciákat és törekvéseket ünnepeljük, és melyektől borzadjunk el, hogy melyek a politikai cselekvés azon formái, amelyeket el kell vetnünk, és melyek azok, amelyekre akár az életünket is érdemes feltenni – ezekre a kérdésekre a társadalmi-politikai helyzet, az uralkodó történelmi tendenciák legmélyebb, legösszetettebb és legélelátóbb elemzése sem ad választ. Itt erkölcsi problémával van dolgunk.

Bibliográfia

- Benjamin, Walter. 1980. „A történelem fogalmáról.” Ford. Bence György. In *Angelus Novus*, szerk. Radnóti Sándor, 961–73. Budapest: Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Buchanan, Allen. 2016. „Self-Determination, Revolution, and Intervention.” *Ethics* 126/2: 447–73. DOI: <https://doi.org/10.1086/683639>
- Estlund, David. 2017. „Methodological moralism in political philosophy.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20/3: 385–402. DOI: <https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293353>
- Estlund, David. 2020. *Utopophobia: On the Limits (If Any) of Political Philosophy*. Princeton NJ: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691197500>
- Finlay, Christopher J. 2015. *Terrorism and the Right to Resist: A Theory of Just Revolutionary War*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139644341>
- Galston, William A. 2010. „Realism in Political Theory.” *European Journal of Political Theory* 9/4: 385–411. DOI: <https://doi.org/10.1177/1474885110374001>
- Geuss, Raymond. 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Hörcher Ferenc. 2020. *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- Kis János. 2017a. *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2017b. „Lukács György dilemmája.” In *A politika mint erkölcsi probléma*, 394–446. Budapest: Kalligram.
- Locke, John. 1986. *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat.
- Lukács György. 1953. „Hölderlins Hyperion.” In *Goethe und seine Zeit*, 148–67. Berlin: Aufbau Verlag.
- Lukács György. 1970. „Lenin: tanulmány gondolatainak összefüggéséről.” In *Lenin*, szerk. Vajda Mihály, 12–159. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971a. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971b. „Utam Marxhoz. Utóirat, 1957.” In *Utam Marxhoz II.*, szerk. Márkus György, 301–14. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971c. „Marxista fejlődésem: 1918–1930.” In *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály, 695–735. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971d. „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai.” In *Utam Marxhoz II.*, szerk. Márkus György, 541–64. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról II.: szisztematikus fejezetek*. Ford. Eörsi István. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1987. „Taktika és etika.” In *Forradalomban: Cikkék, tanulmányok 1918–1919*, szerk. Mesterházi Miklós, 124–32. Budapest: Magvető.
- Márkus György. 1971. *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Marx, Karl. 1961. *Értéktöbblet-elméletek II*. Budapest: Kossuth.
- Mihchael Löwy. 1979. *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. Ford. Patrick Camiller. New Left Books.
- Mills, Charles. 2005. „»Ideal Theory« as Ideology.” *Hypathia* 20/3: 165–84. DOI: <https://doi.org/10.1353/hyp.2005.0107>
- Prinz, Janosch – Enzo Rossi. 2017. „Political Realism as Ideology Critique.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20/3: 348–65. DOI: <https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908>
- Raekstad, Paul. 2018. „Realism, Utopianism, and Radical Values.” *European Journal of Philosophy* 26: 145–68. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12193>
- Rossi, Enzo. 2019. „Being Realistic and Demanding the Impossible.” *Constellations* 26/4: 638–52. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446>
- Rossi, Enzo – Matt Sleat. 2014. „Realism in Normative Political Theory.” *Philosophy Compass* 9/10: 689–701. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>
- Stahl, Titus. 2022. „What (if anything) is ideological about ideal theory?” *European Journal of Political Theory*. DOI: <https://doi.org/10.1177/14748851221107198>

- Takács Ádám. 2005. „A totálissá vált gondolat. Megvalósítás, magatartás és a morál problémája Lukácsnál.” In *A magyar filozófia és a totalitarizmus*, szerk. Valastyán Tamás, 152–65. Debrecen: Vulgo Alapítvány.
- Tütő László. 2010. „Liberalizmus és demokrácia ellentéte Lukács György társadalomfilozófiájában.” In *Lukács György és a szocialista alternatíva*, szerk. Krausz Tamás, 15–68. Budapest: L'Harmattan.
- Williams, Bernard. 2005. „Realism and Moralism in Political Theory.” In *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, 1–17. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj 2002. „Afterword: Lenin's Choice.” In *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*, 167–313. London – New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2008. *In Defense of Lost Causes*. London – New York: Verso.

A Párt és a Munka. Szempontok Lukács György filozófiájának szisztematikus-történeti kutatásához

Forczek Ákos 

PhD. egyetemi tanársegéd (ELTE BTK),

forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.7>

Vizsgálódásom fókuszában a *Történelem és osztálytudat* „pártmetafizikája” áll. A „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez” című kötetzáró írást szoros értelemben vett *filozófiai* szöveggént olvasom – ami nem triviális kijelentés, hiszen az esszé jellemzően nem tekintik többnek, mint a Kommunista Internacionálé pártszervezeti téziseihez fűzött kommentárnak. Előbb megvilágítom azokat az egymástól távol eső tradíciókat (egyfelől a lenini pártelméletet, másfelől az intézményesült szabadság hegeli koncepcióját), amelyekből Lukács építkezik, majd megmutatom, hogy e hagyományelemeket miképpen alakítja tovább a filozófus, és hogyan illeszti egymásba őket. Végül tisztázom e konstrukciónak a lukácsi rendszergondolkodásban betöltött funkcióját, és megrajzolom a kései munkásság felé vezető irányvonalakat is: rámutatok, hogyan lép az *Ontológiában* egyfajta „munkametafizika” a „pártmetafizika” helyébe.

Kulcsszavak: Lukács György, Lenin, Hegel, pártmetafizika, munkametafizika

Party and Labour. Aspects of a Systematic Historical Research of György Lukács' Philosophy

In my paper, I focus on the “metaphysics of the Party” in *History and Class Consciousness*. I read its closing essay, “Towards a Methodology of the Problem of Organisation”, as a *philosophical* text in the strict sense of the word – which is not an empty statement, since the essay is typically regarded as no more than a commentary on the organisational theses of the Communist International. First, I shed light on the distant traditions (Lenin’s party theory on the one hand, and the Hegelian concept of institutionalized freedom on the other) that Lukács draws on; then I show how these elements are further developed by the philosopher and how he interweaves them. Finally, I clarify the function of this construction in Lukács’ systemic thinking and trace the path leading towards his late work: I show how a certain “metaphysics of labour” replaces “metaphysics of the Party” in *Ontology*.

Keywords: Georg Lukács, Lenin, Hegel, metaphysics of the Party, metaphysics of labour

Az alábbi vizsgálódás fókuszában a *Történelem és osztálytudat* „pártmetafizikája” áll. Mindenekelőtt az a célom, hogy megvilágítsam a kötetzáró esszében, a „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez” („Methodisches zur Organisationsfrage”) című írásban egybeillesztett hagyományelemek konstellációját.

Az értekezés – éppen a dermesztő „pártmetafizika” miatt (amely máskülönben talányos, magyarázatra szoruló kifejezés) – csekély figyelemben részesült, a sajátosan filozófiai figyelem hiányáról nem is beszélve. Holott megítélésem szerint kulcsfontosságú írás, és pedig nemcsak azért, mert úgyszólván laboratóriumi körülmények között tanulmányozhatjuk általa két – Lukács számára mértékadó – hagyomány invenciózus egymásba szövését és továbbalakítását (ennyiben a traktátus izgalmas belépési pont lehet a *Történelem és osztálytudat* szövegvilágába), hanem azért is, mert a pártmetafizika funkcióját, a lukácsi rendszergondolkodásban meghatározott „helyi értékét” tisztázva a kései munkásság felé vezető irányvonalakat is élesebben láthatjuk.

Ami az egymásba szőtt tradíciókat illeti, természetesen könnyen azonosíthatjuk őket: a hegeli és a lenini „nyelvhasználat” egyaránt szembeötlő. Ezzel azonban még semmit sem mondtunk. Nem világos ugyanis, hogy mi köze e két nyelvnek egymáshoz, és hogy létrejöhet-e bármi is a találkozásukból, ami filozófiai szempontból releváns. Hiszen az is fölmerülhetne, hogy a „Módszertani megjegyzések” nem több, mint a Kommunista Internacionálé pártszervezeti katekizmusához írott alkalmi jellegű kommentár, amelynek agitatív-propagandisztikus „magváról” minden további nélkül lefejthető a hegeli „burok”. Ha így van, akkor az esszé nyilvánvalóan nem filozófiai szöveg, és tapodtat sem visz előre a tanulmányom alcímében megjelölt kutatási programban. (De persze akkor megfoghatatlan marad az is, mit művel itt egyáltalán Lukács: hogyan képzelhette, hogy a hegeli „beszédmód” a propaganda javára válhat?)

Ha viszont a hegeli örökség konstitutív szerepet játszik a lukácsi pártmetafizikában, akkor bármilyen triviálisan hangozzék, mégis nyomatékosítani kell: filozófiai szöveggel van dolgunk, amelyhez filozófiatörténeti érdeklődéssel is közeledhetünk. Azaz saját jogán elemezhetünk egy *filozófiai* konstrukciót, amelynek agitatív-propagandisztikus intencióját akár zárójelbe is tehetjük – vagy ami tanulságosabb: fontolóra vehetjük, hogy egyáltalán megfelel-e a mozgalmi intenció a filozófiai vízióknak.

E dilemmára nem kaphatunk választ, amíg nem alkotunk képet az említett hagyományelemekről. A következőkben tehát előbb Lenin, majd Hegel „tanításairól” lesz szó; azután Lukács „pártmetafizikájára” összpontosítok, végül pedig fölvezolom, hogyan és mennyiben veszi át a „Munka” a „Párt” szerepét az időskori *Ontológiában*.

1.

Az életmű monolit egységének téziséét feladó, filológiai igényességre törekvő Lenin-kutatás számára régóta nem újdonság, hogy a bolsevizmus pártelméleti alapidokumentumának tartott *Mi a teendő?* nem a bolsevizmus pártelméleti alapidokumentuma, és

hogy egyáltalán félvezető „a” lenni pártelméletről beszélni.¹ Itt nincs szükség arra, hogy a koncepció formálódásának (illetve a javaslatok állandó revíziójának és az újabb indíttványok kidolgozásának) történetét részletesebben ismertessem. Csupán azokat a toposzokat fogom kiemelni, amelyek a *Történelem és osztálytudat* záró tanulmányában is előkerülnek. Még futólag sem érinthetem az orosz szociáldemokrácián belüli „szervezetfejlesztési” viták átfogóbb doktrinális összefüggéseit. Pusztán csak leszögezhetem, hogy a szakadás(ok)hoz vezető évtizedes polémia önmagában is megvilágító volt Lukács számára: azt a hegelianus tételt „illusztrálta”,² miszerint „[m]inden »elméleti« irányzatnak vagy véleménykülönbségnek azonnal szervezeti kérdésekbe kell átcsapnia”.³

Még egy előzetes megjegyzést teszek. A pártszervezeti diskurzus fő csomópontjainak mégoly felületes bemutatása is elegendő ahhoz, hogy kitűnjön: igazolhatatlanok azok a narratívák, amelyek közvetlen kapcsolatot létesítenek a *Mi a teendő?* „erfurtianus” víziója, illetve a sztálini *Rövid tanfolyam* eredetmítoszában megörökített „új típusú párt” működési „elvei” között.⁴ Ebből azonban *nem* vonhatunk le apologetikus következtetéseket, és *nincsenek* is ilyen szándékaim. A Lenin brosúráiban propagált és többé-kevésbé megvalósított struktúrák értékeléséhez (például) arra a kérdésre kellene felelni (ha egyáltalán lehet), hogy valamely megoldás „ott és akkor” – a szociáldemokráciát illegálisba kényszerítő cári önkényuralom konkrét viszonyai közt – *feltétele* volt-e az emancipatorikus erők gyarapodásának, vagy a frakcióharcokban elvetett egyéb mozgalomépítési modellek reális alternatívát képeztek, sőt akár nagyobb sikerrel is

1 Ez legkésőbb a 2000-es évek óta köztudomásúnak mondható a „nyugati” leninológiai irodalomban is: lásd mindenekelőtt Hal Draper posztumusz tanulmányát (Draper 1999), valamint Lars T. Lih írásait (Lih 2007, Lih 2008). De fő téziseik nem újak (és persze a részleteket illetően vitathatók: Ingerflom 2009). Már a '70-es évekből származó elemzésekben is olvashatunk arról, hogy a *Mi a teendő?*-ben vázolt szervezeti struktúra „nem absztrakt szervezeteépítési elv”, hanem „a konkrét helyzet konkrét elemzésén” alapuló koncepció, amely utóbb „az osztályharcok fejlődésének megfelelően változik”, s amely leginkább a német szociáldemokrácia és Kautsky hatását mutatja: lásd Andreas Arndt először '77-ben megjelent Lenin-monográfiáját (az idézetet lásd Arndt 1982, 100); vagy Rudi Dutschke „Lenin talpra állítását” szorgalmazó kötetét, amelyben Lenin a kautskyanus elmélet és a forradalmi gyakorlat szervesen egységét testesíti meg (Dutschke 1974, 100). Lásd még Krausz Tamás könyvének vonatkozó alfejezetét (Krausz 2008, 135–55).

2 Mindenekelőtt *A szellem fenomenológiájának* soraira gondoljunk (SzF 296): „Egy párt csak azáltal bizonyul győzelmesnek, hogy két pártra esik szét; mert ebben megmutatja, hogy az elvet, amely ellen harcolt, önmagában hordja, s ezzel megszüntette azt az egyoldalúságot, amelyben azelőtt fellépett.” (A fordítást módosítottam.)

3 TO 608. Persze a polémia legfeljebb *illusztrálhatja*, de nem bizonyíthatja a tézist – a szakadás(ok)hoz természetesen nem csupán elméleti okok vezettek (Krausz 2008, 155).

4 Az „erfurtianus” jelzővel a német szociáldemokrácia 1891-es erfurti programjára (Kautsky 1982) utalok. Lih monográfiájának központi tétele szerint Lenin „legalább 1917-ig” „teljesen elkötelezett erfurtianus” (Lih 2008, 114). Ez ebben a formában bizonyára nem állja meg a helyét (lásd Ingerflom 2009; Harman 2010), de a 19. és 20. század fordulóján tevékenykedő politikust azérről joggal nevezhetjük erfurtianusnak. Az „új típusú párt” Sztálin saját frázisa, amint ez a *Rövid tanfolyam* kritikai kiadásából is kiderül: Brandenberger – Zelenov 2019, 287.

kecsegtettek volna (és persze azt is definiálnunk kellene, mi a siker).⁵ Ám ilyen kérdésekkel nem foglalkozom, így a megoldásokat sem értékelhetem.

A *Mi a teendő?* kétségkívül fontos állomás azon az úton, amelyen Plehanov tanítványa – aki az 1890-es évek közepén még a történelem mechanikus fejlődéstörvényei alapján magyarázta az osztályharcot⁶ – „fölfedezte” magának a forradalmi tudat elméleti problémáját. A felfedezést *egyfelől* Lenin századvégi szociológiai-gazdaságtudományi vizsgálódásai segítették elő, amelyek a kapitalizmus oroszországi térhódításának civilizatorikus oldalára is fényt derítettek: tudniillik arra, hogy az „ázsiai” viszonyokat fölszámoló tőkés gazdálkodás széles tömegeket emel a „szolgai önállótlanágból” a „szabad önállótlanág” valamivel elviselhetőbb állapotába,⁷ így korántsem evidens, hogy érdemi visszhangja lehet a kapitalizmuson *túlmutató* radikális forradalom szocialista követelésének.⁸

Másfelől a fordulat Bernstein „hérosztratoszi” munkásságának⁹ – a parttalanná duzzadó revizionizmusvita lenini recepciójának – köszönhető. Mivel a *Mi a teendő?* intézményesített hatástörténetében bizonyos szöveghelyek teljesen kioldódtak a kontextusukból, talán nem fölösleges emlékeztetni arra, hogy a brosúra irányadó tézise Kautskytól származik. Az osztrák szociáldemokraták hainfeldi programjának „revizionista” módosításától óvó cikkében Kautsky hangoztatta először, hogy a munkásmozgalom képtelen arra, hogy saját erejéből „modern szocialista tudatra” ébredjen (tudniillik ez „csak mély tudományos belátás alapján keletkezhetik”): következésképpen a „szocialista ideológiát” csupán „a tudomány hordozója”, a „polgári értelmiség” (*bürgerliche Intelligenz*) viheti be „kívülről” a proletariátus osztályharcába.¹⁰

Mármost traktátusában Lenin hosszan és látszólag helyeslően idézi Kautskyt. Ám egy lábjegyzetben pontosítja (helyreigazítja) érvelését, és e műfogással kibillentti a „polgári értelmiséget” centrális szerepéből. A gondolatmenethez ugyanis az alábbiakat fűzi hozzá:

Ez persze nem jelenti azt, hogy a munkások nem vesznek részt az ideológia kidolgozásában. De nem munkásokként vesznek részt benne, hanem a szocializmus teoretikusaiként, mint Proudhonok és Weitlingek, más szóval: csak akkor és csak annyiban, amennyiben kisebb-nagyobb mértékben sikerül elsajátítaniuk és előbbre vinniök koruk ismereteit. [...]

5 Monográfiájában Hans Poerschke például választ ígér ezekre a kérdésekre (Poerschke 2020, 25), ígéretét azonban nem váltja be (és az a gyanúm, hogy be sem váltható).

6 E tekintetben igen figyelemre méltó a Népbarátok-brosúra dialektikus – helyesebben inkább csak áldialektikus – fejtegetése a szabadság és szükségszerűség viszonyáról (LÖM 1, 145–76).

7 LÖM 3, 183. *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* című monumentális mű aprólékos vizsgálódásai minden termelési ágazat esetében arra világítanak rá, hogy „a kizsákmányolás kapitalizmus előtti formái [...] összehasonlíthatatlanul nagyobb súllyal nehezednek a termelőre”. (LÖM 3, 195)

8 A „szocialista”, „szociáldemokrata”, „kommunista” jelzők ebben az időben még szinonimák, én is így használok őket.

9 LÖM 6, 16.

10 Kautsky 1901, 79–80.

[M]aguk a munkások mindent elolvasnak, még azt is el akarják olvasni, amit az értelmiség számára írnak, és csak egyes (rossz) intellektuelek gondolják, hogy „a munkásoknak” elég, ha a gyári állapotokról beszélnek nekik, és rég ismert dolgokon kérődznek.¹¹

E korrekció nyomán elmozdulnak az értelmezési keretek, és a Kautskytól kölcsönzött „von außen” – újabb műfogások után – végül egészen más jelentést nyer: „A politikai osztályöntudatot a munkás csak kívülről, vagyis csak olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók viszonya körén” – állítja Lenin néhány fejezettel később.¹² Ez a „kívülről” azonban már egyszerismind „belülről”, hiszen elképzelése szerint nem az orosz „polgári értelmiség” (emigráns) bölcselei állnak „a gazdasági harc körén kívül”, hanem a párt „tehetséggondozó” műhelyeiben hivatásos forradalmárokká érlelődő proletárok, „a munkástömegekből kiemelkedő Bebelek és Auerek”.¹³ Ezzel Lenin a kívül/belül kategóriapár merev ellentétét – „az üres formák hamis különbségét”¹⁴ – akaratlanul is Hegel szellemében helyesbíti¹⁵ (persze egy kortesbeszéd színvonalán), azaz „lényegi egységükben” mutatja föl őket: a külső belsővé és a belső külsővé válásának folyamataként.¹⁶ Mint látni fogjuk, Kautsky tézisének e máskülönben elvont és valamelyest fellengzős újraértelmezése, amely utat nyit a „külső” és a „belső” viszonyának dialektikus konkretizálása felé, kulcsfontosságú lesz a *Történelem és osztálytudat* pártmetafizikájában is.

Lenin 1902 és 1904 között – a *Mi a teendő?* nyomán kibontakozó diszkusszióban – többször is finomította (aktualizálta) pártelméleti koncepcióját,¹⁷ az alapelvek azonban nem változtak (a különbségekre pedig itt nem kell kitérni): a párt eszmei és konspiratív-gyakorlati vezetésének lehető legteljesebb centralizációját, valamint a párt előtti felelősség lehető legteljesebb decentralizációját követelte.¹⁸ A konspiratív tevékeny-

11 LÖM 6, 36–37.

12 LÖM 6, 73. A „kívülről” tanítását értelmező Lukács általában erre a szöveg helyre hivatkozik, nem a Kautsky-parafrázisokra, lásd például TO 708; TLO II/507, 751; Proleg 67–68, 269. De Kautsky tiszán auklérista „von außen”-jére is akad példa, így a Hvosztizmus-esszében (Lukács 1996, 490–91) vagy a Pinkus-féle beszélgetéskötetben: *Gespräche* 69.

13 Parafrázis a LÖM 6, 122. alapján.

14 Hegel-parafrázis: Kis Logika 228, 230 (140. §).

15 Annyiban „akaratlanul”, amennyiben Lenin 1914–15-ös Hegel-tanulmányai előtt nincs semmilyen érdemi kapcsolatban Hegellel (amint az a Népbáratok-brosúra Hegel-karikatúrájából is nyilvánvaló lehet).

16 Olyan folyamatként, amelyben az, ami közvetlenségében még más, mint ami lehetősége szerint (tudniillik még „spontán”, nem „tudatos”), önmaga számára is azzá lesz, ami magában valóan (hiszen „a »spontán elem« lényegében nem más, mint a tudatosság *kezdeti formája*” – LÖM 6, 27). Lásd még Hegel alábbi megfogalmazásával is: „[Amit az értelem álláspontjáról] *irracionalisnak* [neveznek], az az észszerűnek kezdete és nyoma” (Kis Logika 319 [231. §] – kiemelések az eredetiben.)

17 Itt csak a legfontosabb szövegcsoporthoz támaszkodom: a „Levél egy elvtársához szervezeti feladatainkról” (LÖM 7, 1–30) című cikkre; az OSzDMP II. kongresszusán elhangzott beszédekre (LÖM 7, 258; 272–80); az *Egy lépés előre, két lépés hátra* című brosúrára (LÖM 8, 181–398) és a Rosa Luxemburggal folytatott polémiaira (LÖM 9, 36–47).

18 LÖM 7, 19.

ségek központosításával, a hatalomkoncentrációval szembeni ellenvetéseket – például Rosa Luxemburg és az akkoriban Parvus hatása alatt álló Trockij elhíresült kritikáit (vagy Martov bírálatait)¹⁹ – *post festum*, a párttörténeti fejlemények fényében találónak vélhetjük. Azonban érdemes hangsúlyozni, hogy az OSzDMP II. kongresszusáig elszigetelt sejtek „alaktalan konglomerátumaként” jellemezhető orosz szociáldemokrácia²⁰ – a menetrendszerű letartóztatásoktól széthulló „körösdí” rossz tapasztalataiból okulva – *egyöntetűen* szorgalmazta a „bizottságokat” erélyesen koordináló összorosországi párt létrehozását,²¹ „csupán” a centralizáció intézményi struktúráját illetően voltak nézeteltérések. Valamennyien a „nincs ember – és rengeteg az ember”²² problémájára keresték a megoldást. Köztudomású, hogy Lenin válaszajaslata ellenfelei szerint „ultracentralista” (és „blanquista”, „szubjektivista”, „diktatórikus” stb.);²³ olyan koncepció, amelyben elemi bizalmatlanságról árulkodik még „a felelősség decentralizációjának” hívószava is („minden párttag felelős a pártért, és a *párt felelős minden tagjáért*”).²⁴ De tegyük hozzá, hogy a fenti követelésekben semmi sincs, ami sajátosan „lenini” – sőt semmi, ami specifikusan „politikai” – volna. Hasonló „üzemi” atmoszférát teremtő irányelvek vezérlik egyáltalában az intenzív munkamegosztáson alapuló célracionális komplexumok zömét – amire éppen Trockij mutatott rá 1904-es briliáns antileninista pamfletjében.²⁵

Ez az „üzemszervezet” – a párt – persze a „föld alatt” működik: ebből adódnak megkülönböztető vonásai. Amint Lenin összegezte:

felhasználunk *mindenkit és mindent*, munkát adunk mindenkinek, de ugyanakkor megtartjuk az egész mozgalom *vezetését*, mégpedig természetesen nem hatalmunknál, hanem tekintélyünknel, energiánknál, nagyobb tapasztalatainknál, sokoldalúságunknál, tehetségünknel fogva. Ez a megjegyzés arra a [...] szokásos ellenvetésre vonatkozik, hogy a szigorú központosítás [...] könnyen végzetes lehet az ügyre, ha a központban *véletlenül* akad egy óriási hatalommal felruházott alkalmatlan személy. Az ilyesmi persze lehetséges, de ennek ellenszere nem lehet a választás elve [...], mert ez az önkényuralom viszonyai között a forradalmi munkában [...] megengedhetetlen [...]. Ennek [...] ellenszeréül csak az elvtársi befolyásolás rendszabályai szolgálhatnak; a legkülönbébb alcsoportok határozatai, továbbá az, hogy a Központi Laphoz és a Központi Bizottsághoz fordulhatnak, és végül (a legrosszabb esetben) a teljesen alkalmatlan hatalom *megdőntése*.²⁶

19 Luxemburg 1970, 422–46; Trotzki 1970; Martov 2015, 372–482.

20 LÖM 9, 41. Lásd az orosz szociáldemokrata „körösdít” hét területi egységen nyomon követő David Lane monográfiáját: Lane 1968.

21 Krausz 2008, 147; Poerschke 2020, 35.

22 LÖM 6, 118.

23 Luxemburg 1970, 425, 429, 443; Trotzki 1970, 68, 73.

24 LÖM 7, 275.

25 Trockij 1970, 76–77.

26 LÖM 7, 13–14.

Itt nem kell bizonygatnunk, hogy „az orosz Kautsky” alábecsülte az autoriter intézmények önfenntartó mechanizmusában és belső dinamikájukban rejlő veszélyeket,²⁷ hiszen most más a feladatunk: tudniillik a Lukácsot inspiráló „szervezetfejlesztési” elvek megvilágítása – és már csak néhány megjegyzéssel kell kiegészítenünk az elmondottakat.

Az 1905-ös forradalom idején – a gyülekezési, egyesülési és sajtószabadság deklarálása után – kiszélesedett a szociáldemokraták mozgásteret is. Lenin a változó körülmények között (jellegzetesen felemás módon) a pártélet demokratizálása mellett érvelt: egyfelől ugyan továbbra is ragaszkodott a párt földalatti-konspiratív apparátusához (hiszen „a döntő harc még előttünk áll”), másfelől azonban olyan legális és féllegális testületek alapítását sürgette, amelyekben a funkcionáriusok választás útján kerülnek pozícióikba.²⁸

Amikor pedig a *12 év* című kötetben (1907) újra megjelent a *Mi a teendő?*, Lenin már pusztán párttörténeti jelentőséget tulajdonított időszertlenné vált koncepciójának. A brosúra – amelyet utóbb a „bolsevizmus alapdokumentumaként” kanonizáltak – a könyv előszava szerint eljátszotta szerepét. „A hivatásos forradalmár – írta Lenin – megtette a magáét az orosz proletár szocializmus történetében [...], és a munkáspárt demokratikus szervezetére való áttérés, [...] nyomban azután, hogy létrejöttek a legális működés feltételei, [...] lényegében már visszavonhatatlan szakítás volt azzal, ami a régi körösdiben elavult.”²⁹

E rövid vázlatból is kiderülhet, hogy nincs a társadalmi *hic et nunc*tól független lenini pártelmélet. Nem meglepő tehát, hogy a szervezeti elvek az októberi forradalom³⁰ után is módosultak, tudniillik ismét erőre kapott az „ultracentralista” pártépítési hagyomány. Az új jelszó – a világforradalom „politikai gyakorlóiskolájaként”³¹ megálmodott Kommunista Internacionálé kongresszusi irataiban kodifikált „demokratikus centralizmus”, azaz a „katonai fegyelemmel határos vasfegyelem” jelszava³² – szintén visszaköszön majd a *Történelem és osztálytudat*ban, amiképpen a proletariátus útmutatásával zajló rendszeres „párttisztítás” követelménye is. Persze ami az utóbbit illeti, ez már merőben új aggodalomról tanúskodik: arról a felismerésről, hogy a szovjet államgépezet elszakadóban van a munkásosztálytól. Egyszersmind pedig jól mutatja azt is, hogy Leninnek már nincsenek megfelelő fogalmi eszközei az érdemi elemzéshez.³³ A világforradalom „parúziájának” késlekedésével olyan helyzet állt elő, amelyben

27 Scherstjanoi 1994, 59, 64. Az „orosz Kautsky” (tudniillik Lenin) Rudi Dutschke szófordulata: Dutschke 1974, 100.

28 LÖM 12, 78–79.

29 LÖM 16, 95.

30 A „forradalom” – nem pedig a „puccs” – kifejezést használom; mint ahogy „pártszervezésről” és nem „bandaképződésről” beszéltek. Az utóbbi kifejezésekkel operáló narratívák példájaként lásd Reemtsma 2017, 410–40.

31 Firsow 1994, 255.

32 LÖM 41, 199.

33 Rakovski 1983, 167–70.

„a szubjektív tényező nagy teoretikusa”³⁴ bevallottan tanácstalan volt: a kommunista pártok szervezeti felépítéséről szóló tézisekkel „nagy hibát követtünk el – mondta a Komintern 4. kongresszusán –, mert magunk vágtuk el a további siker útját [...]. [N]em értettük meg azt, hogyan kell átadni a külföldieknek a mi orosz tapasztalatainkat. Mindaz, amit a határozat mond, holt betű maradt.”³⁵

Ez természetesen egyet jelent azzal a belátással, hogy a forradalmi hullám („átmenetileg”) elült. Márpedig azt Sztálin előtt senki sem vonta kétségbe, hogyha e hullám elült, akkor „forradalmunk egyetlen perspektívája: [...] saját ellentmondásaiban tengődni és szárán elrothadni”.³⁶

2.

Az alábbiakban világossá kell válnia, hogy Lukács pártelmélete a „tapasztalatátadás” lenini problémájának azonosságfilozófiai „megoldása”. Előbb azonban el kell időznünk a hegeli állammetafizika alapvető gondolatalkazatainál. Persze magyarázatra szorul, hogy miért éppen az állam hegeli logikájával foglalkozom. Előzetes válaszként itt elegendő leszögezni, hogy nem a hegeli monarchia sémájára, nem azokra a többé-kevésbé konkrét irányítási rendszerekre fogok összpontosítani, amelyek a *Jogfilozófia* (korántsem apologetikus) víziója szerint észszerűen (vagyis az észszerű institúciókat gyarapítva) szabályozzák a társadalmi reprodukciót, hanem az emberi tevékenységek objektíválódásának folyamatára, az általában vett társadalmi formateremtésről alkotott modellre koncentrálok majd: arra, amit Hegel intézménymetafizikájának nevezhetnénk. Ez a modell – és magától értődően nem a hegeli állam szervezeti struktúrája – az, ami hatást gyakorolt a lukácsi pártkoncepcióra.³⁷

Két rövid szemelvényt idézek a *Jogfilozófiából*:

Az igaz akarat abban áll, hogy az, amit akar, [más szóval] a tartalma azonos legyen vele, azaz hogy a szabadság a szabadságot akarja.

A szabad szellem abszolút rendeltetése [...], hogy szabadsága tárgy legyen számára – [azaz] objektív legyen, abban az értelemben is, hogy a szabadság magának a szellemnek észszerű rendszere, valamint abban az értelemben is, hogy e rendszer közvetlen valóság – hogy eszmeként önmaga számára [*für sich*] az legyen, ami az akarat magában valóan

34 TLO II/508.

35 LÖM 45, 293.

36 Ezek Sztálin szavai (SzM 6, 406), aki a „permanens reménytelenség” (416) e „trockistának” mondott álláspontjával szemben ismeretes módon a „szocializmus egy országban” téziséét képviseli, amelyet kifacsart Lenin-idézetekkel támaszt alá.

37 A hegeli szövegvilág elemeiből egyébként rekonstruálható akár egy szoros értelemben vett pártelmélet is (lásd Erbenraut 2015), ez azonban számomra itt kevésbé érdekes.

[*an sich*]: az akarat eszméjének absztrakt fogalma egyáltalában véve *a szabad akarat*, amely a szabad akaratot akarja.³⁸

Mit jelent ez? Ahhoz, hogy választ kapjunk, ismernünk kell az emberi cselekvés hegeli „modelljét”, a következőkben tehát felvázolom ennek alapvonalait. A már többször használt „modell” szóhoz azonban egy megjegyzést kell fűznöm. A vizsgálódás ugyanis félrevezető lehet, ha csupán egy „modellel”, azaz olyasféle fogalmi keretrendszerrel szolgál, amelyet külsőleges viszony fűz az általa strukturált tartalomhoz. Ezért érdemes hangsúlyozni, hogy a „forma” és a „tartalom” viszonya itt semmiképpen sem külsőleges. Éppen csak utalhatok arra, hogy az emberi cselekvésnek – társadalmi meghatározottságából adódóan – mindig sajátos, a konkrét társadalmi valóságra jellemző szerkezete van. Minden „cselekvésméletről” elmondható, hogy az élet újratemelésére irányuló tevékenységek történelmileg konkrét társadalmi összefüggéséből, a társadalmi munkamegosztás ott és akkor „természetes” rendjéből nő ki. Azaz értelemszerűen a hegeli „modell” sem szabadon lebegő lehetőség: fogalmi apparátusa az egyéni-partikuláris törekvések spontán-társadalmi szintézisét, vagyis az emberi cselekvés, a széles értelemben vett munka társadalmi jellegének specifikusan kapitalista formáját (formameghatározásait, kategóriáit) tükrözi. Miközben tehát az említett „alpvonalakat” ábrázolom, észben kell tartanunk, hogy a „fogalmi keretrendszer” semmiképpen sem „kívülről” érkezik – „létebe nyúló gyökereit” azonban (a fenti utaláson túlmenően) itt nem tanulmányozhatom.

Az emberi cselekvés a hegeli „modell” szerint tehát a következőképpen írható le. A céltételezéseink kiindulópontját, a cselekvés szubjektív pólusát alkotó fogalmi mozzanat, vagyis a „szubjektív fogalom” magában a tevékenységben, az erő*kifejtés*ben külsővé válik: létrehozza szemben-álló (*gegenständlich*), objektív pólusát – produktumát, a tárgyat –, vagyis az „objektív fogalmat”. Az objektív fogalom *nem más*, mint a szubjektív fogalom, hiszen a céltételezés szubjektív mozzanata, szubjektív akaratunk az, ami megvalósul, objektíválódik; és *mégis más*, ugyanebből az okból: mert szubjektív akaratunk *megvalósul, objektíválódik*. A két pólus azonos és nem azonos; ám számunkra, amennyiben a képességeink, szükségleteink objektívációjának tudjuk tárgyunkat (tárgytudatunk tehát öntudat), e pólusok az azonosság és a nem-azonosság azonosságának viszonyába lépnek. Különbségük csak a magát önmagától megkülönböztető azonosság; azonosságuk csak a különbség önmagától való különbsége.

Ha mármost tárgyunk nem más, mint a munkában és munkával közvetített szubjektív akarat, akkor utóbbi csupán magát közvetíti önmagával a tárgyban: benne önmagunkkal kapcsolódunk össze. Vagyis a közvetített közvetlenség e mozgása a Más(ik)ban vissza- és továbbvezet önmagunkhoz: abban tehát, ami szemben áll, nem áll szemben semmi *más*; éppen az szünteti meg a korlátokat, ami korlátoz, azaz a végesben nyílik meg a végte-

38 JF 53 (21. §), JF 57 (27. §). A fordítást mindkét esetben módosítottam.

len. Ez a végtelen pedig – tudniillik a „véges” és a „végtelen” merev ellentét feloldó „jó végtelen” – az igazi szabadság.

Nem véletlenül fogalmaztam többes szám első személyben. A körülöttünk lévő tárgyak (struktúrák, intézmények stb.) jellemzően nem az én személyes akaratom, saját képességeim és szükségleteim objektivációi – ugyanakkor mégis azok, mivel társadalmi tárgyak. Világítsuk meg ezt az összefüggést is.

Minden önfenntartásra képes társadalom kidolgozza azokat a (változhatatlannak vélt, „természet adta”) mechanizmusokat, amelyek arányosan elosztják a mozgósítható erőforrásokat a (reprodukció szempontjából konstitutív, támogatott vagy megtűrt) szükségleteknek megfelelő termelési ágazatok között. Amíg e mechanizmusok betöltik a funkciójukat, addig minden egyes munkafolyamat a konkrét totalitás újratermelésére fordított össztársadalmi munka eleven mozzanatává válik (a prekapitalista közösségekben közvetlenül, a kapitalista formációkban közvetve): azaz a tevékenységek kölcsönösen kiegészítik egymást, kölcsönösen függenek egymástól. Mindegyikük csak az összes többi és az egész által lehet az, ami tudniillik „önálló” mozzanat, vagyis mindegyikük „megjeleníti”, „kifejezi” az összes többit és az egészet.³⁹

Mármost a politikai gazdaságtan klasszikusait olvasó Hegel pontosan tudta, hogy az árutermelő polgári társadalom – illetve a gazdasági viselkedést szabályozó rendszerek komplexuma, azaz „a szükség- és értelemállam” (*Not- und Verstandesstaat*)⁴⁰ – belső logikájából adódóan csak „megkésve” láthatja el az említett feladatot (tudniillik a társadalmi termelés és a fizetőképes társadalmi szükségletek megközelítő összehangolásának feladatát): „megkésve”, vagyis az egymástól független gazdasági szubjektumok autonóm döntésein alapuló tőkebefektetésekhez és a termelési folyamathoz képest *utólag*, az áruforgalom szférájában, főleg a tőkemozgást facilitáló áringadozások közvetítésével. Az is nyilvánvaló volt Hegel számára, hogy ez a makroszintű anarchia gazdasági válságokkal terhes: „veszélyes vonaglásokhoz” (*gefährliche Zuckungen*) és „kollíziókhöz” vezet; s hogy amiképpen a társadalmi totalitás tárgyi gazdagsága nő, úgy növekszik a nyomor is.⁴¹

Mégis, e fenntartásai elhalványultak azon meggyőződése fényében, hogy a nemzetté egyesülő társadalom korábban ismeretlen intenzitású gazdasági összefogottságának köszönhetően immár valamennyiünk tevékenysége „tetten érhető” mindenki más tevékenységében; hogy mindannyian beleformálódtunk tárgyi környezetünk minden egyes alkotóelemébe, tehát saját arcvonásainkat is megpillanthatjuk bennük. Hegel úgy ítélte

39 Nem lehet nem észrevenni a leibnizi intuíció Hegelre gyakorolt hatását; az sem meglepő, hogy Leibniz filozófiája – részben Feuerbachon keresztül – a marxista hagyományban is megkülönböztetett figyelmet élvezett (Marxtól Leninén és Lukácson át például Hans H. Holzig).

40 JF 208 (183. §).

41 JF 249 (236. §), 254 (245. §). Illetve átfogóbban lásd a (*Szent család*ban is idézett) híres „csöcselék-paragrafusokat” (240–245. §) – ezekhez lásd Frank Ruda remek monográfiáját (Ruda 2011).

meg, hogy az erkölcsi világ intézményi és normatív struktúrái kellően tág mozgásteret biztosítanak személyes élettervünk megvalósításához, és egyszersmind leleményesen integrálják egyéni törekvéseinket a totalitás újratermelésének szabadságot ígérő folyamatába; azaz úgy vélte, hogy a társadalmi objektivitás épp elég észszerű ahhoz, hogy többé ne kelljen lerombolnunk annak érdekében, hogy még észszerűbbé válhasson. Észszerűbbé pedig éppen azáltal válik, hogy mindennapi életünket éljük, hiszen még a leghétköznapi cselekedeteink voltaképpeni iránypontja sem más, mint az erkölcsi valóság reprodukciója. S minthogy e valóság a *mi* céltételezéseink objektivációja, így szubjektív akaratumk – mégoly partikuláris szándékainkban is – végső soron önmagára vonatkozik: szubjektív akaratumk az objektív akaratumkat, szubjektív szabadságunk az objektív szabadságunkat, egyszerűbben szólva a szabadság a szabadságot akarja.

Nem a sokat emlegetett hegeli „miszticizmus” tanújele, hogy Hegel az emberi történelem számtalan egyéni céltételezésének fogalmi mozzanatait egyetlen fogalomba – tudniillik „a fogalom fogalmának” konkrét totalitásába – sűrítette, és úgy (illetve úgy is) „modellezte” a történelmi folyamatot, mint amelyben az erkölcsi eszme „kibontja” önmagából a meghatározásait. Ebben sokkal inkább azt a hiperracionális hegeli intuíción kell megértenünk, mely szerint már az emberi együttműködés legprimitívebb rendformáiban is ott rejlettek a komplexebb koordinációs sémák. Azaz a céltételezések mindig is túlmutattak objektivációikon: már „kezdettől” a modern államra, „a konkrét szabadság valóságára” irányultak,⁴² mivel a szabadság „kezdetben” észszerűnek bizonyuló (az élet bővített újratermelését elősegítő) objektivációs formái már eleve magukban hordozták az észszerűtlenség csírait. Alapot vetettek az új típusú együttélési konfliktusoknak, amelyek utóbb veszélyeztetni kezdték a reprodukciós folyamatot, a közösséget tehát új koordinációs sémák kidolgozására ösztökölték – és így tovább, a hegeli alkotmányos monarchia kristályszerkezetéig (és azon is túl).

Ahogy előrebocsátottam: itt számunkra kevésbé érdekes a *Jogfilozófiából* ismert államberendezkedés. Inkább arra érdemes összpontosítani, hogy mit vár Hegel ettől a berendezkedéstől; hogy mit *kell* teljesíteniük az intézményesült szabadság irányítási és befolyásolási rendszereinek. Mert amit a hegeli intézménymetafizika értelmében teljesíteniük kell, az a radikális ifjúhegeliánusokat, mindenekelőtt Marxot is megigézte. Marx Hegel-kritikája a *Jogfilozófia* intézményi megoldásainak (olykor még triviális) bírálatával kezdődik: az „világi” polgári társadalom és a „túlvilági” politikai állam feloldhatatlan kettősségének nyomatékosságával; azzal a „leleplezéssel”, hogy az állítólagos közvetítési struktúrák csupán stabilizálják az állam bürokratikus apparátusában tárgyiasult-paralizált közösségi-emberi „lényegünk” elidegenedését, amely kizárólag a „demokráciában” (valamiféle – egyelőre megfoghatatlan – demokráciában) szűnhet meg. Marx Hegelhez fűződő viszonya utóbb – az ’50-es évek végétől, a hegeli filozófia

42 JF 269 (260. §).

„másodszeri elsajátítását” követően⁴³ – hasonlíthatatlanul bensőségesebbé vált, mint amilyen pályája elején volt, és éppen ezáltal mélyülhetett lényegi kritikai viszonyra. De még a lényegi – valóban radikális elmozdulást jelentő – kritikában sincs semmi, amit találoán írna le az untilg idézett metaforikus megfogalmazás, miszerint Marx „a feje tetejéről a talpára” állította Hegelt.⁴⁴ Egy olyan szociális „külvilág” látomása, amelyben a szabadság a szabadságot akarhatja: ez a hegeli látomás Marx – és így természetesen Lukács – számára is mértékadó maradt.

Most már összefonhatom a *Történelem és osztálytudat* pártmetafizikájának lenini és hegeli hagyományvonalait.

3.

Ahogy a hegeli vízió polgára számára az állam „a konkrét szabadság valósága”, úgy a lukácsi vízió proletárja számára a lenini pártszervezet az: a Párt a proletárok szubjektív akarátának objektivációs formája; az önmagát földalatti világgá szervező szabadság intézményes rendje, amelyben a proletariátus önmagát tudja, akarja és hiszi, és amelyben önmagával kapcsolódik össze, amelyben magát önmagával közvetíti. Ahogy Hegel szerint meg kell különböztetni a „részleteket” bíráló polgárok „megjelenő politikai érzületét” attól, amit valóban akarnak – mert valójában bensőleg mindenki akarja az államot,⁴⁵ tudniillik saját szabadságát –, éppúgy Lukács szerint is meg kell különböztetni a munkástömegek „megjelenő politikai érzületét” („a tőke túlkapasai elleni gerillaharcokban” elmerülő „trade-unionista tudatot”)⁴⁶ attól, amit valóban akarnak – mert valójában bensőleg minden proletár akarja a Pártot, tudniillik a Pártban önmagát, saját szabadságát mint szubjektív szabadsága objektivációját („történelmi alakzatát”).⁴⁷ A munkás csak a Pártban tapasztalhatja meg – itt azonban

43 Schmidt 1968, 32. Marx e második Hegel-recepciójának a kritikai gazdaságtan szempontjából döntő jelentőségére legrészletesebben Helmut Brentel világított rá megkerülhetetlen könyvében: Brentel 1989, 272–385 (VII. fejezet).

44 Marx legfeljebb Hegel vulgáris-ifjúhegeliánus karikatúráját állítja feje tetejéről a talpára, tudniillik amennyiben az 1842–43-as kreuznachi kéziratokban maga is olyasféle feuerbachi vádpontokat hangoztat, mint például hogy Hegel az eszmét teszi meg szubjektummá, a valóságos szubjektumokat pedig objektumokká stb. (MEM 1, 206, 213). Az efféle állítások kétségtelenül végiggondolatlan Hegel-olvasaton alapulnak; éppen azt az alapvető összefüggést vélik el, hogy az eszme nem más, mint az emberi céltételezések fogalmi mozzanatainak gondolatilag rekonstruált konkrét totalitása. Az „érett” Marx – tudniillik a már páratlanul koncentrált Hegel-olvasó – látszólag hasonló megfogalmazásokkal is egészen más színvonalú Hegel-kritikát gyakorol (lásd például a *Grundrisse* híres módszertan-fejezetét). A kéziratok hagyaték tanúsága szerint egyébként Marx még a '60-as évek elején is intenzíven tanulmányozta a hegeli *Logikát*, lásd O'Malley 1977.

45 JF 276 (268. §), JF 13 (Előszó).

46 Itt Marx- és Lenin-idézeteket parafrázáltam (MEM 16, 138; LÖM 6, 28).

47 TO 643.

meg *kell* tapasztalnia –, hogy akarata *für sich*, önmaga számára is azzá válhat, ami *an sich*, magában valóan. És abban az eltérésben, hogy akarata nem *eleve az* számára, ami magában valóan: *ebben* rejlik az empirikus osztálytudat és a hozzárendelt (vagy beszámított) osztálytudat közötti lukácsi distinkció titka.

A *Történelem és osztálytudat*ban minden azon múlik, hogy a proletár fölismeri-e objektív akarata a Pártban; hiszen csak e felismerés nyomán élheti át a Párt diktálta „vasfegyelmet” az önmeghatározás belső fegyelmeként. Márpedig éppen a „külső” és a „belső” azonosságának és nem-azonosságának azonossága (tudniillik hogy a külső kényszer csupán közvetett belső kényszer): éppen „ez az első lépés ahhoz a ma lehetséges [...] szabadsághoz” – írja Lukács –, amely a „brutális, kapzsi vagy becsvágyó egoizmus” korának meghaladása felé mutat.⁴⁸

Ha azonban minden ezen a fölismerésen, a tudat és öntudat egységének azonosság-filozófiai helyreállításán múlik (a szabadság felé vezető „első lépés” is), akkor talán egyetérthetünk az idős Lukáccsal, aki 1967-ben a *Történelem és az osztálytudattal* kapcsolatban úgy fogalmazott: „a hozzárendelt tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt [...] tisztára csodaként jelenik meg”.⁴⁹

Érdemes volna ebből a szempontból is fontolóra venni, vajon mit jelent Lukács őszinte és következetes elhatárolódása korábbi remekművétől; s hogy vajon mennyiben igazolható, ha (például) a Budapesti Iskola tagjai saját *praxisfilozófiai* elköteleződésükre hivatkozva utasítják el a lukácsi önkritikát,⁵⁰ tehát – amint általában szokás – valamiféle „konzervatív” fordulattal magyarázzák (ami szerintem a legkevésbé sem informatív, eltorlaszolja az érdemi elemzés útját, egyébként pedig megalapozatlan). Ám ezeket a kérdéseket itt nem tárgyalhatom részletesen. Most csak a filozófus kései munkásságának egyetlen – a jelen vizsgálódás látószögéből megmutatkozó – aspektusát szeretném megvilágítani.

Az *Ontológiában* nyoma sincs a pártmetafizikának. A sztálinizmus (avagy Lukács kifejezésével: a „brutális manipuláció korszaka”)⁵¹ nyilvánvalóan elzárta a gondolkodás ez irányú útjait. Szó sem lehetett arról, hogy a proletáriátus fölfedezheti a Pártban saját objektívalódott osztálytudatát. De ha a Párt nem reprezentálja többé „a proletár cselekvés legmagasabb szintű objektív lehetőségét”,⁵² ha a pártállam nem az intézményesült szabadság megelevenítő rendje, és ha nincs semmiféle összeomlás-elméleti mentesvár (vagy *Grand Hotel Abgrund*)⁵³ sem, amelyben a munkásosztály – legalább saját mozgalmi hagyományait ápolva – kivárhatná a kapitalizmus önmegsemmisítését

48 TO 630, 654.

49 TO 708.

50 *Feljegyzések* 92.

51 TLO II/777.

52 TO 644.

53 Itt természetesen Lukács ’33-ban írt, azonos című esszéjére utalok (Lukács 1977); a szófordulat persze *Az ész trónfosztásából* is ismerős (Lukács 1978, 226).

és a világforradalmi *eszkhatont*:⁵⁴ akkor vajon nem szükségképpen jövőtlen-e az *emberi* (nem csupán politikai) emancipációra irányuló marxi vállalkozás?⁵⁵ S ha Lukács szemében nem jövőtlen (minthogy Lenin követője sohasem engedett „a kétségbeesés ideológiájának”),⁵⁶ akkor mi lehet még a megsokszorozódott elidegenedési tendenciák elleni küzdelem motorja?⁵⁷

Az *Ontológia* válasza – ez a kezdettől csalódást keltő, sokak által az ortodox apologetika hamis szólamaként azonosított (szerintem félreértett) válasz, amely azóta is folyvást inflálódik – maga az elidegenedett munka. A valójában „keresztül-kasul” végiggondolt, rétkozló elméleti igényességgel megalapozott lukácsi pozíció hitelvesztésének számos oka van,⁵⁸ ám ezekre most nem térhetek ki. A mű gyér recepciótörténetében mindenesetre sűrűn találkozhatunk olyasféle megjegyzésekkel, hogy Lukács „a lehető leghagyományosabb módon zengi a munka dicséretét”,⁵⁹ avagy „a Marx által a munkában diagnosztizált lényegvesztésből itt harsonás triumfus lett”.⁶⁰

Szerintem azonban szó sincs a munka dicséretéről. Ellenkezőleg, Lukács a marxi *ipsissima voxot* szólaltatja meg, amennyiben *egyfelől* a társadalmi munkamegosztás primitív rendformáitól kezdve az egész emberi történelmet az elidegenedés történelmeként ragadja meg,⁶¹ amelyben a termelési folyamat kora kapitalista racionalizálása nyomán tevékenységjellegét végképp elvesztő munkavégzés fizikailag és szellemileg is deformál és elvalótlant. *Másfelől* viszont ugyanezt az „abnormissá nyomorító”⁶² munkát a *nembeliség szintjén* az emberi képességek és szükségletek folytonos differenciálódásának, az „emberi természet” szüntelen és egyre gyorsuló átalakulásának forrásaként ábrázolja – azaz nem feledkezik meg a munka forradalmi oldaláról sem.

Hiszen e két „oldal” Marxnál is mindig összetartozott. „Erre az abszolút szegénységre kellett redukálni az emberi lényeket, hogy belső gazdagságát magából kivajúdjá” – írta

54 Lukácstól teljesen idegen volt az összeomlás-elméleti hagyomány: már a *Történelem és osztálytudatban* is azt hangsúlyozta, hogy „bármilyen helyzetbe kerüljön is a kapitalizmus, mindig mutatkoznak majd tisztán gazdasági megoldások” (TO 616).

55 MEM 1, 363.

56 ÉT 78. Vö. Lenin szavaival: „A mai munkásmozgalom képviselői úgy látják, hogy van mi ellen tiltakozniok, de nincs miért kétségbeesniök. A kétségbeesés a pusztuló osztályok sajátja [...]” (LÖM 20, 36)

57 Lukács számára nem kétséges, hogy a „létező szocializmus” nemcsak a kapitalista elidegenedési formákat konzerválta, hanem a sztálinizmus és „a sztálinista formákban leépített sztálinizmus” (*Gespräche* 82) idején új, „szovjet típusú” elidegenedési tendenciákat is kibontakoztatott.

58 És *némely részletkérdésben* bizonyára végérvényessé vált a kritikai gazdaságtan centrális kategóriáinak hagyományos – transzhisztórikus – értelmezését felülbíró *Neue Marx-Lektüre* érzékeny (és óriási filológiai apparátust mozgósító) vizsgálódásai nyomán, illetve Robert Kurz és a *Wertkritik* műhelyének a marxista „munkaontológia” elleni elsőprő erejű (olykor zsurnalisztikus túlzásoktól sem mentes) támadását követően.

59 Jappe – Losoncz 2018.

60 Tamás 1979, 429.

61 TLO II/573.

62 MEM 23, 338.

már a párizsi kéziratokban,⁶³ vagy ahogyan a húsz évvel későbbi *Értéktöbblet-elméletek* egy (Lukács által is előszeretettel idézett) passzusában olvassuk:

Az emberi nem képességeinek ez a kibontakozása, bár eleinte az emberi individuumok és emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust, és egybeesik az egyes individuum kibontakozásával, [...] tehát az individualitás magasabb kibontakozását csak olyan történelmi folyamat biztosítja, amelyben az individuumok áldozatul esnek.⁶⁴

Az efféle szakaszok nem egyszerűen „a pusztulás igazolását”⁶⁵ kereső (hegelianus) történelemteleológiai tradíció kínos továbbéléséről tanúskodnak (ezért moralizáló kritikájuk célt téveszt). Másról van szó. *Először is* arról a semmilyen szubjektív értékítéletet nem tartalmazó „tényállásról”, hogy a társadalmi munkamegosztás szerkezeti komplexitása, az emberi képességek és szükségletek diverzifikálódása fékezhetetlenül, spontán módon fokozódik, ezzel összefüggésben pedig a formátlanná váló személyiség, illetve a „nem-beli” fejlődési lehetőségek állandóan gazdagodó összképe közötti szakadék egyre mélyül. *Másodszor* pedig arról a belátásról, hogy éppen ez a – történelmet világtörténelemmé tágító⁶⁶ – folyamat teremti meg a létfeltételek gyökeres átalakításának, így a „szakadék” áthidalásának objektív lehetőségét, amelyet – *harmadszor* – valóra *kell* váltani, s amelyet bizonyos szöveghelyek tanúsága szerint a proletariátus szükségképpen valóra is vált (ám ezek a történetfilozófiai „háttértámogatást” mozgósító passzusok inkább agitatív-mozgalmi célokat szolgálnak, s a politikai gazdaságtan kritikája szempontjából lényegtelenek).⁶⁷

Az emberi benső teljességét tehát csak „az egyéntől idegenné váló totalitás szintjén” lehet kimunkálni.⁶⁸ De az individuum és a totalitás pólusai mégsem állnak mereven egymással szemben. *Ha* az egyén jól-rosszul, de megoldja mindennapi feladatait – azaz a történelmileg konkrét normalitás ellenőrzött tartományában „helytáll” –, az azt jelenti, hogy maga is elsajátította, belsővé tette a világot alkotó társadalmi objektívációk, azaz a tárgyiasult emberi képességek és szükségletek nem csekély részét. És éppen a munkának ez a személyiséget deformálva-megüresítve továbbformáló-gyarapító potenciálja az,

63 MEM 42, 110.

64 MEM 26/2, 100–01. A fordítást módosítottam, abban ugyanis azt olvassuk, hogy „az individuumokat feláldozzák”, ami félrevezető. Jóllehet Marx természetesen elemzi a kapitalizmus térhódítása és stabilizálása szempontjából kulcsfontosságú „gazdaságon kívüli erőszak” különféle formáit is, de mindenekelőtt (például az idézett szakaszban is) a tőke társadalmi viszonyában inherens módon benne rejlő, személytelen, „tisztn” gazdasági erőszakra koncentrálnak, amelyben „senki” nem áldozza fel az individuumokat, ők ugyanis „a társadalom gazdasági struktúrájának” áldozatai.

65 EVF 22.

66 MEM 3, 37.

67 Másutt már kifejtettem, hogy (az újabb marxológiai kutatásokkal összhangban) Lukács is mozgalmi-mozgósító célú „következtelenségeknek”, „engedményeknek” tekintette az „érett” Marx történetfilozófiai passzusait: Forczek 2022.

68 Tordai 1970, 34.

amire az idős Lukács minden figyelmét összpontosította: az ember e keserves, spontán önalkotásától várta a „radikális forradalomra” irányuló „radikális szükségletek” kibontakozását⁶⁹ – e mégoly ellentmondásos *Bildung* kontrollálhatatlan folyamatától, amelyben fenyegetően újjászerveződnek az individuális ínség és a nembeli gazdagság közötti roppant ellentét felforgató-teremtő felismerésének szubjektív feltételei.

Az idős Lukács szerint a politikai fantázia egyelőre – és ismét – utópikus (blochi értelemben utópisztikus):⁷⁰ „itt és most” képtelen kimódolni mást, mint „happeningeket”, amelyeknek szubverzív erejét tévedés volna többre becsülni annál, mint amennyi a hajdani gépromboló mozgalmak artikulálatlan tagadásában rejtett.⁷¹ A kerülőutakon – elembertelenítve – humanizáló elidegenedett munka robbanóerejét azonban tévedés volna alábecsülni. Hiszen végső soron magában a munkában kell forradalmasodnia a munkához – így a munka társadalmi jellegének specifikusan tőkés formájához, azaz a tőke társadalmi hatalmához – való emberi viszonyoknak:⁷² a forradalmi tudatot csak azután lehet „kívülről” bevinni az osztályharcba, miután a „külső” (ismét) a munkás belső lehetősége lett.

Jól érzékelhetően fennáll a veszély, hogy a lukácsi „munkaontológia” e ponton az ifjúkori pártmetafizika helyébe lépő munkametafizikává légiesedik. De talán az is világossá válhatott, hogy ez legkevésbé sem a „munkamarxizmus”, avagy a „munkaszocializmus”⁷³ konzervatív munkametafizikája.

Megítélésem szerint a marxista Lukács filozófiájában bekövetkező rendszerszintű szerkezeti mozgások nem írhatók le valamiféle „konzervatív fordulatként”. A pártmetafizikától a munkametafizikáig terjedő ív meghúzásával éppen az volt a szándékom, hogy adalékokkal szolgáljak egy olyan – az elhanyagolt kései alkotói periódust is átfogó – szisztematikus-történeti vizsgálódáshoz, amely igyekszik együtt mozgatni a Lukács számára meghatározó hagyományok tömbjeit, és amely a bevett értelmezési sémák meghaladásának ígéretét hordozhatja.

69 MEM 1, 386.

70 Bloch 1970, 95.

71 *Gespräche* 69. Lásd a '68-as forradalmi hullámról alkotott keserű ítéletét: „Aligha akadt még olyan korszaka a magas fejlettségű társadalmiságnak, amelyben a [...] rendszer [...] elleni gyakorlati lázadás olyan gyöngye és hatástalan lett volna, mint éppen a közelmúltban.” (TLO II/768)

72 UM II/558.

73 Kurz 2003, 63, 48.

Bibliográfia

- Arndt, Andreas. 1982. *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materiellistischer Dialektik*. Bochum: Germinal Verlag.
- Bloch, Ernst. 1970. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Branderberger, David – Mikhail Zelenov, szerk. 2019. *Stalin's Master Narrative. A Critical Edition of the „History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks): Short Course”*. New Haven – London: Yale University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvd1c8mk>
- Brentel, Helmut. 1989. *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11397-3>
- Draper, Hal. 1999. „The Myth of Lenin's »Concept of The Party«: Or What They Did to *What Is To Be Done?*” *Historical Materialism* 4/1: 187–214. DOI: <https://doi.org/10.1163/156920699100414373>
- Dutschke, Rudi. 1974. *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen. Über den halbasiatischen und den westeuropäischen Weg zum Sozialismus. Lenin, Lukács und die Dritte Internationale*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Erbentraut, Philipp. 2015. „Ein kritischer Freund der Parteien.” *Hegel-Studien* 48: 95–124.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály. 1978. „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 22/1: 88–114. [Feljegyzések]
- Firsow, Friedrich. 1994. „Lenins Konzeption einer kommunistischen Weltpartei und die Entwicklung der Komintern.” In *Lenin. Theorie und Praxis in historischer Perspektive*, szerk. Theodor Bergmann et al., 245–57. Mainz: Decaton Verlag.
- Forczek Ákos. 2022. „Lukács György Ontológiája és a történelem *post festum*-racionalitása.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/4: 159–77.
- Harman, Chris. 2010. „Lenin Rediscovered?” *Historical Materialism* 18/3: 64–74. DOI: <https://doi.org/10.1163/156920610X532253>
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai. [SzF]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai. [Kis Logika]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai. [EVF]
- Hegel, Georg W.F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó. [JF]
- Ingerflom, Claudio S. N. 2009. „Lenin Rediscovered, or Lenin Redigued?” *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 10/1: 139–68. DOI: <https://doi.org/10.1353/kri.0.0074>
- Jappe, Anselm – Losonczi Márk. 2018. „Értékkritika: »A kapitalizmus nem fog békés véget érni...«.” In *A Szem*. [<https://aszem.info/2018/11/ertekkritika-a-kapitalizmus-nem-fog-bekes-veget-erni/>] (2023.08.15.)

- Kautsky, Karl. 1901. „Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Oesterreich.” *Die Neue Zeit (1901–1902)* 20/3: 68–82.
- Kautsky, Karl. 1982. *Az erfurti program.* Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest: Kossuth.
- Krausz Tamás. 2008. *Lenin. Társadalomelméleti rekonstrukció.* Budapest: Napvilág.
- Kurz, Robert. 2003. *Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten.* Münster: Unrast.
- Lane, David. 1968. *The Roots of Russian Communism. A Social and Historical Study of Russian Socialdemocracy 1898–1907.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Lenin, Vlagyimir I. 1964–79. *Lenin összes művei.* 2. kiadás. Budapest: Kossuth. [LÖM/kötetszám/oldalszám]
- Lih, Lars T. 2007. „Lenin and the Great Awakening.” In *Lenin Reloaded*, szerk. Sebastian Budgen et al., 283–96. Durham – London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822389552-016>
- Lih, Lars T. 2008. *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? In Context.* Chicago: Haymarket Books.
- Lukács György. 1971a. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető. [TO]
- Lukács György. 1971b. *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok.* 2 kötet. Budapest: Magvető. [UM/kötetszám]
- Lukács György. 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról.* 3 kötet. Ford. Eörsi István – Révai Gábor. Budapest: Magvető. [TLO I; TLO II; Proleg]
- Lukács György. 1978. *Az ész trónfosztása.* Budapest: Magvető. [ÉT]
- Lukács György. 1996. „Hvosztizmus és dialektika.” Ford. Illés László. *Magyar Filozófiai Szemle* 40/4–6: 461–535.
- Luxemburg, Rosa. 1970. „Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie.” In *Gesammelte Werke.* Band 1 (1893–1905), Zweiter Halbband, 422–46. Berlin: Dietz Verlag.
- Martov, Julii. 2015. „The Struggle with the »State of Siege« in the RSDLP.” In *The Russian Social-Democratic Labour Party, 1899–1904. Documents of the „Economist” Opposition to Iskra and Early Menshevism*, szerk. Richard Mullin, 372–482. Leiden – Boston: Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004272149_020
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei.* Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl. 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai. (Nyersfogalmazvány.) 1857–1858.* 2 kötet. Budapest: Kossuth. [Gr/kötetszám/oldalszám]
- O’Malley, Joseph. 1977. „Marx’s Précis of Hegel’s Doctrine on Being in the Minor Logic.” *International Review of Social History IISH* 22/3: 423–31. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020859000005629>
- Pinkus, Theo, szerk. 1967. *Gespräche mit Georg Lukács, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. [Gespräche]
- Poerschke, Hans. 2020. *Das Prinzip der Parteiliteratur. Partei und Presse bei und unter Lenin (1899–1924).* Köln: Halem.

- Rakovski, Marc [Bence György – Kis János]. 1983. *A szovjet típusú társadalom marxista szemmel*. Párizs: Magyar Füzetek.
- Reemtsma, Jan P. 2017. *Bizalom és erőszak a modern társadalomban*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Scherstjanoi, Elke. 1994. „Soll jede Köchin mitregieren? Kontrolle »von oben« und »von unten« in Lenins Konzept der demokratischen Diktatur.” In *Lenin. Theorie und Praxis in historischer Perspektive*, szerk. Theodor Bergmann et al., 53–66. Mainz: Decaton Verlag.
- Schmidt, Alfred. 1968. „Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie.” In *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital“*. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967 [...], szerk. Walter Euchner – Alfred Schmidt, 30–43. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Sztálin, Joszif V. 1951. *Sztálin művei, 6. kötet* (1924). Budapest: Szikra. [SzM 6]
- Tamás Gáspár Miklós 1979. „Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról.” *Új Symposion* 15/11: 425–31.
- Tordai Zádor 1970. *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest: Kossuth.
- Trotzki, Leo. 1970. *Schriften zur revolutionären Organisation*, szerk. és ford. Hartmut Mehringer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Az ontológiai ugráson innen és túl – az idős Lukács egy lehetséges (militáns) olvasata

Szentistványi István
MA, független kutató,
szentistvanyi@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.8>

Az ezredfordulót követő Lukács-recepció (továbbra is) erősen megosztott, de abban majdnem egységes, hogy az időskori munkásságot rendkívül kritikusan ítéli meg. A dolgozat ahhoz a megközelítéshez kapcsolódik, amelyik Lukács életművét nagyjából egységesnek látja, így az időskori művek egy részét is izgalmasnak (és aktuálisnak) tekinti. Ezen írások közül a(z úgynevezett) *Demokrácia-brosúrát* emelem ki, amelyet egyenesen Lukács időskori főművének tekintem. Mivel a megírás idejében nem fejthette ki hatását, ezért érdemes inkább egyfajta kontrafaktuális olvasatát adni: mi lett volna, ha az írás keletkezése idején a nyilvános közbeszéd érdemi részévé válhatott volna? A dolgozat utolsó egységében emellett érvelek, hogy a konszenzuálisan elfogadott *tertium datur* megközelítés nem következik az időskori Lukács munkásságából, illetve a *Demokrácia-brosúra* (szerkezete) sem támasztja ezt alá. Sokkal inkább jellemzi az a dichotóm szerkezet, amely a tőke-logika uralma és annak meghaladása között teremt kibékíthetetlen ellentétet.

Kulcsszavak: időskori Lukács, kritikai társadalomontológia, kontrafaktuális olvasat, posztleninizmus, tőke-logika, *tertium non datur*

Still on This Side of the „Ontological Leap” – a Militant and Counterfactual Reading of the Elderly Lukács

The post-millennium interpretation of Lukács continues to be strongly divided, but they seem to be almost in total accord with judging the latter part of the oeuvre rather critically. The present paper belongs to the tradition that sees his political philosophy to be continuous throughout and in unity with itself. In the center is the brochure called *The Process of Democratization*, which I consider to be Lukács's masterpiece from his latter phase. Since it could not exert its influence at the time of writing, it is more appropriate to give a kind of counterfactual reading thereof: what would have happened if, at the time of its creation, it could have become an integral part of the public discourse? In the last section of the paper, I argue that the consensually accepted *tertium datur* approach does not follow from Lukács' oeuvre and it is not supported by the *Democracy-brochure*, either. Rather, it is characterized by the dichotomous structure that creates an irreconcilable opposition between the rule of the logic of capital and the possible transcending of this very logic. Staying faithful to the idea he had committed himself for life during the winter of 1918–19.

Keywords: late phase writings of Lukács, critical social ontology, counterfactual reading, post-Leninism, the logic of capital, *tertium non datur*

„Ingmar Bergmannal és senki mással,
Brigitte Bardot-val, Illyés Gyulával
éghet csak együtt a szívem,
Lukács György és más semmi sem.”
(Bereményi Géza – Cseh Tamás)

(1)

Az ezredfordulón két homlokegyenest eltérő értelmezés egyszerre forgott a köztudatban Lukács megítélése (és hatástörténete) kapcsán. Az egyik pozitív és leginkább Slavoj Žižek nevéhez köthető, a másik kifejezetten negatív – utóbbit Vajda Mihály fogalmazta meg a legmarkánsabban. A kettő között helyezkedik el az, amelyik a leginkább elterjedt (nevezzük *vegyes megítélésnek*) és számos lehetséges példa közül itt Tamás Gáspár Miklósról fogok hivatkozni.

Negyedszázada (valamiféle Lenin-revízióval párhuzamosan) bizonyos körökben újra téma lett Lukács, illetve főműve, a *Történelem és osztálytudat*. Ez köszönhető volt az 1996-ban németül (majd 2000-ben angolul is) megjelent (korábban elveszettnek hitt) tanulmányának is, amelyben még lendületesen védi könyvének koncepcióját a korabeli kritikákkal szemben.¹ Hogy miben látták ekkor a már rég elavultnak hitt munka jelentőségét, azt talán Žižek fogalmazta meg a legpontosabban egy Leninről szóló szövegében. Mégpedig éppen Lukács *leninizmusa* az, ami vonzóvá teszi, mivel egyszerre tudja játékba hozni az áruféltis és az eldologiasodás (a 20. századra nagyrészt Lukács által leporolt és reaktivált) marxi kategóriáit és a Párt, valamint a forradalmi stratégia lenini koncepcióját.² A Hvosztizmus-tanulmány angol fordításához ő írta az utószót, amelynek végén konkrét javaslatot is tesz, hogy miként kellene újraolvasnunk a korabeli Lukács-szöveget – innen az ezredfordulóról, megannyi (történelmi és személyes) Thermidor után.

Érdemes röviden felidézni, hogy miként jut el Žižek Lukács aktualitásához. Rög-tön az elején leszögezi,³ hogy a könyv a marxizmus kevés autentikus *eseményeinek* egyike. De vajon miért? Itt nem arra gondol, hogy a könyv a nyugati marxizmus megalapozó szövege is egyben, hanem arra, hogy (egyúttal) *mélyen leninista* is, ami például a Frankfurter Iskoláról természetesen nem mondható el. Žižek Badiou-hoz kapcsolódik, aki szerint (bizonyos értelemben) törvényszerűnek kell tekinteni a ther-

1 Köztudomású, hogy később épp ő maga lett korai munkáinak legélesebb kritikusa – lásd az 1968-as Luchterhand-kiadáshoz készült visszatekintő irományát (magyarul: „Marxista fejlődésem: 1918–1930”, lásd Lukács 1971, 695–735).

2 „And the achievement of Georg Lukacs’ *History and Class Consciousness* is that it is one of the few works which succeed in *bringing these two dimensions together*: on the one hand, the topic of commodity fetishism and reification; on the other hand, the topic of the party and revolutionary strategy – the reason why this book is profoundly Leninist.” (Žižek 2001 – Saját kiemelés.)

3 Žižek 2000b, 151–83.

midori szakaszokat (így a leninizusból sztálinizmusba való átfordulást is), de ebből nem következik, hogy magának a forradalmi eseménynek (itt 1917-nek) a felbecsülhetetlen emancipatorikus potenciálját megkérdőjelezzük. Ezzel összefüggésben hangsúlyozza, hogy a forradalmi politizálás nem a (többségi?) *véleményen* alapszik, hanem az *igazságon*.⁴ Amikor azt javasolja, hogy fordítva tegyük meg az utat (jelképesen *A felvilágosodás dialektikájától a Történelem és osztálytudatig*), akkor arra gondol, hogy meg kell próbálni megismételni az *eseményt* az új kondíciók közepette (is). Žižek szerint erre tanít ma Lukács akkori elkötelezettsége: hogy felismerjük az adekvát cselekvési formát itt és most.

Ugyanekkor Vajda Mihály egy elhíresült tanulmányában a következő (igen markáns) kijelentést teszi:⁵ „Lukács György nem létezik filozófusként”. Vajda szerint Lukács „kiérdemelte a felejtést”. Tanulmányát ezekkel a szavakkal zárja: „*Az esztétikum sajátossága* éppen az esztétikum sajátosságát szüntette meg, a modern embert a maga marxista-kommunista komolyságával éppen attól a területtől akarta megfosztani, amelyen valóban alkotó, valóban emberi lehet, elvette tőle a játék jogát. Ezért nem létezik már Lukács György filozófusként.”⁶ A fentiekkel szemben a leginkább kanonizálódott álláspont úgy foglalható össze, hogy Lukács korai politikai filozófiája (középpontban az Eldologiasodás-tanulmánnyal) kivételes teljesítmény – még akkor is, ha mára nagyrészt idejétmülttá vált, a későbbi életműve viszont nem sokat ér. Tamás Gáspár Miklós ezt így fogalmazta meg (2021-ben): „Két év múlva lesz a *Történelem és osztálytudat*nak, Lukács *utolsó autentikus könyvének* a centenáriuma. Utána még majdnem fél évszázadot élt. Azóta is eltelt fél évszázad.”⁷

Egyértelműen *affirmatív* viszonyt a jelenkori hazai recepciótörténetben leginkább az Eszmélet-kör enged meg magának Lukáccsal kapcsolatban – ráadásul az idős Lukácsra is többnyire kiterjesztve ezt. Tütő László és Krausz Tamás fontos tanulmányait⁸ emlitem példaképpen. Krausz a 2010-es Lukács-kötet előszavában egyenesen így fogalmaz: „Ha e kötet csak kis lépéssel is közelebb visz annak megértéséhez, hogy Lukács nem a múlt, hanem a jelen, sőt még inkább a jövő filozófusa, teoretikusa, már elértük célunkat.”⁹ A kérdés az, hogy mindezek tükrében mit üzen Lukács életművének (és személyiségének) integritása a 21. századi olvasónak.¹⁰

4 Fontos kötet a témában a Žižek által is szerkesztett *Lenin Reloaded*, amelynek Badiou jegyzi a nyitótanulmányát (Badiou 2007, 7–17).

5 Vajda 2001, 14–25.

6 Vajda 2001, 23. Fehér M. István és Hévízi Ottó tanulmányai a fentiekre adott válaszként is értelmezhetőek, lásd: Fehér 2005; Hévízi 2010, 135–48.

7 Tamás 2021a.

8 Tütő 2010; Krausz 2018.

9 Krausz 2010, 13.

10 Bernie Taft 1971-ben (Lukács halála után) publikálta azt a beszélgetést, amelyet 1968. október 3-án rögzített a filozófussal (Taft 1971, 44–49). A beszélgetés végén megjegyzi, hogy „Őn meglehetősen pesszimistának tűnik”, mire Lukács ezt válaszolja: „Nem, optimista vagyok a 21. századot illetően.”

(2)

Lukács (politikai-filozófiai) életművét a maga *egységében* próbálom vizsgálni, ahogyan ő is látni (és láttatni) szeretne volna Marxot és Lenint egyaránt (az más kérdés, hogy talán mindhárom esetben ugyanilyen jogos lehet a kontinuitás-diszkontinuitás vita is). Így ez a relatív homogén időszak az 1918–19-es évektől a hatvanas évek végéig (1967–1969) tart, már ami a konkrét szövegeket illeti, tehát nagyjából 50 évet tesz ki.¹¹

Jelen dolgozatban az időskori Lukáccsal foglalkozom, azon belül is a '67–69-es időszakokkal és főleg a *Demokrácia-brosúrájának* nevezett esszéjével, amely nem kapott túl nagy figyelmet (megkésett megjelenésekor, de azóta sem).¹² Értelmezésemben ez Lukács *időskori főműve* – egyúttal a tényleges *politikai testamentuma* is.¹³ De miért pont ez? Az állítás érdemi magyarázatra szorul, hiszen legtöbbször nem is számolnak vele, mint *komoly művel*, illetve kifejezetten elhibázottnak, *csalódást keltőnek* tekintik azt.¹⁴ Az állítás (miszerint ez Lukács időskori főműve) részben a könyv jellegéből (ha tetszik, műfajából) következik és ezzel összefüggésben potenciális olvasótáborához kapcsolódik. Holott épp a könyv műfajának megítélése volt igencsak problematikus, Lukács sem érezte igazán sikerültnek.¹⁵ Ötven év távlatából visszatekintve épp az akkor felmerült fogyatékoságai lehettek volna a könyv fő erényei (ha idejében megjelenhet) – ezt alább részletesebben tárgyalom.

Az *Ontológia* előszavában Eörsi István idézi Lukácsot („igazi életművem hetvenéves koromban kezdtem írni”), illetve azt írja, hogy az időskori nagy tervek „azt a meggyőződést sugározzák, hogy a szerző igazi tehetsége a rendszerező összegzésben bontakozhat ki a legteljesebben”.¹⁶ Az utókor (és a recepciótörténet) ezt ma már másképp látja. De nem is biztos, hogy a 60-as években a rendszerezésre lett volna a legnagyobb szükség. Párhuzamként gondolhatunk az idős Arany erőfeszítéseire az epikus költészet terén. A '68-as tanulmányt épp a *grandiózus kudarc* tükrében érdemes újraolvasni, az esztétika–etika–ontológia hármás árnyé-

11 Ami persze nem zárja ki, hogy azt az ezt megelőző időszakokkal (az 1910-es évekkel) is egységesnek tekintsük, miként azt Hévízi Ottó és Tamás Gáspár Miklós teszi: Hévízi 2010, Tamás 2023.

12 Lukács 1988.

13 Manapság a '71-es hangfelvételt illetik ezzel a megnevezéssel, de nem vagyok benne biztos, hogy ezt érdemes autentikus Lukács-szövegnek (pláne politikai végrendeletnek) tekinteni, és különösképpen tűnik, hogy Mészáros István könyvében ilyen hangsúlyos szerepet kapott: Mészáros 2009, 200–216.

14 Leggyakrabban Heller Ágnes szokás idézni, aki az ezredfordulón az alábbi módon emlékszik vissza (Heller – Kőbányai 2004, 284): „Elmondtuk Lukácsnak, hogy mi történt. Ő helyeselte a tiltakozást, megkaptuk erkölcsi támogatását. Azt mondta, majd ír ezzel kapcsolatban valamit. Írt is egy tiltakozó levelet Kádárnak vagy Aczélnek. Írt azután egy tanulmányfélélt is – ő *Demokrácia-brosúrájának* nevezte –, amely borzalmasra sikerült. Elméleti összefoglalásnak szánta, benne foglaltatott a csehszlovák intervenció elítélése. Nagyon gyenge tanulmány volt, de a pártnak még így is túl erős: nem engedték kiadni, zárt anyagként körözték a párton belül.”

15 Mészáros 2009, 200: „Miatán újraolvastam Demokratizálódás-esszéjét – amelyet a pártvezetőség elítélt, és húsz éven át lakat alatt tartott, mint ami »politikailag káros« – komoly kétségei támadtak írásával kapcsolatban. Azt írta egyik levelében német kiadójának, hogy »brosúrájának túl tudományos, tudományos tanulmánynak túlságosan brosúraszzerű.«”

16 Eörsi 1976, 9.

kában. Legutóbb Szücs László Gergely írása foglalkozott komolyabban a szöveggel, a brosúra megírásának 50. évfordulójához (és 1968-hoz) kapcsolódva, és korrekten villantja fel Lukács heroikus küzdelmét, hogy fenntartsa a reményt. A végén azonban (ő is) oda lyukad ki, hogy „az alternatív (plebejus) demokrácia nem lehet sikeres”.¹⁷ Az viszont nem derül ki, hogy miért.

Műfaját (és funkcióját) tekintve látszólag az 1924-es Lenin-esszéhez (illetve az 1970-ben megjelent Lenin-kötethez) áll közel.¹⁸ A kötetet mégis (sokkal inkább) Bibó *Uchroniájával* hozom összefüggésbe, eljátszva a gondolattal, hogy *mi lett volna, ha* a 60-as évek második felében a dolgok egészen másképpen alakulnak.¹⁹ Egyrészt Bibó István *Uchroniaként* emlegetett szövege szintén 1968-ban íródott – nehéz nem gondolni arra, hogy a 15. századi zsinati mozgalom (mint fordulópont) kontrafaktuális értelmezése allegorikus olvasatot kaphat, ami akkor (immár) a mindenkori rossz döntésekről (illetve a döntések felelősségéről és következményeiről) is szól.²⁰ Mi lett volna, ha a szocialista tábor (mondjuk '56 után) felismeri, hogy a XX. Kongresszus után egészen más stratégiára van szükség? Hogy az „aki nincs ellenünk, az velünk van” logikáját immár tovább lehet vinni, és hogy erre a 60-as években már (elvileg) meg is volt a lehetőség.

Ha Jancsó *Fényes szelek* című filmje mellett (a szintén betiltott *Agitátorokkal* együtt) az akkori fiatalság gondolkodását részben ezek a kulturális események határozhatták volna meg és nem a prágai események okozta kiábrándulás és elkedvetlenedés (mert így nem is lett volna bevonulás), ami gyakorlatilag a létező szocializmus európai kísérletét ott akkor végérvényesen el is döntötte. Bibó gondolkísérletének mintájára érdemes továbbgondolni, hogy mi lehetett volna esetleg a keleti blokkban „a legjobb forgatókönyv” esetén. Gondoljuk el, hogy Lukács *rehabilitációja* nem csupán egy évig tart ('67 augusztusától '68 augusztusáig), hogy nem tiltják be (tartják dobozban) sem Magyar Dezsőék, sem Bacsóék filmjét (mindkettő a '68–69-es évek termése). Hanem éppen ellenkezőleg, Jancsó '68-as filmjével együtt lehetősége lett volna az ifúságnak (meg persze a társadalomnak), hogy ezek segítségével dolgozza fel a '45 utáni traumatikus fejleményeket – valahogy úgy, ahogy Lukács ezt akkoriban javasolta (az itt tárgyalt könyvecskében, de már a '67-es karácsonyi interjúban is, meg ahol csak tehette).²¹ Mert úgy tűnik most visszaolvasva, hogy ez a brosúra egy radikális és *militáns szöveg*, elsősorban a fiatalágnak és az értelmiségnek íródott, ráadásul abban a korszakban, amikor erre (elvi) lehetőség is adódott: a '68-as globális történések (Párizs és Prága) idején.

A militáns jelleg itt (az idő Lukács esetében) már természetesen nem az erőszakra, hanem a határozottságra és elszántságra utal, sokkal inkább motiválási képességre és egyfajta aktivista attitűdre. Ugyanakkor jól tudjuk, hogy a passzív ellenállás és a polgári engedetlenség szervezett

17 Szücs 2018, 104–20.

18 Nem véletlen, hogy utóbbi meg is jelenhetett 1970-ben (Lukács 1970), kibővített változatban, ráadásul a '68-as brosúrából átemelt részekkel. A keleti-európai '68 utáni évek megragadható ennek a két kis mokány könyvnek (a '70-es *Lenin*nek és a '88-ban megjelent '68-as demokráciatanulmányoknak) az egymáshoz való viszonyában.

19 Bibó 1990.

20 Eredeti címe (így kezdődik): „Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...”.

21 A három említett film: *Fényes szelek* (1968), *A tanú* (1969), *Agitátorok* (1969).

formája is lehet radikális és militáns (gondolhatunk akár Gandhira vagy a zapatistákra is).²² Mint ahogy a '68-as nyugati fiatalokat is megszólították Debord és Vaneigem kis könyvecskéi.²³ Ugyanakkor ennek a műfajnak az emblematikus példája mégiscsak a *kis piros könyv* (bármit gondoljunk is ma már a maoizmusról), amelynek az európai filmtörténetben alighanem Godard állított maradandó emléket 1967-ben (*La Chinoise*). Ahogyan a piros könyv a maoista fiataloknak, illetve Debord műve a nyugati fiataloknak lett a *bibliája* (inkább zsebkönyve), úgy jeleníthette volna meg Lukács kis brosrúrája a hatvanas évek átmeneti korszakának *progresszív leninizmusát* Kelet-Európában – amennyiben időben megjelenik.

Az alábbi mozzanatok azt szemléltetik, hogy Lukács ekkor még joggal gondolhatta, hogy az események (miként '56-ban egy ideig vagy '45 után) jó irányba is fordulhatnak.

(1) Maga is jelen volt a Petőfi-kör azon a nevezetes összejövetelén 1956 júniusában, amelyen a lelkes fiatalság rokonszenvétől kísérve, korábbi pártbéli kritikusi (a XX. pártkongresszus szelleméből adódóan) rehabilitálni voltak kénytelenek. A korabeli dokumentumok híven tükrözik a lelkesültség fokát.²⁴

(2) Lukács a Népszabadság 1967-es karácsonyi számában (újabb rehabilitációjának jeleként) nyilatkozhat azokról a problémákról, amelyeket lényegeseknek lát. A világos álláspontból most azt a passzust emelem ki, amelyben az emberek aktív bevonását szorgalmazza:

Az én kifogásom az, hogy az új és régi gazdasági mechanizmus ellentétességét nem hangsúlyozzuk eléggé, holott épp a lenini átmenet tanulságai bizonyítják: igen sokszor épp a „megrázkódtatás” az, amely a tömegekre felrázó, az új feladatokra orientáló hatással van.²⁵

(3) Hogy Lukácsnak mennyire fontos volt a fiatalság és az értelmiség is, azt az alábbi filmes anekdota szemlélteti talán leginkább. Magyar Dezső így emlékszik vissza az *Agitátorok* forgatására:

Nagy szerencse volt az is, hogy megtaláltuk Sinkó Ervin írását erről a csoportról. És óriási szerencsénk volt, hogy Lukács György személyesen fogadott minket. Sose felejttem el, fel-

22 Badiou 2012, 27–28: „The great problem is to create a paradigm of heroism beyond war, a figure that would be neither that of the warrior nor that of the soldier, without for this reason returning to Christian pacifism, which is only the passive form of sacrifice.” Badiou brosrúrája maga is jó példája az itt propagált zsebkönyvműfajnak, egyúttal jelzi a dilemmát, hogy a 21. század már a „háborúk utáni” korszak is, ami persze nem azt jelenti, hogy béke van.

23 Debord 1967, Vaneigem 1967.

24 Hegedűs – Rainer 1989.

25 A kifejezést fontosnak tartja hangsúlyozni, hiszen később így folytatja: „En a *megrázkódtatást* azért tartom fontosnak, hogy a népet az újra tudjuk mozgósítani, s az én véleményem szerint az ilyen mozgósításra szükség van. En *megrázkódtatásról* szólva nem a rendszer megázkódtatásáról beszélek. Lenin sem állította, hogy szakítunk a szocializmussal, ha a NEP-et bevezetjük. Ellenkezőleg: azt mondta, hogy egy ránk kényszerített, kikerülhetetlen rossz lépés után tegyünk egy lépést vissza és aztán tegyük meg a helyes lépést előre.” (Lukács 1967, 22 – Saját kiemelés.)

hívtam a Duna-parti lakásában azzal, hogy filmet szeretnék készíteni tizenkilencről. Sokan, például Rudi Dutschke, hetekig vártak egy randevúra, de amikor én megkérdeztem, mikor találkozhatnánk, azt mondta, azonnal. Nagyon örült, hogy az akkori életük apróságairól kérdezgettem: hogyan laktak, milyen tárgyak vették őket körül. Háromszor-négyszer is voltunk nála Bódyval. Nagyon precízen emlékezett minden részletre.²⁶

Mindenesetre Prága azt eredményezte, hogy ez a fajta társadalmi izgalom és megújulási esély teljesen odaveszett, a depolitizált fiatalság (és értelmiség, illetve társadalom) nélkül gyakorlatilag a rendszeren belül nem maradt már esély semmire.²⁷

(3)

A fenti állítás alátámasztására három olyan példára utalok (a 21. századra is áthúzódó kritikai olvasatok közül), amelyek jól mutatják, hogy lényegi viták folytatására épp a brosúra (vagy akár az *Ontológia*) adhatott volna már jóval korábban (is) alapot. Az egyik terület a munkástanácsok és az öngazgatás kérdése, a másik magának a munkának a megítélése az idős Lukács írásaiban, végül a polgári demokráciák (és a liberalizmus) kritikája.

Mészáros István 1995-ben megjelent főművének jelentős részét teszi ki a Lukács írásainak elemzése. A *Történelem és osztálytudat*ot nem tekinti egységes műnek, mivel szerinte a tanulmányok megírása között (1920–1922) lényegi változások következnek be Lukács szemléletében, melyeket – alighanem joggal – a pártvonal megváltozott álláspontjával magyaráz. A Rosa Luxemburg megítélésében beállt változás közismert. A munkástanácsokkal kapcsolatos nézetek megváltozására (amely már a *köteten belül* megfigyelhető) Mészáros talán túl nagy hangsúlyt helyez; többször kiemeli, hogy Lukács ezt követően már csak a *Demokrácia-brosúrá*ban tér vissza a témához, de ott is csupán elnagyoltan érinti ezt. Hosszasan lehet amellett érvelni, hogy a spontaneitás és az öngazgatás szerepének újbóli hangsúlyozása az idős Lukácsnál mennyire meghatározó,²⁸ így csak az alábbi idézetet emelem ki:

Problémánk [...], hogy a tömegek öntevékenysége gyakorlatilag nemcsak az úgynevezett nagypolitikából tűnt el csaknem teljesen, hanem – mondhatnánk: elsősorban – saját mindennapi életük szabályozásából is. [...] A Sztálin alatti átrendezést a szocializmus normális állapotává kiáltották ki.²⁹

²⁶ Muhi 1998, 8–10.

²⁷ Érdemes visszaolvasni ebből a szempontból Lukács és Kádár János '71-es levélváltását a rabosított maoista fiatalokkal kapcsolatban (figyeljük meg, hogy a hatalom mennyire nem értette, hogy mitől kellene leginkább tartania), lásd Lukács – Kádár 1971.

²⁸ Mészáros 2009, 141–52; Tütő 2010; Krausz 2018, 10.

²⁹ Lukács 1988, 163.

Abban viszont valószínűleg igaza van Mészárosnak, hogy a *szocialista hierarchia* jellemzése, annak ontológiai megkonstruálása a *jó* és a *rossz* munka (és munkás) minőségi megkülönböztetése révén az egyik legproblematisabb pontja az időős Lukács gondolkodásának. Kiemeli a *munka ontológizálására* tett lukácsi kísérletet, és hosszasan idézi a valóban nem túl szerencsés példákat a '71-es interjúból.³⁰

A fenti kétségeket megerősítik a *Wertkritik* felől történő olvasatok. A Losoncz Márk által jegyzett Anselm Jappe-interjúban ez explicite meg is jelenik (mint a munka apoteózisa):

Lukács koncepciója az emberi lényeg elidegenedéséhez kötött, azaz Marx 1844-es kéziratai témáinak a felelevenítése. Ezzel szemben Lukács a késői munkáiban eltávolodott mindattól, amit korai műveiben a fetiszizmusról és az absztrakt munkáról írt. Sőt, lényegében a lehető leghagyományosabb módon *zengi a munka dicséretét*: ezekben a műveiben a munka már úgy jelenik meg, mint a legfontosabb emberi aktivitás.³¹

Ezzel az állásponttal polemizál Forczek Ákos, aki szerint Lukács nem a munka dicséretét zengi. Ebben az értelmezésben éppen a munkában és kiváltképp az elidegenedett munkában rejlene forradalmi potenciál, ami az időős Lukácsot szerinte mindenekelőtt foglalkoztatta.³² Hiszen Lukács reménye mégiscsak abban van, hogy nem csupán gazdasági, hanem társadalmi változások is lejátszódnak ebben az átmeneti állapotban, ahol majd megtörténik az úgynevezett *ontológiai ugrás*, hogy az ember közben *minőségileg* is átalakul – és igazából ez az, ami a lényegi változást el fogja hozni.³³ A kérdés az, hogy a létező szocializmus legprogresszívabb időszakában ('63–68 között), a marxizmus reneszánsza idején ezt remélhette-e Lukács. Hogy az akkori trendek (társadalmi folyamatok) egy *más minőség* irányába mutattak-e? Alighanem igen. Még ha a *presztízsfogyasztás* meghaladása ma már inkább naivitásnak tűnik is.³⁴

Érdeemes felidézni itt, amit a munkamegosztás leigázó jellegéről és reménybeli megszüntetéséről ír:³⁵

Elvégre ma is – akárcsak a korábbi szinteken, csak épp igen eltérő eszközökkel – kizárólag arról van szó, hogy a munkás alkalmazkodjék a mindenkori termelés gazdasági

30 Mészáros 2009, 200–11.

31 Jappe – Losoncz – Balázs 2018. Bővebben lásd Balázs – Losoncz 2016, 38–46.

32 Forczek 2023.

33 Lukács 1988, 72–73.

34 „A fogyasztási eszközöket előállító ipar és az úgynevezett szolgáltatások hallatlan fellendülésének gazdasági alapja éppen a fogyasztóknak ez a presztízsvetélkedése. Ha nem következik be fordulat a kereslet és a kínálat emberi alapjaiban ezen a területen, amelynek során a termelés gazdasági oldalának egyidejűleg kell betöltenie az objektum és a szubjektum szerepét, aligha csaphat át az itt szükségszerűen keletkező üresjárat emberi életvitelt elősegítő gyakorlatba.” (Lukács 1988, 159)

35 Lukács 1988, 156–57, 151–53.

számítások diktálta feltételeihez. Az azonban, amire Marx utal az idézett helyen, ezzel homlokegyenest ellentétes: magát a terméket kell hozzáigazítani az emberi természet legméltóbb és neki legmegfelelőbb feltételeihez.³⁶

Végül ahhoz az ezredfordulós kritikai áramlathoz is igen könnyű becsatornázni Lukácsot, amelyik a *posztpolitika* markáns kritikáját adja.³⁷ Mi ellen is irányul ez? A posztmodern és a relativizmus ellen ugyanúgy, mint a liberalizmus és parlamentáris demokrácia „állami filozófusai” ellen, ami elég markánsan érinti a Frankfurti Iskola képviselőit is.³⁸ E kritikai áramlat képviselői joggal tekintik egyik előképüknek Lukácsot, amennyiben „non-konformizmusnak álcázott konformizmusnak” nevezi a nyugat-európai kritikai filozófiát és Adornót is beköltözteti a „Szakadék Nagyszállóba”.³⁹

Lukács a fentiekhez hasonlóan látja a *liberalizmus és demokrácia közötti* – részben Carl Schmitt-től eredeztetett – kibékíthetetlen ellentétet is, amiről meggyőződhetünk Tütő László tanulmányát olvasva is:

A liberális demokrácia fetisizált játékszabályaihoz való ragaszkodásnak – vallja Lukács – tényleges funkciója: az embereket távol tartani a közügyek érdemi alakításától, vagyis gátat emelni a valóságos demokrácia (népuralom) elé. Ez a szisztéma a demokrácia veszélyeztetését látja abban, ha a tömegek folyamatosan és közvetlenül részt vehetnének a közéletben.⁴⁰

(4)

Tanulmányom *másik* határozott állítása (a *Demokrácia-brosúra* kitüntetett szerepe mellett), hogy a *tertium datur* megközelítés (már ami az alapvető társadalmi disztinkciót illeti) nem Lukács tényleges elképzelését tükrözi. Lukács nézeteivel sokkal inkább szinkronban van a *vagy-vagy* disztinkció szigorú megtartása, ami már rögtön a tartalomjegyzékből is kiderül.

36 Lukács 1988, 152–53. (Az idézett marxi hely pedig innen: MEM 25, 773).

37 Elsősorban a poszt-althusserianusokra (Ranciere, Badiou), de a Chantal Mouffe-féle posztpolitika-kritikára is gondolok.

38 Badiou – Žižek 2009, 59, 82–90.

39 „A vezető német értelmiség jelentős része, köztük Adorno is, ebbe a »Szakadék Nagyszállóba« költözött. Miként Schopenhauer-kritikám alkalmával írtam: »egy szép, minden kényelemmel felszerelt modern szálló emelkedik a szakadék, a semmi, az értelmetlenség szélén. A szakadék mindennapos látványa pedig, jól esően élvezett étkezések vagy művészeti produkciók között, csak még fokozhatja a kifinomult kényelem örömét.«” Ez a *regény elméletének* 1963-as német nyelvű kiadásához írt előszavában található, magyarul lásd Lukács 2009, 19; Mészáros 2009, 214. A teljes szöveg: Lukács 1977, 572–79.

40 Tütő 2010, 63–64.

Almási Miklós '88-as előszavában végigvonul a *tertium datur* koncepciója, amely felfogás a mai napig tartja magát. Akkor teljesen érthető okokból hangsúlyozza ezt, hiszen egyfelől (még alapvetően az akkori rendszer védelmében):

Itt már bírálta azokat a programokat is, melyek az egyes szocialista országokban felgyülemlett feszültségek levezetését egy pluralista jellegű politikai alternatívában fogalmazták meg. Az efféle variánsok 1956-ban éppúgy megjelentek, mint 1968-ban, és Lukács gondolatainak aktualitását aligha kell ma külön is kiemelni.⁴¹

Másfelől viszont (és jellemző, hogy ez került ki a könyv hátsó borítóján szereplő fülszövegbe):

A könyv alap gondolata: a szocialista demokratizálódásnak – mely folyamat és nem állapot – két döntően fontos problémát kell megoldania ahhoz, hogy az eredeti marxi értelemben az emberi szabadság igazi beteljesüléséhez vezessen el. Az egyik a polgári demokráciák illuzórikus-manipulatív eszközeinek a „kivédése”, a *másik és talán fontosabb*: a sztálini korszak örökségének teljes felszámolása, mégpedig alapos elméleti tisztázás és tényleges reformok útján.⁴²

Krausz Tamás a 2010-es Lukács-kötet előszavában mint a sztálinizmus és a kapitalizmus közötti „harmadik lehetőséget” említi a „valódi” szocializmust, 2018-as tanulmányában pedig bevonja Mészáros is, amennyiben kettejük (ehhez is kapcsolódó) 60-as évekbeli levezetésére is hivatkozik.⁴³

Alább röviden megpróbálom érzékeltetni, hogy miért problematikus Lukácsot *harmadik-utasként* értelmezni, akár kompromisszumot, akár szintézist, akár *arany középutat* értünk is rajta (vagy akár a Szküllá és Kharübdisz közötti elhajózást). A fenti értelmezés teljesen meghamisítja a könyv eredeti intencióját, azt az illúziót keltve, mintha a két átellenes partról valahol a folyam közepén lehetne békésen találkozni a markáns kontúrok megszelídítésével. Az igazi lehatárolás azonban – bármennyire is rosszul hangzott ez már a nyolcvanas években – a polgári demokrácia és a szocializmus *között* van, szerinte ez az igazi választás (és a '18–19-es döntés következménye is egyúttal). Lukács a kis könyv felosztásával ezt teljesen egyértelművé teszi. Az első rész már a címében megjeleníti, hogy a polgári demokrácia (restaurációja) a szocializmus reformjának csak hamis alternatívája lehet. Érdeemes felidézni a kategorikus elhatárolódást ettől a lehetőségtől, ahogyan felteszi a kérdést („lehet-e – mint számosan vélik – a szocialista világban is társadalmilag reális alternatíva az ilyenfajta demokratizálódás azokban az esetekben, amikor a szocializmusban a növekedési válság jelei mutatkoznak?”), majd rögtön meg is válaszolja („Válaszunk erre hangos, határozott nem! Soha!”).⁴⁴ Ne feledjük, hogy a szöveg

⁴¹ Almási 1988, 10.

⁴² Lukács 1988. (Saját kiemelés.)

⁴³ Krausz 2010, 11; Krausz 2018, 167–68.

⁴⁴ Lukács 1988, 58.

végleges formában '68 novemberére-decemberére készült el, tehát a '68-as események mindkét áramlatának ismeretében, Párizs és Prága után. És még így is, sokak várakozására rácafolva, a cezúra nem a kétféle demokrácia (polgári és szocialista) és a sztálinizmus közé esik, hanem a polgári (tőkés) restauráció és a szocialista alternatíva között húzódik. Még akkor is ez a fő törésvonal, ha egyébként a *valódi alternatívaként* a sztálinizmussal szemben egyértelműen a *szocialista demokráciát* (vagyis a szocializmus demokratizálódását) nevezi meg egyetlen reális és követendő célnak. Úgy gondolta, hogy miután az első és döntő kérdésben ilyen kategorikusan állást foglalt, itt a második döntési pontnál ezek után már joggal támaszthat komoly feltételeket a *fennálló rendszer* számára. Ebben sajnos tévedett.⁴⁵ Az alábbi (közgazdaságtanból vett) példával szeretném mindezt illusztrálni.

Joan Robinson, a cambridge-i közgazdaságtani iskola egyik legkiválóbb képviselőjének (eredetileg 1942-es) Marx-könyve egy rendkívül érzékletes passzussal kezdődik, amelyben leírja, hogy mi az alapvető különbség a marxi és az ortodox közgazdaságtan között. Eszerint az ortodox közgazdászok a tőkés rendszert a természet örök rendjeként fogadják el, míg Marx csupán átmeneti fázisnak tekinti. Továbbá (az előzőből következően) az ortodox közgazdászok érdekegyezésről beszélnek ott, ahol Marx az érdekek konfliktusát látja. Ha adott a lehetőség a (tőkés) rendszer megváltoztatására, akkor a társadalom azonnal két táborra szakad. Ehhez képest a könyv második kiadásához írott (1965-ös) előszó már a '60-as évek jellegzetességét is megragadja, amennyiben a *két tábor* gazdasági közeledéséről beszél: míg a szocialista gazdaságok a piaccal, addig a tőkés társadalmak a tervezéssel kísérleteznek.⁴⁶ Ebben a szemléletben a két világrend (eredendően antagonisztikus) ellentéte mintegy észrevétlenül elsimul, feloldódik és végül a nyugati jóléti demokráciákat alig lehet majd megkülönböztetni a kelet-európai *emberarcú szocializmustól*. Lukács a leghatározottabban ellenzi ezt – és a '68-as esszében ki is fejt pontosan, hogy miért. Azt gondolom, hogy mindezek tükrében kell megítélni a Népszabadság 1967-es interjújában is fellelhető, hírhedtté vált passzust: „Szabad talán ezt a fogalmazást használnom: énszerintem a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus. Ez mély meggyőződésem, ezzel a meggyőződéssel ítem végig ezeket az időket.”⁴⁷

A fenti kijelentést érdemes összevetni a *Történelem és osztálytudat* magyar nyelvű kiadása elé írt (szintén 1967-es) tanulmányával, amelyben az alábbi bekezdést olvashatjuk:

Sőt, talán ez itt a helyénvaló alkalom, hogy megállapítsam: még a tőkés világgal való intim ismeretségem is részleges pozitívumként került bele az új szintézisbe. Sohasem estem abba

45 Lásd a '67-es karácsonyi Népszabadság-interjút, ahol ugyanezt képviseli (Lukács 1967).

46 „At the present time several socialist countries in Europe, finding the system evolved in the course of rapid accumulation inappropriate to the stage of potential affluence that they have now reached, are trying to introduce some features of a market economy into their planning. Meanwhile, the capitalist economies, finding that free enterprise cannot be relied upon to produce satisfactory results, are trying to introduce some features of planning into their market economies.” (Robinson 1966, xxi)

47 Lukács 1967, 22.

a hibába, amelyet sok munkásnál, kispolgári értelmiséginél gyakran megfigyelhettem: hogy a tőkés világ végső soron mégiscsak imponál nekik. A kapitalizmusbeli étellel szemben érzett, fiúkoromból származó, megvető gyűlöletem megóvott engem ettől.⁴⁸

Mészáros hamis paradoxonnak⁴⁹ nevezi Lukács fenti megfogalmazását, és kárhóztatja, holott természetesen nem Lukács volt az egyetlen, aki ebben a paradoxonban gondolkodott. Hasonlót fejez ki a „szocializmus – vagy barbárság” közkeletű szlogenje, amelyet Rosa Luxemburgtól Hugo Chávezig oly sokan használtak.⁵⁰

A *tertium datur*ral ez az egész *filozófiai szituáció* megszűnik, a különböző pozíciók csupán színek lesznek egyazon palettán – valahogy úgy, ahogyan Badiou a parlamentáris demokrácia pártjairól beszél. Bibó bátran mondhatta, mivel nem volt kommunista, hogy *tertium datur*, de Lukács ugyanezt nem gondolhatta komolyan. A *tertium datur* a fentiek értelmében kommunisták számára nem létezik. Csak a *kizárt harmadik elve* igazolja azt az alapállást, amelyről Robison is beszél a marxi pozíció érzékeltetésénél. Nem véletlen az sem, hogy Žižek a Lukácsról írt (már említett) szövegének a végén a *harmadikutasok* árulását emlegeti.⁵¹ A fentiekhez egy érdekes történeti adalék 1956-ból: a már hivatkozott filozófusvita anyagában Szigeti József elismeri, hogy Révainak (a Blum-tézisek kapcsán írt) korábbi bírálata nem helytálló, méghozzá éppen a „harmadik út” vádja védhető a legkevésbé.⁵² Ennek tükrében érdemes értelmezni a megkésett reformizmus korszakában (immár pozitív értelemben) újra felmerült *harmadikutas* Lukácsot. Ezzel szemben a '68-as brosúrában Lukács kategorikusan megtartja azt az eredeti álláspontját, amellyel kapcsolatban korábban (igaztalanul) megvádolták. *Tertium non datur*.

Végül a bátorságról és a türelemről érdemes szót ejteni. Lukács nem véletlenül zárja esszéjét egy hosszabb Marx-idézetet követően az alábbi passzussal: „Rhodosz ma még a távoli jövő. De minden jel arra utal, hogy csak a Marx felrajzolta út vezet oda. A kommunisták belátásán és bátorságán múlik, hogy tudnak-e, s ha igen, milyen eredménnyel tudnak ezen az úton végigmenni.”⁵³ Ugyanakkor a Lukács idézte helyen Marx éppen

48 Lukács 1971, 697–98.

49 Mészáros 2009, 203.

50 Chávez és Mészáros kapcsolatáról legutóbb Chris Gilbert írt, lásd Gilbert 2022. Állítólag Luxemburg a *renegát* Kautskytól vette az inspirációt, amely aztán végigsöpört az egész évszázadon, lásd Ian Angus okfejtését (Angus 2014). A „renegát” utalás a Lenin-Kautsky polémiaira, amivel Badiou is foglalkozik: Badiou 2007, 7–17.

51 „The point is not to *further develop* Lukacs in accordance with the *demands of new times* (the great motto of all opportunist revisionism, up to the New Labour), but to repeat the Event in new conditions. Are we still able to imagine ourselves a historical moment when terms like *revisionist traitor* were not yet parts of the Stalinist mantra, but expressed an authentic engaged insight?” (Žižek 2000a, 123)

52 „Hol volt tehát itt az a mitologizálás, amiről Révai elvtárs beszélt, hol volt a permanens forradalom figyelmen kívül hagyása, amit ismét Révai elvtárs olvasott Lukács elvtárs fejére és ezen az alapon igyekezett őt is politikailag és irodalomelméletileg is, mint a harmadik út egy sajátos képviselőjét jellemezni?” (Hegedűs – Rainer 1989, 58–59)

53 Lukács 1988, 208.

azt írja le, hogy miben különböznek a polgári forradalmak a szocialista forradalmaktól. Az előbbiek rövid életűek, mert „elérlik tetőpontjukat, és hosszú csömör fogja el a társadalmat, mielőtt megtanulja, hogy forrongási korszakának eredményeit józanul elsajátítsa”.⁵⁴

A fentiekből (és a század alakulásából) Lukács arra a következtetésre jut, hogy mindehhez türelem kell: visszamenni, reparálni, újrakezdeni. Különösen akkor, ha abból az apokaliptikus vízióból indulunk ki, amellyel Tamás Gáspár Miklós rajzolja meg a kommunizmus röppályáját: „A kapitalizmus végéhez (és azon túlra) vezető út nem kerülheti meg a kapitalizmus, vagyis a gazdasági és intellektuális gyarapodás, szédítő fantázia, pazarlás, anarchia, pusztítás, nyomor és nincstelenség rendszerének kiteljesedését.”⁵⁵ Nagyon nehéz azt (belülről) megítélni, hogy az adott történelmi időben éppen mi az adekvát *filozófiai gesztus*: mikor a játék és mikor a komolyság, mikor a hűség vagy épp a hűtlenség (vagy mihez kell bátorság). Lukács életműve mindeerre nagyon határozott és szerintem autentikus opciót kínál.

Bibliográfia

- Almási Miklós. 1988. Előszó. *A demokratizálódás jelene és jövője*, Lukács György, 5–22. Budapest: Magvető.
- Angus, Ian. 2014. „The origin of Rosa Luxemburg’s slogan »socialism or barbarism«.” In *Climate & Capitalism*. [<https://climateandcapitalism.com/2014/10/22/origin-rosa-luxemburgs-slogan-socialism-barbarism/>] (2022.10.31.)
- Badiou, Alain – Slavoj Žižek. 2009. *Philosophy in the Present*. Ford. Peter Thomas – Alberto Toscano. New York: Polity Press.
- Badiou, Alain. 2007. „One Divides Itself into Two.” In *Lenin Reloaded*, szerk. Sebastian Budgen – Stathis Kouvelakis – Slavoj Žižek, 7–17. Durham: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822389552-002>
- Badiou, Alain. 2012. *Philosophy for Militants*. Ford. Bruno Bosteels. New York: Verso.
- Balázs Gábor – Losonczi Márk. 2016. „Az érték, az áru, a munka – és ellenségei.” In *Elidegenedés és emancipáció*, szerk. Marosán Bence Péter et al., 38–46. Budapest: L’Harmattan.
- Bibó István. 1990. „Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...” In *Válogatott tanulmányok IV.*, szerk. ifj. Bibó István, 265–82. Budapest: Magvető.
- Debord, Guy. 1967. *La Société du spectacle*. Párizs: Buchet-Chastel.
- Eörsi István. 1976. Előszó. *A társadalmi lét ontológiájáról*. 1. kötet, Lukács György, 9–14. Budapest: Magvető.
- Fehér M. István. 2005. „Lukács egzisztenciális döntése.” *Világosság* 46/9: 11–16.


54 Lukács 1988, 207–08; MEM 8, 108.

55 Tamás 2021b, 129.

- Forczek Ákos. 2023. „A Párt és a Munka. Szempontok Lukács György filozófiájának szisztematikus-történeti kutatásához.” *Elpis* 16/1: 89–107. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.7>
- Gilbert, Chris. 2022. „Mészáros and Chávez: The Philosopher and the Llanero.” In *Monthly Review*. DOI: https://doi.org/10.14452/MR-074-02-2022-06_2
- Hegedűs B. András – Rainer M. János, szerk. 1989. *A Petőfi Kör vitái II*. Budapest: Kelenföld Kiadó – ELTE.
- Heller Ágnes – Kőbányai János. 2004. *Bicikliző majom*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Hévízi Ottó. 2010. „A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus.” *Fordulat* 3/10: 135–48.
- Jappe, Anselm – Losonczi Márk – Balázs Gábor. 2018. „Értékkritika – A kapitalizmus nem fog békés véget érni...” In *A Szem*. [<https://aszem.info/2018/11/ertekkritika-a-kapitalizmus-nem-fog-be-kes-veget-erni/>] (2022.10.30.)
- Krausz Tamás. 2010. „Előszó.” In *Lukács György és a szocialista alternatíva*, 7–14. Budapest: L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány.
- Krausz Tamás. 2018. „Lukács és a szocializmus – 1968.” *Eszmélet* 31/1: 166–74.
- Lukács György. 1967. „Beszélgetés Lukács Györggyel.” *Népszabadság* 1967. december 24., 21–22.
- Lukács György. 1970. *Lenin*, szerk. Vajda Mihály. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1977. „»Szakadék« Nagyszálló”. Ford. Beöthy Ottó. *Világosság* 18/7–12: 572–79.
- Lukács György. 1988. *A demokratizálódás jelene és jövője*, szerk. Sziklai László. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 2009. „A regény elmélete: Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formáról.” Ford. Tandori Dezső. In *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*, 21–156. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Lukács György – Kádár János. 1971. „Lukács György és Kádár János levélváltása.” In *Az MTA Könyvtár és Információs Központ Repozitóriuma*. [<http://real-ms.mtak.hu/16715>] (2023.08.29.)
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Mészáros István. 2009. *A tőkén túl II*. Ford. Csala Károly, Budapest: L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány.
- Muhi Klára. 1998. „Forradalmak és büntetések.” *Filmvilág* 41: 8–10.
- Robinson, Joan. 1966. *An Essay on Marxian Economics*. London: Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-15228-5>
- Szücs László Gergely. 2018. „Történelmileg indokolatlan erőszak.” *Liget* 31/7: 104–20.
- Taft, Bernie. 1971. „Testament of Georg Lukács.” *Australian Left Review* 32: 44–49.
- Tamás Gáspár Miklós. 2021a. „Várakozás a forradalomra.” In *Mérce*. [<https://merce.hu/2021/06/05/tgm-varakozas-a-forradalomra/>] (2022.10.29.)
- Tamás Gáspár Miklós. 2021b. *Antitézis*, szerk. és ford. Sipos Balázs. Budapest: Kalligram.
- Tamás Gáspár Miklós. 2023. „Beszéd a félelem nélküli beszédről.” In *A túlsó pólus. Utolsó írások a filozófiai politikáról*, szerk. Sipos Balázs, 77–83. Budapest: Kijárat.

- Tütő László. 2010. „Liberalizmus és demokrácia ellentéte Lukács György társadalomfilozófiájában.” In *Lukács György és a szocialista alternatíva*, 15–68. Budapest: L’Harmattan – Eszmélet Alapítvány.
- Vajda Mihály. 2001. „Művészet és játék helyett – forradalom. Miért tűnt el Lukács György?” In *Tükörben*, 14–25. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- Vaneigem, Raoul. 1967. *Traité de savoir-vivre à l’usage des jeunes générations*. Párizs: Gallimard.
- Žižek, Slavoj. 2000a. „From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment... and Back.” *New German Critique* 81: 107–23. DOI: <https://doi.org/10.2307/488548>
- Žižek, Slavoj. 2000b. Postface. *Defence of History and Class Consciousness – Tailism and the Dialectic*, Georg Lukács, 151–82. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2001. *Repeating Lenin*. In *Marxist Internet Archive*. [<https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek1.htm>] (2023.08.29.)

Lukács természet- és tudományfelfogásának összefüggései

Ropolyi László 
PhD, tudományfilozófus (ELTE),
ropolyi@elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.9>

Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban határozottan elutasította a dialektikus módszer alkalmazhatóságát a természet megismerésében. Később azonban saját korábbi álláspontját a mű egyik legjelentősebb hibájaként azonosította, s ennek szellemében megváltoztatta a véleményét: lehetséges és szükséges is a természet dialektikus értelmezése, olyannyira, hogy az egy marxista ontológia fundamentális komponense kell legyen. *A társadalmi lét ontológiájáról* ennek figyelembevételével készült. Lukács természetfelfogása tehát a két mű megírása között eltelt évtizedekben jelentősen változott. Ugyanakkor ez a változás nem volt független Lukács tudományfelfogásának változásától sem. Dolgozatomban szeretném világosabbá tenni Lukács természet- és tudományfelfogásának kölcsönös alakulását.

Kulcsszavak: természet, természettudomány, természetdialektika, Lukács, *Történelem és osztálytudat*, *A társadalmi lét ontológiájáról*, komplexum, Engels, Feenberg

Relatedness Between Lukács' Concept of Nature and His Concept of Science

In the *History and Class Consciousness*, Lukács explicitly rejected the applicability of the dialectical method to the scientific knowledge of nature. Later however, he identified his own earlier position as one of the most significant flaws in the work and changed his mind: it is possible and necessary to understand nature dialectically, to the extent that it must be a fundamental component of Marxist ontology. *The Ontology of Social Being* was written in this spirit. Thus, Lukács's conception of nature changed considerably in the decades between the two works. At the same time, this change was not independent of the change in Lukács's conception of science. In this paper, we would like to shed light on the mutual development of Lukács's concept of nature and his concept of science.

Keywords: nature, natural sciences, dialectics of nature, Lukács, *History and Class Consciousness*, *The Ontology of Social Being*, the complex, Engels, Feenberg

Jól ismert Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat*ban megfogalmazott sarkalatos álláspontja, amely hegelianus tévedésnek minősíti a dialektika alkalmazását a természet megismerésében, és ilyennek tekinti Engelsnek a természet dialektikájára vonatkozó felfogását is.¹ Később azonban saját korábbi álláspontját a *Történelem és osztálytudat* egyik legjelentősebb hibájaként azonosítja, s ennek szellemében megváltoztatja a véleményét: lehetséges és szükséges is a természet dialektikus értelmezése, olyannyira, hogy az egy marxista ontológia fundamentális komponense kell legyen. Mindazonáltal *A társadalmi lét ontológiájáról* című művében továbbra is fenntartásokkal és erőteljes kritikával kezeli Engelsnek a tagadás tagadására vonatkozó természetontológiai nézeteit, s igyekszik világos különbséget tenni a szerinte teljesen releváns és szükséges marxi természetontológia és egyes, továbbra is károsnak tekintett, hegelianus elgondolásokkal terhelt engelsi nézetek között.

Míndezek nyomán arra következtethetünk, hogy Lukács természetfelfogása a két mű megírása között eltelt évtizedekben jelentősen változott. A változás értelmezéséhez igénybe fogom venni Andrew Feenberg elképzelését, mely szerint Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat* keletkezése idején kettős természetfelfogása volt. Egyrészt úgy tekintett a természetre, mint az emberi gyakorlat tárgyára, másrészt pedig úgy, mint az emberi megismerés tárgyára – és e két szemléletmódot nem tudta vagy nem akarta egyesíteni. Ugyanakkor természetfelfogásának későbbi alakulása ebbe az irányba való elmozdulásként is értelmezhető. Kérdéses azonban, hogy vajon miért maradtak számára továbbra is elfogadhatatlanok egyes engelsi természetdialektikai elképzelések.

Figyelembe véve, hogy a természet filozófiai és tudományos felfogásai nem lehetnek függetlenek egymástól, a problémát tudományfilozófiai kontextusba illesztve is szemügyre vehetjük, vagyis természetontológiai/természetfilozófiai összefüggések mellett alkalmazhatunk tudományfilozófiai szempontokat is, vizsgálódásainkba bevonhatjuk Lukács tudományfelfogását, különös tekintettel a természettudományokra. Lukács gondolatmenetei indokolttá is teszik ezt az eljárást, hiszen a természetre vonatkozó ontológiai megállapításaiban rendszerint a természettudományok szemléletmódjára, metodológiáira és eredményeire támaszkodik. Ebből a nézőpontból kitűnik Lukács tudományfelfogásának „kettőssége”: úgy látszik, a természettudományok vonatkozásában sokáig elfogadott és követett egy „hagyományos”, a pozitivizmus által áthatott „objektivistá” felfogást, de a társadalomtudományok esetében egészen másként foglalt állást: értelmezésükben nélkülözhetetlen a „szubjektív” érdek- és értékszempontok figyelembevétele. Alkalmas tudományfilozófia révén elérhető a lukácsi kettős felfogás meghaladása, s egységesebb felfogás kialakítása. Kérdéses azonban, hogy változott-e Lukács tudományképe, valamint az objektív/szubjektív dialektikájának felfogásával kapcsolatos véleménye.

¹ Köszönöm Kovács Ágnesnek a témáról folytatott inspiráló beszélgetéseket, valamint hogy megosztotta velem Lukács tudományfelfogását elemző kéziratait. Hálás vagyok Andrew Feenbergnek is, aki lehetővé tette, hogy megismerjem Lukács-könyvének és az ebben az írásban hivatkozott dolgozatának változatait.

Az alábbiakban nem törekszem sem Lukács természetfelfogásának, sem tudományfelfogásának átfogó bemutatására. Szándékom szerint vizsgálódásaim centrumában e két elképzelés összefüggései állnak: azt szeretném világosabbá tenni, hogy Lukács természetfilozófiai és tudományfilozófiai nézetei hogyan befolyásolták és alakították egymást. A természet és a tudomány filozófiai értelmezéseinek szükségszerű összefüggései nyilvánvalóan nem kizárólag a lukácsi gondolkodásban mutatkoznak meg, hiszen (összefonódó) természetfilozófiai és tudományfilozófiai komponensek integráns részei a jelentős filozófiáknak, így a lukácsi filozófiának (is). Ami sajátos, az talán annyi, hogy ez esetben egyik fontos aspektusát jelentik Lukács „filozófiai fejlődésének”.

A „Lukács-probléma”

Az említett dilemmák manapság nem pusztán a Lukács-kutatók körében számítanak érdekes és fontos témáknak. Elemzések sokasága készült például Engels születésének közelmúltbeli bicentenáriuma alkalmából,² amelyeknek nyilvánvalóan fontos eleme volt az engelsi természetdialektika filozófiai jelentőségének és történeti/kulturális szerepének értékelése. Ezekben az írásokban természetesen jelentős szerepük volt az engelsi természetdialektikát a *Történelem és osztálytudat*ban kritizáló lukácsi nézetek elemzéseinek is.³

Lukács szóban forgó Engels-kritikája fontos a fenyegető klímakatasztrófához való marxista viszonyulás sürgető kidolgozásában is. A természet aktuális értelmezése, érvényes filozófiai, tudományos és technikai kontextusainak tanulmányozása, az összefonódó természeti és társadalmi viszonyrendszerben való eligazodás, valamilyen elfogadható ökológiai pozíció kialakítása, a fenntartható fejlődés perspektívája, illetve az ezzel összhangban lévő antropológia kidolgozásának kihívásaira keresett marxista válaszok óhatatlanul szembesülnek megoldandó természetontológiai feladatokkal s Lukács széles körben ismert és elemzések sokaságába beépült kritikai gondolataival. Jól mutatja Lukács álláspontjának jelentőségét, hogy a kérdéskör azonosítására John Bellamy Foster bevezette a „Lukács-probléma” terminust.⁴

Idézzük fel és foglaljuk össze röviden, hogy mit is nevezhetünk Lukács-problémának. Lukács az 1923-ban kiadott *Történelem és osztálytudat* „Mi az ortodox marxizmus?” fejezetének híres 6. lábjegyzetében ezt mondja:

Nagyon fontos a [dialektikának, mint] módszernek a történelmi-társadalmi valóságra vonatkozó korlátozása. A dialektika engelsi ábrázolásából származó félreértések lényegében azon alapulnak, hogy Engels – Hegel hamis példáját követve – a természet megismerésére is kiterjeszti a dialektikus módszert. Ugyanakkor a természet megismerésében nincsenek

2 Illusztrációk lehetnek a következők: Fuchs 2021, Kangal 2019, Kangal 2020, Leslie 2021, Zwart 2020.

3 Például Ropolyi 2021.

4 Foster 2008, Foster – Clark – York 2010, Cassegård 2020, Cassegård 2021.

jelen a dialektika döntő meghatározottságai: szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja. stb.⁵

Alaposan leegyszerűsítve a szerzteágazó gondolatmenetet, talán mondhatjuk úgy is, hogy Lukács a történelmi-társadalmi valósághoz való aktív, forradalmi viszony lehetőségének világosabb bemutatása érdekében a természetet, a „természeti valóságot” olyan referenciaként azonosítja, amelynek objektivitásához, eleve adottságához mérve a társadalmi valóság szubjektív, konstruált és változtatható jellege világosabban megmutatkozik. A természet adott, a történelmi-társadalmi valóság emberi termék. A feladat az, hogy az utóbbit világosan megértsük, és forradalmi gyakorlatunk tárgyaként tudatosan alakítsuk. E sikeres gyakorlat értelmezését és kibontakoztatását biztosítja a dialektikus módszer: a *totalitás*nak, a kategóriák, a létmeghatározottságok totalitásának szükségszerű tudomásul vétele, felismerése és alkalmazása. „A konkrét totalitás [...] a tulajdonképpeni valóságkategória.”⁶ Lukács szerint a totalitás döntő meghatározottságai a „szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztátumának történelmi változása”. A dialektika módszerei révén válnak felismerhetővé az eldologiasított tudati képződmények, s teremthető meg a társadalmi valóság feletti uralmuk alól való felszabadulás.

A természet dialektikus értelmezése ellen – ezúttal is egyszerűsítve – Lukács nyomán oly módon érvelhetünk, hogy aligha van természeti totalitás, a természeti valóság szubjektív álláspontjainkra érzéketlen, a pusztá objektivitás birodalma, nem mi hozzuk létre, hanem az ember számára adott létszféra, valamint a természeti valóság nem történelmi kategória, hanem egyszer s mindenkorra adott.

Természetesen Lukács álláspontja a fentieknél összetettebb (és sokkal alaposabban kifejtett és alátámasztott) – sőt tartalmazza a természet megismerésére vonatkozó következő gondolatmenetet is:

Hegel történetileg maga is belátja olykor, hogy a természet dialektikája – ahol a szubjektumot [...] képtelenség bevonni a dialektikus folyamatba – soha nem képes magasabbra emelkedni, mint a mozgás – az elfogulatlan szemlélő számára jelentkező – dialektikája. [...] Ebből adódik a természet csupán objektív mozgásdialektikájának és a társadalmi dialektikának, amelyben a szubjektum is be van vonva a dialektikus kölcsönviszonyba, amelyben elmélet és gyakorlat egymás vonatkozásában lesz dialektikussá stb., szükségszerű, módszertani elválasztása. (Az, hogy a természet-megismerés fejlődése, mint társadalmi forma, a dialektika második típusának van alávetve, magától értendő.)⁷

5 Lukács 1971, 215.

6 Lukács 1971, 223.

7 Lukács 1971, 506–07.

Mindezek figyelembevételével Foster a következőképpen értelmezi a Lukács-problémát: annak az elképzelésnek az elutasítása, hogy a dialektikus módszer alkalmazható a természetre, és hogy ennek ellenére a természet pusztán objektív dialektikája létezik, és lényeges komponense a marxista elméletnek.⁸

Ezúttal nem kívánom részletezni, hogy a Lukács-probléma kialakulásában milyen történeti-társadalmi tényezők játszottak szerepet – ilyen elemzéseket nagy számban találhat az érdeklődő olvasó az irodalomban.⁹

A további elemzés érdekében azonban mindenképpen hasznos lehet a probléma különböző aspektusainak azonosítása: vizsgáljuk meg a problémába foglalt természet-, tudomány- és dialektikaértelmezéseket. Vegyük észre, hogy a probléma megfogalmazására vezető (lukácsi) értelmezések ellentmondásosak, azaz tartalmaznak egy-egy „kettős” értelmezést. A probléma forrása a kettős természet-, kettős tudomány- és kettős dialektikafelfogás. Vegyük sorra ezeket röviden.

Az 1923-ban kiadott *Történelem és osztálytudatról az Arbeiterliteratur* című folyóiratban a következő évben Rudas László és Abram Gyeborin éles kritikát jelentetett meg, többek között éppen a természetdialektika lehetőségének lukácsi elutasítását bírálva. Lukács *Hvosztizmus és dialektika* címmel írt hosszú válaszában reagált a kritikákra, védelmezve a *Történelem és osztálytudat* álláspontjait. Lukács válasza azonban akkoriban nem, hanem csak az 1990-es években jelent meg¹⁰ s váltott ki reflexiókat.

Ezek közül számomra most Andrew Feenberg reflexiója lesz érdekes.¹¹ Összevetve a *Történelem és osztálytudat*, valamint a *Hvosztizmus és dialektika* álláspontjait, Feenberg arra a következtetésre jut, hogy Lukács a kritikák hatására változtat korábbi álláspontján, és hangsúlyozni kezdi a munkafolyamatnak mint az ember és természet közötti anyagcserének a jelentőségét is. Ezzel azonban implicit módon különbséget tesz a természettudományok (eldologiasodott) és a munkafolyamat (megélt) természetfogalmai között.¹² Az előbbi természetértelmezésben nem alkalmazhatjuk a szubjektum/objektum, elmélet/gyakorlat, történetiség dialektikáját, az utóbbi módon értelmezett természet esetében viszont igen.

A *Történelem és osztálytudat* a természet értelmezésében alapvetően a természettudományra hagyatkozik. Arra a természettudományra, amely elszigetelt tényekkel és mennyiségi mérésekkel dolgozik, megvan a maga speciális tárgya, törvényei közömbösen vonatkoznak minden konkrét tartalomra, és feltételezi a tudós „kontemplatív” pozícióját, tehát hogy a jelenségek törvényeit az emberi cselekvés nem változtathatja meg.¹³

8 Foster 2008, 57–58.

9 Sheehan 1985, Vogel 1994, Vogel 1999, Foster 2008, Foster – Clark – York 2010, Cassegård 2021, Schmidt 2014, Feenberg 2014, Vajda 1967, Kelemen 1985, Westerman 2019, Zwart 2022.

10 Lukács 1996.

11 Feenberg Herbert Marcuse és Lucien Goldmann tanítványaként Lukács filozófiájából doktorált (Feenberg 1981), s azóta se vesztette el Lukács munkássága iránti érdeklődését. Ennek nyomán születtek következő írásai: Feenberg 2014, Feenberg 2021.

12 Feenberg 2021.

13 Feenberg 2021.

Ezzel a természettudományokban hatékonynak tekintett eldologiasult módszertant követ, amelyet a polgári társadalomtudomány a társadalomra is alkalmaz. „A természettudományok megismerési ideálja, amely a természetre alkalmazva csupán a tudomány haladását segíti elő, a társadalmi fejlődésre alkalmazva a burzsoázia ideológiai fegyvereként jelenik meg.”¹⁴ Lukács a természet leírására elfogadja a pozitivistá ideológiát tükröző tudományos módszert, de egy alternatív dialektikus módszert javasol a társadalom tanulmányozására. Ez az alternatíva magában foglalja az eldologiasodás megszüntetésének lehetőségét, amely a természettudomány esetében kizárt.

Ezeket úgy is kifejezhetjük, hogy Lukács lényegében követi a természettudományok és társadalomtudományok episztemológiai és metodológiai dualizmusát.¹⁵ Eljárásával azonban a természettudomány és a társadalomtudomány közötti – Rickert, Dilthey, Weber és mások által előszeretettel hangoztatott metodológiai – különbséget hangsúlyozva egyúttal fenntartja a *tudományos természet és a tényleges társadalmi életben tapasztalt természet* közötti különbségtételt is. Utóbbi esetben – például a munkafolyamatban – a szubjektivitás és a praxis hangsúlyos szerepet játszik, míg a megszüntethetetlen eldologiasodással terhelt természetben nem.

Amint láttuk, Lukács különbséget tesz a „természet csupán objektív mozgásdialektikája” és a „társadalmi dialektika” között; utóbbiban a szubjektum és objektum, az elmélet és gyakorlat vannak dialektikus kölcsönviszonyban, s a „kategóriák szubsztátumának történelmi változása” is fundamentális szerepet játszik. A tulajdonképpeni valóságra csak a dialektika utóbbi változata érzékeny.

Mindazonáltal Feenberg is emlékeztet rá, hogy Lukács a szubjektum fogalmát nem a hagyományos, objektumot és szubjektumot élesen elkülönítő karteziánus felfogás kontextusában használja, hanem a 20. század eleji német filozófiai viták, a husserli fenomenológia, az intencionalitás, a neokantianista elképzelések közegeiben gondolja el, s a szubjektum és az objektum dialektikája is ebben a közegeben mutatkozik meg.¹⁶ Ebben a vonatkozásban lényegesen tovább megy Westerman, aki a *Történelem és osztálytudat* legtöbb fogalmát s az alkalmazott metodológiákat a fiatal Lukács gondolkodására vezeti vissza, s a heidelbergi intellektuális környezettel, illetve a korabeli fenomenológiai elképzelésekkel kapcsolja össze.¹⁷

A „Lukács-megoldás”

Lukács „filozófiai fejlődésének” fontos vonulata a *Történelem és osztálytudat*ra vonatkozó saját kritikai álláspontjának kibontakozása. Világosan nyilatkozik erről a „Marxista fejlőd-

¹⁴ Lukács 1971, 224–25.

¹⁵ Kelemen 1985, 39.

¹⁶ Feenberg 2021, 161–62.

¹⁷ Westerman 2019. Érdekes e tekintetben Vajda Mihály tanulmánya is: Vajda 1967.

désem: 1918–1930” című 1967-es írásában.¹⁸ „*A Történelem és osztálytudat* [...] – akarva vagy akaratlanul – mégis a marxizmus ontológiájának az alapzatai ellen irányul [...]. [A] marxizmust kizárólagosan társadalomtannak, társadalomfilozófiának fogja fel, és a marxizmusból a természetre vonatkozólag következő állásfoglalást ignorálja vagy elveti.”¹⁹

Ez alapján az önkritikus vélemény alapján az 1964–70 között írt, de befejezetlenül maradt *A társadalmi lét ontológiájáról* című művet többek között úgy is tekinthetjük, mint a *Történelem és osztálytudat* Lukács számára már elfogadhatatlan álláspontjainak korrigálására tett kísérletet. Ilyenformán ha Foster a *Történelem és osztálytudat* értelmezései nyomán a fentebb ismertetett módon bevezethette a Lukács-problémát, akkor ezúttal *A társadalmi lét ontológiájáról* alapján bizonyára bevezethetjük a „Lukács-megoldás” terminust is. Ezzel azt a törekvést szeretném hangsúlyozni, hogy az idős Lukács saját korábbi problematikus álláspontjainak tudatában más, elfogadhatóbb megoldásokat keresett a szóban forgó problémákra. Ugyanakkor figyelemre méltó körülmény, hogy az *Ontológia a Történelem és osztálytudathoz* viszonyítva sokkal kisebb hatást váltott ki, s a (nyugati) Lukács-irodalomban – most nem elemzett okokból – ma is szinte kizárólag a *Történelem és osztálytudat* témái vannak napirenden.

Megpróbálom röviden összefoglalni, hogy milyen komponensekből tevődik össze a Lukács-probléma Lukács-megoldása. Alkalmazásával alapvetően megszűnnek, illetve megszüntethetők vagy legalább átértelmezhetők a Lukács-problémára jellemző (természet-, tudomány- és dialektikaértelmezési) dualizmusok.

Induljunk ki ismét a természet dialektikájának értelmezhetőségéből. Lukács korábbi könyve jelentős hibájának tartja ennek elutasítását, így *Ontológiájában* revideálja álláspontját. Az első kötetben így ír:

Mivel Marx számára a dialektika nem pusztán a megismerés elve, hanem minden egyes valóság objektív törvényszerűsége, az ilyen jellegű dialektika nem lehet jelen és nem működhet a társadalomban, ha nem volt meg a megfelelő ontológiai „előtörténete” a szeretlen és szerves természetben. Az ontológiailag felfogott dialektika értelmetlen, ha nem egyetemes. Ez az általánosság természetesen nem jelenti azt, hogy egyszerűen egyenlőségi jelet teszünk a természet és a társadalom dialektikája között; itt is érvényes Hegel megállapítása az azonosság és nem-azonosság azonosságáról.²⁰

A természet megismerésében (is) alkalmazott dialektika természetontológiai megállapításokhoz vezet. A konkrét (természeti) totalitás valóságkategóriájaként a komplexitás fogalma tűnik használhatónak. A *Prolegomenában* található megállapítás szerint „ismeretes, hogy éppen Hegel volt az, aki a jelenségek komplex jellegét csakúgy, mint

18 Lukács 1971, 695–735.

19 Lukács 1971, 705.

20 Lukács 1976, I/97.

lényegük és összefüggéseik folyamatszerűségét elsőként megsejtette, és valamennyi filozófiai módszertani felépítésének középpontjába állította”.²¹ Ugyanakkor az *Ontológia* Marx-fejezetében előkerül a komplexus²² fogalma a lét totalitása megragadásának kontextusában. Többek között ebben a formában:

az a rendszerkritika [...], amelyet Marx tudatosan fejlesztett ki, a lét totalitásából indul ki, és arra törekszik, hogy ezt a maga bonyolult és sokrétű viszonylataiban a lehető legteljesebb megközelítésben ragadja meg. De a totalitás itt nem formális-gondolati, hanem a valóban létező világ gondolati reprodukciója, a kategóriák nem valamely hierarchikus rendszerarchitektúra építőkövei, hanem csakugyan „a meghatározott lét formái, létezés-meghatározások”, olyan viszonylag totális, valóságos, mozgásban lévő komplexusok szerkezeti elemei, amelyeknek dinamikus, kölcsönös vonatkozásai mind extenzív, mind pedig intenzív értelemben egyre átfogóbb komplexusokat eredményeznek. Az ilyen komplexusok adekvát megismerésénél a logika elveszti filozófiai vezető szerepét; mint a tiszta és ezért egynemű gondolati képződmények törvényszerűségének megragadására szolgáló eszköz.²³

Lukács mindemellett a totalitást alkotó komplexumoknak,²⁴ illetve az *Ontológia* szisztematikus részében a reprodukció leírásában „komplexusokból álló komplexusoknak” az értelmezésére vállalkozik.²⁵ Mindezekből az is kitér, hogy a komplexumok komplexumainak esetében immár nem áll fenn a munka, illetve a megismerés folyamataihoz kapcsolódó természet fogalmi dualizmusa. A komplexumok nem tiszta, egynemű gondolati képződmények, sem a hozzájuk való gyakorlati viszonyban, sem megismerésük során nem mutatkoznak annak. A konkrét természeti és a társadalmi-történeti totalitás – nem azonos módon, de egyaránt – komplexumként áll előttünk.

Lukács mindemellett fenntart valamit korábbi Engels-kritikájából: elveti a természet dialektikájának Engels által előszeretettel hivatkozott dialektikus törvénye, a „tagadás tagadása” ontológiai alkalmazhatóságát. Az *Ontológia* Hegelről szóló fejezetében kritizálja Engelsnek az *Anti-Dühring*ben szereplő magyarázatát:

Engels a maga világos és népszerű módján szemlélteti [...] a tényállást. Meg akarja értetni Dühringgel azt a hegeli tagadást, amely akkor megy végbe, amikor például egy árpaszemből létrejövő növény „tagadja” korábbi árpaszem-létét [...]. A valóságban tehát számtalan

21 Lukács 1976, III/129.

22 A „komplexus” kifejezés használata szokatlannak és sajátos asszociációkkal terheltnek tűnik. Bizonyára helyesebb volna itt is (és az *Ontológia* egészében is) a semlegesebb „komplexum” kifejezés használata. Saját megfogalmazásaimban ezt a terminust részesítem előnyben, de – például az idézetekben – nem változtatom meg az *Ontológia* szóhasználatát.

23 Lukács 1976, I/296.

24 Lukács 1976 I/339.

25 Lukács 1976, II/179.

esetben megsemmisül az árpaszem; ez a jogosult ontológiai kifejezés a „tagadás” logikailag meghatározott, ontológiailag azonban kevésbé értelmes műszavára. Csak meghatározott konkrét esetben fejlődik ki az árpaszemből biológiailag normális máskéntléte, a növény. De egyrészt elvonatkoztatott módon nem vesszük figyelembe ennek a máskéntlétnak a konkrét, mérvadó meghatározásait, ha ezeket a mag „tagadásának” tekintjük, másrészt ezt a valóságos-dialektikus folyamatot elhomályosítja, ha a „tagadás” révén olyan esetekkel hozzuk formálisan egy nevezőre, amelyeknek tárgyilag semmi közük ehhez a folyamathoz. Engelsnek tehát azt a feladatot kellett volna megoldania, hogy elvlassza az ontológiai-dialektikus tagadást a számtalan pusztán logikai-formális tagadástól; itt nyilvánvalóvá válik, hogy semmilyen formális, logikai vagy ismeretelméleti kritérium nem létezhet az ilyen különválasztás végrehajtására, hanem mindig a konkrét reális folyamathoz, tehát a konkrét valósághoz kell folyamodni, a megkülönböztető mozzanat tehát tisztán ontológiai, pozitív meghatározottságú. Nem tisztázza tehát, hanem összezavarja az összefüggéseket, ha az ilyen különmű jelenségeket a „tagadás” logikai műszavának rendeljük alá.²⁶

Lukács úgy találja, hogy a tagadás ontológiai státusza további tisztázásra szorul:

a szerveetlen természet egyszerű tényei [esetében] [...] egyáltalán nincs tagadás, csupán az ígylétből a máskéntlétebe való átváltozások láncolata, olyan viszonylatok láncolata, amelyekben minden elem egyúttal másét és másértvaló lét is. [...] [A] tagadás, létező, minőségileg meghatározott tárgyakra és folyamatokra alkalmazva semmiképp sem vezethet valódi egyértelműséghez a meghatározásban. Ameddig olyan tárgyról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássá válás nem változtatja meg gyökeresen az alapvető létformát, ontológiailag teljesen megengedhetetlenek tartjuk a tagadás kategóriájának alkalmazását [...]. A mássá válás csak ott fogható fel objektíve ontológiai tagadásnak, ahol objektíve gyökeresen új fordulatot jelent a tárgyiasság- vagy folyamat-formákban. Így például egy élőlény halálának esetében, ahol megszűnik biológiai újratermelési folyamata, amely megszüntetve, vagyis a biológiai újratermelés törvényeinek alárendelve tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket is, és ahol az egykori szervezet meglévő anyagát ismét anyagiségének normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba. Ebben az esetben, noha a tagadásnak itt sincs szubjektuma, objektíve-ontológiailag tagadás megy végbe, nevezetesen a szervezet önújratermelési folyamatának tagadása, és ebből a tagadásból nem csupán valami egyszerűen új, hanem ezzel ellentétben ontológiailag új keletkezik.²⁷

Az *Ontológia* harmadik könyvében, a *Prolegomenában* Lukács megpróbálja megvilágítani a hegeli, marxi és engelsi tagadásfogalom használatának különbségeit. A tagadás

26 Lukács 1976, I/216.

27 Lukács 1976, I/217–18.

tagadása körüli viták kapcsán leszögezi, hogy Marx is kacérkodott néha a Hegelre jellemző kifejezésmóddal, de esetében ez csak „stiliztikai dekoráció”, és tárgyilag például közgazdasági érvelést használ.

Lényegesen különbözik ettől Engels álláspontja [...]. Engels [...] [m]agát a tagadás tagadását is „egy igen egyszerű, mindenütt és naponként végbemenő procedúra”-nak tekinti, és a következőkben a természet, a társadalom, és az ideológia területéről vett legkülönbözőbb példákkal szemlélteti ezt a gondolatot. A természet dialektikájának előmunkálataiban pedig egy egész fejezetet szentel a dialektikus módszer általános jellemzésének. A tagadás tagadását itt szintén úgy tárgyalja, mint a három alapelv egyikét. Számunkra tehát természetzerűleg felmerül a kérdés: mennyire jogos ez? Ha a kérdés a lét – Marx által felvázolt – dialektikájára vonatkozik, akkor a válasz: semennyire. De ha a kérdés úgy hangzik: milyen szerepet játszik a hegeli rendszer, a hegeli dialektikus módszer felépítésében, akkor a válasz: rendkívül jelentőset.²⁸

Egyszóval Lukács szerint Engels a természet dialektikájának munkálatai során nem Marx, hanem Hegel dialektikáját alkalmazza. A *Történelem és osztálytudat* pozíciójához képest Lukács álláspontja ez ügyben annyit változott, hogy immár fontosnak tart egy marxi természetontológiát, de Engels természetontológiai felfogását továbbra is hegelianus révedésként írja le – ezúttal a tagadás tagadására vonatkozó álláspontja miatt. Pontosabban azt láthatjuk, hogy Lukács az *Ontológiában* is megkülönböztet kétféle dialektikát, de ezúttal nem a természet- és társadalomdialektika különbségéről, hanem a változások logikájának általános törvényszerűsége (hegeli), illetve a komplexitások ontológiai konkrétsága (marxi) dialektikáinak az eltéréséről beszél.²⁹

Tanulságos Lukács tudományfilozófiai pozíciójának alakulása.³⁰ Az *Ontológia* szemléletmódjában a természet, a társadalom és komplexumaik egymáshoz való viszonyai (evolúció, munka, reprezentáció stb.) egyaránt filozófiai reflexiók tárgyai – a filozófia nem pusztán „társadalomtan” vagy társadalomfilozófia, hanem „világnézet”, s ilyenformán lehetőségünk, sőt szükségünk is van természetfilozófiára, valamint olyan antropológiára, amelyben az ember természeti és társadalmi létező egyszerre. A *Történelem és osztálytudat* tudományfilozófiai dualizmusa helyébe egy olyan elképzelés lép, amelyben a természet-tudományok és társadalomtudományok episztemológiai és metodológiai karakterisztikumai egyaránt kifejeződnek a kor világnézeti, ideológiai, kulturális viszonyai.

28 Lukács 1976, III/129. Lásd: Engels 1963a, 127; Engels 1963b, 358–63, 487–513.

29 Ez az elgondolás kapcsolódik a marxizmus úgynevezett „terjedelmi” felfogásának korabeli kritikájához. Lásd például: Vajda 1967, Fehér – Heller – Márkus – Vajda 1978.

30 Nem tudom Lukács tudományfelfogását most átfogóan bemutatni. Lukácsot nyilván nem tekintjük tudományfilozófusnak (Kelemen 1985), de tudományfelfogásának filozófiai komponenseiből jól azonosítható komplett „tudományfilozófiai” pozíciója is (Kovács 2017).

Mindazonáltal a „Mi az ortodox marxizmus?” című tanulmány mai olvasójának az lehet a benyomása, hogy Lukács akkori tudományképéből *nem* a természettudományokra vonatkozó megállapítások érdekesek ma. Valójában a történeti-társadalmi valóság kritikai megragadására vállalkozó társadalomtudomány episztemológiai és metodológiai elképzelései harmonizálnak mai tudományfilozófiai irányzatok (például a konstruktivizmus valamely változatának) szemléletmódjaival.³¹ Mindenekelőtt azért, mert képesek értelmezni a tudományokban megjelenő világnézeti, „metafizikai”, ideológiai tartalmakat is. Természetesen nemcsak a társadalomtudományokban, hanem minden tudományban. És ez nincsen másként az *Ontológia* tudományfelfogásában sem.³²

Összegzésként bizvást kijelenthetjük, hogy az *Ontológia* szemléletmódja mentes a Lukács-probléma dilemmáitól. Lukács „filozófiai fejlődése” során a természetről, tudományról és dialektikáról, valamint ezek egymáshoz való viszonyáról kialakított álláspontjai már nem abban az értelemben problematikusak.

Természetontológia és tudományfilozófia

A valóságos tudományos tevékenység, a valóságos tudomány intézményesült formái, eredményei, hordozói, közege és kontextusa a természettudományok esetében is szükségképpen a folyamatosan működtetett társadalmi praxis eredményeként léteznek. A természettudományok története, filozófiája és szociológiája világosan demonstrálja mindezt. Másként mondva: a természettudományoknak sincsen egyszer s mindenkorra adott tárgya, a természet a természettudományok szerint nem elvont, idealizált képződmény. Komplex szerkezetű és folytonosan változó entitás és efféle entitások komplexuma. A természettudományok sikeres művelői számára mindez evidencia.

Filozófiai megismerésükhöz mindössze arra van szükségünk, hogy a tudomány s így a természettudományok működését is adekvát módon értelmező és leíró tudományfilozófiát válasszunk. Ilyen tudományfilozófiákat természetes módon alakíthatunk ki a marxista filozófia szemléletmódját követve is.³³ Lukács korábban tévedett, amikor nem vette észre, hogy a valóságos természettudományos kutatómunka sokkal közelebb áll más társadalmi praxisokhoz, mint ahogyan látszik – valójában a társadalmi praxis egy specifikus formája. Az *Ontológia* tudományfelfogása már tudomásul veszi ezt a körülményt.

31 Lásd például a feminista tudománykritika képviselőinek álláspontjait (Kovács 2017), vagy Békés Vera egyik tanulmányában említetteket: Békés 1986.

32 Annak ellenére, hogy az *Ontológián* dolgozó Lukács aligha ismerhette közelebbről a posztpozitivistá tudományfilozófia jelleményeit, Bence György talán közvetített számára belőlük valamennyit (Bence 1965, Bence 1990).

33 Lásd például: Sheehan 1985, Zwart 2022.

A természet filozófiai leírásával foglalatostkodó természetfilozófiák lényegében a filozófia születésétől fogva léteznek.³⁴ Meghatározott társadalmi és kulturális feltételek mellett elég fejlett természetfilozófiai nézetekből keletkeznek a természettudományok.³⁵ Alkalmas természetfilozófiai elképzelésekből tudományok szülehetnek és ez természetesen fordítva is áll: minden tudomány tartalmaz természetfilozófiai elveket, valamilyen ösztönösen vagy tudatos munkával kialakított „természeti létező”, „természeti totalitás” kategóriákat, s tanulmányozza azok komplexumait. Minden tudomány így működik – a különbségek a tudatosság mértékében és a komplexitások természetében és konkrét szituációkba való beágyazottságaikban vannak.

Különösen jól látható mindez az utóbbi néhány évtized komplexitástudományos diszciplínái esetében. Ezek egyik első változata a termodinamika volt, s azóta is az maradt. Az utóbbi évtizedek sikeres komplexitástudományai voltak a színergetika, a katasztrófaelmélet, a homokdombelmélet, a káoszelmélet, a rendszer- és hálózatelméletek sok-sok verziója. Ezekben a diszciplínákban a természeti totalitás komplexumainak a dialektikus természetontológiákban szereplő minden adottsága tanulmányozható. Egyszerűen szólva a természettudomány és a komplexitástudomány kéz a kézben járnak.

A komplexitásokból álló természeti totalitások tipikus változatai azok, amelyekben a természeti totalitás társadalmi, kulturális totalitásformákra nyitott, s egy vagy több, a természeti totalitással kölcsönhatásban álló s így természeti totalitás jellegét megszüntető, illetve korlátozó „mesterséges” egység jöhet létre, komplexumok komplexumainak komplexumai. Az efféle kölcsönhatás sokkal gyakoribb, mint elsőre gondolnánk: minden *technikai* vagy – lukácsi kifejezéssel – praxis jellegű totalitás ilyen. A *technika működtetésének* alapvető jelentősége van az ember (mesterséges) természetének és életkörülményeinek kialakításában. Technikai totalitásszituációkban a totalitás fölötti lényegi kontroll elvileg lehetséges. Az emberi lét a természeti és technikai létszférák sajátos, egyedi, történetileg konstituálódó együttlétezése, teljesen természetes és teljesen mesterséges totalitásforma: kiborglét.³⁶

34 Ropolyi 1997, Ropolyi 2003.

35 Ropolyi 1986.

36 Haraway 2005.


Bibliográfia

- Bence György. 1965. „A tudományfejlődés »logikája« a neopozitívizmusban.” *Magyar Filozófiai Szemle* 9/4: 625–59.
- Bence György. 1990. *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához, Disszertáció, 1972, az 1989-ben lezajlott védés dokumentumaival*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- Békés Vera. 1986. „Lukács György felfogása a természet megismeréséről és a tudásszociológia ún. erős programja.” *Doxa* 7: 165–78.
- Cassegård, Carl. 2020. „Is Dialectics Applicable to Nature? The »Lukács Problem« and the Critical Theory of Nature.” *Azimuth: Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age* 8/16: 143–54.
- Cassegård, Carl. 2021. *Toward a Critical Theory of Nature: Capital, Ecology, and Dialectics*. London – New York – Dublin: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350176287>
- Engels, Friedrich. 1963a. *Anti-Dühring*. Budapest: Kossuth.
- Engels, Friedrich. 1963b. *A természet dialektikája*. Budapest: Kossuth.
- Feenberg, Andrew. 1981. *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- Feenberg, Andrew. 2014. *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. London – New York: Verso.
- Feenberg, Andrew. 2021. „Lukács’s Two Concepts of Nature: The Lived and the Reified.” *Metodo* 9/2: 157–70. DOI: <https://doi.org/10.19079/metodo.9.2.157>
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály. 1978. „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról (1968–1969).” *Magyar Filozófiai Szemle* 22/1: 88–115.
- Foster, John Bellamy. 2008. „The Dialectics of Nature and Marxist Ecology.” In *Dialectics for the New Century*, szerk. Bertell Ollman – Tony Smith, 50–82. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1057/9780230583818_4
- Foster, John Bellamy – Brett Clark – Richard York. 2010. *The Ecological Rift: Capitalism’s War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.
- Fuchs, Christian, szerk. 2021. „Engels@200: Friedrich Engels in the Age of Digital Capitalism.” *tripleC: Communication, Capitalism & Critique* 19/1: 1–194. DOI: <https://doi.org/10.31269/triplec.v19i1.1229>
- Haraway, Donna J. 2005. „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években.” Ford. Kovács Ágnes. *Replika* 51–52: 107–39.
- Kangal, Kaan. 2019. „Engels’ Intentions in Dialectics of Nature.” *Science & Society* 83/2: 215–43. DOI: <https://doi.org/10.1521/siso.2019.83.2.215>
- Kangal, Kaan. 2020. *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*. Cham: Palgrave – Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-34335-4>
- Kelemen János. 1985. „Tudományelmélet és tudománykritika a »Történelem és osztálytudat«-ban.” *Filozófiai Figyelő* 7/3: 39–47.

- Kovács Ágnes. 2017. „Lukács' »Philosophy of Science«: The Implications of His Thought for Contemporary Debates on the Value-Laden Character of Scientific Inquiry.” Előadás, The Legacy of Georg Lukács: An International Conference, Budapest, 2017. április 27–29.
- Leslie, Christopher. 2021. „Revisiting Friedrich Engels's Dialectics of Nature in an Age of Digital Idealism.” *tripleC: Communication, Capitalism & Critique* 19/1: 78–96. DOI: <https://doi.org/10.31269/triplec.v19i1.1223>
- Lukács György. 1971. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról I–III*. Ford. Eörsi István. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1996. „Hvosztizmus és dialektika.” Ford. Illés László. *Magyar Filozófiai Szemle* 40/4-5-6: 459–537. [<https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/lukacs-gyorgy-muvei/lukacs-gyorgy-publicisztikaja-1920-1929/hvosztizmus-es-dialektika/>] (2023.01.18.)
- Ropolyi László. 1986. „A természetfilozófia megszüntetése.” *Filozófiai Figyelő* 8/2: 77–86.
- Ropolyi László. 1997. „A természetfilozófia fogalma és formái.” In *Előadások a természetfilozófia történetéből*, 9–40. Budapest: ELTE TTK. [<https://dtk.tankonyvtar.hu/xmlui/handle/123456789/11990>] (2023.01.18.)
- Ropolyi László. 2003. „Beevezetés a Principia Philosophiae Naturalis könyvsorozathoz.” In *Isaac Newton válogatott írásai*, szerk. Szegedi Péter, 7–43. Budapest: Typotex.
- Ropolyi László. 2021. „Engels és a természet(tudományok) dialektikája.” *Eszmélet* 33/1: 25–41.
- Schmidt, Alfred. 2014. *The Concept of Nature in Marx*. London, New York: Verso.
- Sheehan, Helena. 1985. *Marxism and the philosophy of science: a critical history: the first hundred years*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International.
- Vajda Mihály. 1967. „Objektív természetkép és társadalmi praxis.” *Magyar Filozófiai Szemle* 11/2: 317–25.
- Vogel, Steven. 1996. *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. Albany, NY: SUNY Press.
- Vogel, Steven. 1999. „For and Against Nature.” *Rethinking Marxism. Journal of Economics, Culture & Society* 11/4: 102–12. DOI: <https://doi.org/10.1080/08935699908685612>
- Westerman, Richard. 2019. *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued*. Cham: Palgrave Macmillan – Springer Nature. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93287-3>
- Zwart, Hub. 2020. „Friedrich Engels and the Technoscientific Reproducibility of Life: Synthetic Cells as Case Material for Practicing Dialectics of Science Today.” *Science & Society* 84/3: 369–400. DOI: <https://doi.org/10.1521/isis.2020.84.3.369>
- Zwart, Hub. 2022. *Continental Philosophy of Technoscience*. Cham: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-84570-4>

SZKOPÉ

Erők és diszpozíciók a kortárs metafizikában

Kodaj Dániel 
PhD, adjunktus (ELTE BTK),
dkodaj.net

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.10>

A kortárs analitikus metafizikában „diszpozíció”-nak nevezik azokat a tulajdonságokat, melyek hajlamossá teszik hordozójukat valamire: a törekenység hajlamossá tesz a törésre stb. Az utóbbi évtizedek egyik érdekes fejleménye, hogy a diszpozíciókat sokan redukálhatatlan tulajdonságokként kezdték kezelni, melyek (állítólag) alkalmasak az okság, természettörvények, szabad akarat, természetes teleológia, normativitás és a modalitás teljesen újszerű (bár ókori gyökerekkel rendelkező) elemzésére, sőt, még az idealizmust is segíthetnek megalapozni. A cikk áttekintést nyújt a vonatkozó viták eredetéről és főbb csomópontjairól.

Kulcsszavak: diszpozíciók, erők, kondicionálisok, modalitás

Powers and Dispositions in Contemporary Metaphysics

Dispositions are properties that make their bearers liable to cause or undergo change – for example, fragility makes its bearers liable to break. One of the interesting recent developments in analytic metaphysics is the idea that dispositions are not reducible to non-dispositional properties and they can be deployed in novel analyses of causation, natural laws, free will, teleology, normativity, and modality; in addition, they could even help establish idealism. The article gives an overview of the origins and main foci of these debates.

Keywords: dispositions, powers, conditionals, modality

Az analitikus metafizika egyik legsikeresebb projektje a David Lewis nevéhez köthető neo-hume-iánus kutatási program, mely az okság és a természettörvények logikailag igényes és a tudományokkal párbeszédképes értelmezését nyújtja amellet, hogy lehetővé teszi egy sor metafizikai kulcsfogalom (például az intrinzikus és extrinzikus tulajdonságok, a lehetőség és szükségszerűség, a pozíciók és kontrafaktuális igazságok) redukzív értelmezését. A történeti dialektika szép példájaként az elmúlt évtizedekben létrejött egy markáns antihume-iánus ellentábor, mely a hume-iánus krédóval szembefordulva redukálhatatlan oksági erőket vagy diszpozíciókat feltételez a természetben. Ha egy kiszáradt erdőben égő csikket dobnak el és erdőtűz keletkezik, akkor a csikk eldobása és az erdőtűz között (a szóban forgó ellentábor szerint) igenis van szükségszerű (vagy legalábbis erős modális) kapcsolat – az adott kontextusban az adott esemény hatására annak kellett történnie, ami történt (vagy nagyon valószínű volt, hogy az történik). A kortárs antihume-iánusok szerint ez a fajta modális kapcsolat oksági erőkből vagy hajlamokból (diszpozíciókból) ered, melyek a hume-ianizmusnál sokkal hihetőbb metafizikai modellekhez vezetnek. Az erők és diszpozíciók híveinek és ellenségeinek vitáján keresztül a kortárs metafizika egyik legérdekesebb törésvonalába pillanthatunk bele.¹

1. Diszpozíciók

Nem kell filozófusnak lenni ahhoz, hogy gyakran belefussunk az alábbiakhoz hasonló jelzésekbe:



Az ilyen táblák valamilyen veszély reális lehetőségét jelzik. Az első tábla potenciális tűzveszre figyelmeztet, a második áramütés veszélyére, a harmadik pedig arra a lehetőségre, hogy forró gőz vagy folyadék éget meg valakit. Egyetértünk abban, hogy vannak a világban ilyen veszélyzónák, és értjük (legalább a praktikus racionalitás szintjén), hogy mit jelent lehetőségek jelenlétéről beszélni ilyen esetekben. Ezeknek a zónáknak legalább két fontos tulajdonsága van:

¹ Jelen témáról a korábbi magyar összefoglalás Huoranszki 2015, és részben kapcsolódik Demeter 2002 és Huoranszki 2010, 2016. Fontos terminológiai apróság, hogy az angolban két különböző szó is létezik az „erő”-re. A „force” a szűkebb értelemben vett fizikai erőket (elektromágneses, mechanikai stb. erők) szokta jelölni, melyek helyváltoztatásra irányulnak, a „power” viszont általánosabb és bármilyen hatóképességre (például az akaraterőre is) vonatkozhat. Jelen cikkben az „erő” mindig a „power” jelentésében szerepel.

- (1) A szóban forgó lehetőségnek nem kell megvalósulnia ahhoz, hogy jelen legyen. Egy nagyfeszültségű vezeték akkor is veszélyes, ha senkit nem ráz meg. Ekkor is igaz, hogy a vezeték baleset lehetőségét hordozta magában.
- 2) A szóban forgó lehetőség egy kondicionális állítással jellemezhető: ha valaki hozzányúlna a vezetékhez, megrázná az áram stb.²

Az ilyen lokálisan lappangó lehetőségeket az analitikus metafizikában diszpozícióknak vagy hajlamoknak (*disposition*) szokták hívni. Az áram alatt levő vezeték azzal a diszpozícióval rendelkezik, hogy ha megérintik, áramütést okoz. A forró folyadék azzal a diszpozícióval rendelkezik, hogy megégeti, aki hozzáér. És így tovább.

A diszpozíciók természetesen nem csak balesetveszélykor vannak jelen. Szintén diszpozíció a sónak az a tulajdonsága, hogy vízbe téve feloldódik, diszpozíció az elektron negatív töltése vagy az idegennyelv-tudás. A „diszpozíció” fundamentális fizikai tulajdonságoktól kezdve mechanikai és kémiai hajlamokon át mentális képességeig rengetegféle tulajdonságot jelölhet. Első közelítésben azt mondhatjuk, hogy minden olyan tulajdonság diszpozíció, mely egy „Ha *S*, akkor *M*” alakú kondicionálissal jellemezhető, ahol *S* valamilyen stimulus (például a törekenység esetén az, hogy az adott dolgot leejtik), *M* pedig a diszpozíció jellegzetes megnyilvánulása (*manifestation*).³

Diszpozíciók nyilvánvalóan léteznek, különben nem kellene táblákat kirakni miattuk. Sőt, az is felvethető, hogy a tudósok nagy része (ha nem mindegyike) diszpozíciókkal foglalkozik. Egy vakcina kifejlesztése olyan vegyület létrehozását jelenti, ami hajlamos elpusztítani egy bizonyos vírust. A részecskefizikusok az anyag legkisebb alkotórészeinek hajlamait kutatják. A mérnökök teherbíróbb anyagok, gyorsabb chippek stb. kifejlesztésén dolgoznak. Nem

2 Az egyszerűség kedvéért a „kondicionális” és „kontrafaktuális” szavakat szinonimaként fogom használni. A „ha... , akkor ...” állítások precíz kategorizálása nehéz feladat, ami részleteiben messzire vezetne. A klasszikus logika kondicionálisát (*material conditional*, \rightarrow AvB) néha megkülönböztetik a kijelentő módú elő- és utótagokat tartalmazó ha/akkor állításoktól (*indicative conditionals*, például „Ha nem Oswald ölte meg Kennedyt, akkor az FBI ölte meg”), utóbbiakat pedig a feltételes módú elő- és utótagú kondicionálisoktól (*subjunctive conditionals*, például „Ha Oswald nem ölte volna meg Kennedyt, akkor az FBI ölte volna meg”). A kontrafaktuálisok (szigorú értelemben) a harmadik csoport azon tagjai, melyeknek az előtagja (kijelentő módba téve) hamis (vagy a jövőre vonatkozik és még nincs igazságértéke). A diszpozíciókat ez utóbbiak jellemzik. (A háromféle kondicionális kapcsolatot például Bennett 2003 és Williamson 2020 elemzi.) Lewis klasszikus szemantikájában a kontrafaktuálisok lehetséges világok részalmazain kiértékelt materiális kondicionálisok (Lewis 1973, 16). Lewis azonban kétfajta kontrafaktuális is megkülönböztet: azokat, melyek utótagjában ható ige szerepel („*might*” *counterfactual*: „Ha eldobtam volna a csikket, kigyulladhatott volna az erdő” – Lewis 1973, 21), és azokat, melyekben nem („Ha eldobtam volna a csikket, kigyulladt volna az erdő” – Lewis 1973, 16).

3 Hugh Mellor amellet érvelt, hogy kondicionálisokkal nem lehet elkülöníteni a diszpozíciókat a többi tulajdonságtól (Mellor 1974). A háromszögletűség például nem tűnik diszpozíciónak, mégis igaz, hogy ha helyesen megszámolják egy háromszögletű tárgy sarkait, akkor hármat kapnak eredményként. A Mellor-féle kekeckedésel kapcsolatban vitáról lásd például Williams összefoglalását (Williams 2019, 60–61). Bár e vita elég skolasztikus, komoly téje van: az alapkérdés az, hogy létezhetnek-e modális implikációktól mentes tulajdonságok, ahogy azt a neohume-iánusok gondolják. Köszönet a lektornak ezért a kiegészítésért.

igényel különösebb erőfeszítést amellet érvelni, hogy diszpozíciók jelen vannak a világban és központi szerepet játszanak mind a valóság strukturájában, mind ez utóbbi megismerésére tett erőfeszítéseinkben. A metafizikának valahogy számot kell adnia róluk.

2. A kondicionális elemzés

A legegyszerűbb felvetés a diszpozíciók természetével kapcsolatban az, hogy létezésük kimerül bizonyos „ha ..., akkor ...” állítások igazságában. Az, hogy a váza törékeny, metafizikai értelemben pontosan annyit jelent, hogy *ha leejtik, darabokra törik*. Ez az elmélet – a kondicionális felfogás (*conditional analysis*) – metafizikailag takarékosnak tűnhet, mert nem vezeti be a tulajdonságok egy újabb, titokzatos típusát, hanem azokra a feltételes igazságokra apellál, melyeket eleve, hétköznapi és tudományos környezetben használunk a diszpozíciók jellemzésére és azonosítására. A kondicionális elemzés a diszpozíciókkal kapcsolatos modern diskurzus egyik elindítójára, Gilbert Ryle-ra vezethető vissza,⁴ aki a diszpozíciótulajdonítást „következtetékuponnak” (*inference ticket*) nevezte.⁵ Ha a vázát törékenynek nyilvánítjuk, akkor Ryle szerint egyszerűen engedélyt adunk annak a következtetések a levonására, hogy a váza széttörik, amennyiben leejtik. Ryle ezzel a minimalista koncepcióval felszerelve próbálta kiűzni az elmefilozófiából Descartes démonait: ha a mentális állapotok diszpozíciók, a diszpozíciók tulajdonításával pedig mindössze annyi metafizikai terhet vállalunk magunkra, hogy engedélyezünk bizonyos következtetéseket (például az „úgy véli, esni fog az eső” mentális állapot tulajdonításával engedélyezzük azt a következtetést, hogy a szóban forgó személy esernyőt fog magához venni, ha kimegy az utcára), akkor megszabadultunk a robusztus karteziánus értelemben vett elmétől. Nem állítom persze, hogy ez a gondolatmenet helyes (sem azt, hogy történelmi pontossággal rekonstruálja Ryle nézeteit), csupán illusztrálni próbálok, miért tűnhet egyszerre takarékosnak és adekvátnak a kondicionális felfogás.⁶

Ahhoz, hogy a kondicionális felfogás megálljon a lábán, természetesen mondanunk kell valamit arról, mi teszi igazgá a kondicionális állításokat. Méghozzá a diszpozíciók fogalmának felhasználása nélkül kell valamit mondanunk erről, hiszen nyilván nincs

⁴ Ryle 2009, 31; Ryle 1999, 55.

⁵ Ryle 2009, 108. A magyar fordításban „következtetési jegy” (Ryle 1999, 155). A diszpozíciós irodalom másik ősatya Carnap, aki a „disposition” kifejezést bevezette (magyarul Carnap 1972). Carnap nézetei kapcsán érdemes kiemelni Hempel cikkét arról (Hempel 1950), hogy a verifikacionizmus részben a diszpozíciók elemzésén bukott meg.

⁶ A Ryle elmefilozófiája elleni egyik standard érv a Chomsky által Skinner behaviorista jelentésemlelete ellen megfogalmazott kritikához hasonló (Chomsky 1958, Skinner 1957): a szóban forgó kondicionálisok maguk is mentális fogalmakat kell, hogy tartalmazzanak (például ha valaki szeret elázni, és azt hiszi, hogy esni fog az eső, akkor nem vesz majd magához esernyőt, mikor kimegy). Erről a problémáról magyarul lásd Davies 1997, 283–285.

értelme a diszpozíciókat kondicionálisokra redukálni, majd kijelenteni, hogy a kondicionálisokat diszpozíciók teszi igazgá. Nem triviális feladat megmondani, mitől igazak a kondicionális állítások, de a vita kedvéért feltételezhetjük, hogy a kondicionális felfogás híve ezt e feladatot valahogy megoldotta.⁷

A kondicionális felfogás a diszpozíciókkal foglalkozó filozófusok szinte egyöntetű véleménye szerint hamis. Az alábbiakban öt híres ellenpéldát mutatok be a törékenységek kondicionális elemzésére.⁸ Állatorvosi lovunk az alábbi elemzési kísérlet lesz:

(T) x törékeny \leftrightarrow Ha x -et leejtenék, darabokra törne.⁹

Tekintsük a következő eseteket:

1. *Maszke*: V egy porcelánváza, amit buboréknejlonba csomagoltak. Emiatt jelenleg hamis, hogy ha V -t leejtenénk, akkor V darabokra törne – a buboréknejlon megvédené. Ugyanakkor V továbbra is törékeny, hiszen semmit nem változtattunk a belső struktúráján.¹⁰
2. *Ellenszer (antidote)*: V -t folyamatosan figyeli egy vazarajongó varázsló, aki mágiakusan visszafordítja a váza molekulái közti kötőerők felbomlását, ha V -t leejti valaki. (T) alapján V nem törékeny, pedig továbbra is az, hiszen semmit nem változtattunk a belső struktúráján.¹¹
3. *Hajlammaceráló (fink)*: V -t folyamatosan pásztázza egy futurisztikus szerkezet. Ha a szerkezet azt érzékeli, hogy V -t leejtik, azonnal acélkeménnyé változtatja V -t. (T) alapján V nem törékeny (mikor a gép működik), pedig az, hiszen a belső struktúrája ezúttal sem változott.¹²
4. *Mimikri (mimicker)*: M egy strapabíró műanyag tárgy, ami leejtéskor puffanó hangot ad. A Műanyag-gyűlölő, aki utálja a műanyag tárgyakat, a szóban forgó hang hallatán mindig odaszalad és kalapáccsal szétveri az adott tárgyat. (T) alapján M törékeny, ha a Műanyag-gyűlölő épp a közelben van. De M strapabíró, tehát nem törékeny.¹³
5. *Achilles-sarok*: K egy féltónás kődarab, ami egy ritka strukturális rendellenesség miatt rendelkezik a tulajdonsággal, hogy ha egy bizonyos (aprócska) ponton megütik, akkor széttörik. Ha bárhol máshol éri ütés, semmi baja nem lesz. K épp

⁷ Lásd Kocsis 2016, 136.

⁸ A példák könnyen átvihetőek más diszpozíciókra, és többségük eleve nem is a törékenység kapcsán merült fel. Azért koncentrálok a törékenységre, hogy ne kelljen fölöslegesen bevezetni egy sor különböző kondicionális elemzést. Emiatt a gondolatkísérletek egy része kicsit nyakatekert vagy irreális lesz, de filozófiai jelentőségüket ez nem érinti.

⁹ (T)-t szigorúan véve egy univerzális kvantornak és a szükségyszerűség operátorának kellene megelőznie („Szükségszerűen, minden x -re igaz, hogy...”).

¹⁰ Johnston 1992.

¹¹ Bird 1998.

¹² Martin 1994.

¹³ Lewis 1997. Lewis hungarocell tárgyáról beszél, de a „törés” nehezen vonatkoztatható ezekre.

olyan pozícióban van, hogy ha leejtenék, akkor arra a bizonyos pontra esne. (T) alapján K törekeny, pedig nem az (elképesztő véletlen kell ahhoz, hogy széttörjön).¹⁴

A fenti példák alapján (T) hamis, mert törekeny dolgokat nem törekenynek nyilvánít (V az első három példában), nem törekeny dolgokat pedig törekenynek (K és M).¹⁵ Mivel hasonló példákat bármelyik kondicionális elemzésre lehet gyártani, könnyen adódik a következtetés, hogy a kondicionális felfogás (vagy legalábbis annak naiv formája, a *simple conditional analysis* vagy SCA, mely minden diszpozícióhoz egyetlen kondicionálist rendel) hamis.

A fenti esetek a kontrafaktuálisoknak azt a különös logikai tulajdonságát használják ki, hogy előtaguk bővítése változtathat az igazságértéken. Ha lelökném a vázát az asztalról, széttörne, de ha szivaccsal burkolnám be a padlót és utána lökném le a vázát, akkor a váza nem törne el.¹⁶ Ha adott egy „Ha S, akkor M” alakú kondicionális, mindig találhatunk olyan K körülményt, hogy a „Ha K és S, akkor M” kondicionális hamis (vagy fordítva; ha a bővítetlen hamis, akkor a bővített verzió igaz). Az összes fenti ellenpélda erre a sémára épül. A szóban forgó tárgy vagy esemény kontextusának változásakor az elemzésben felállított kondicionális összefüggés megszűnik anélkül, hogy maga a diszpozíció (a tárgyban a belső felépítése miatt rejlő lehetőség) eltűnne.

A kondicionális felfogás híve elvben megpróbálhatja kivédeni a fenti ellenpéldákat azzal, hogy az elemzésbe expliciten beépíti a zavaró tényezők hiányát: valami akkor törekeny, ha darabokra törne, amennyiben maszkok, ellenszerek stb. hiányában leejtenék. De egy ilyen húzással feladjuk a kondicionális elemzést, hiszen az, hogy egy körülmény maszknak, ellenszernek stb. minősül-e, az elemzendő diszpozíciótól függ. A buboréknejlon maszkolja a törekenységet, de nem maszkolja a radioaktivitást. Ha maszkok stb. hiányára hivatkozunk, akkor a kondicionális feltételünk tartalmazza majd az elemzendő fogalmat.

Egy másik lehetséges megoldás, ha a diszpozíciókat nem egyetlen kondicionálissal, hanem kondicionálisok egész családjával hozzuk összefüggésbe: a törekeny tárgyak

14 Manley – Wasserman 2008. Felvethető, hogy K valamennyire törekeny (csak kevésbé, mint egy porcelánváza).

De az ellenpélda híve joggal válaszolhatja, hogy K ugyanannyira törekeny, amennyire Akhilleusz sebezhető, vagyis meglehetősen kevésbé. Akhilleusz a világ legnehezebben legyőzhető harcosa, a gyenge pontja ellenére.

15 Filozófiai szempontból nincs jelentősége, ha irreális vagy futurisztikus gondolat kísérleteket használunk ennek kimutatására, de fontos kiemelni, hogy a fenti ellenpéldák nem feltétlenül fantazmagóriák, hanem mérnöki vagy tudományos jelentőségük lehet. Mellor és Bird az atomerőművek biztonsági mechanizmusát hozza fel példaként, mely túlmelegedés esetén a fűtőelemek közé boronrudakat dug, hogy azok elnyeljék a szabad neutronokat és megakadályozzák a robbanást (Mellor 1974, Bird 1998). Bár a fűtőelemeket alkotó radioaktív anyag rendelkezik azzal a diszpozícióval, hogy a kritikus tömeg feletti mennyiségben felhalmozva robbanást okoz, ezt a kondicionálist hamissá teszi a boronrudakat kezelő mechanizmus (*Ellenszer*).

16 Ez az egyik jele, hogy a kontrafaktuálisok nem lehetnek materiális kondicionálisok: utóbbiakra mindig teljesül, hogy ha $A \supset B$, akkor $(A \& C) \supset B$, bármi is C. (Általában, a kontrafaktuálisok igazságértéke nem az elő- és utótag igazságának függvénye: két hamis állítás (feltételes módba téve) néha igaz, néha hamis kontrafaktuálist eredményez.) A Lewis-Stalnaker szemantika nagyon frappáns magyarázatot ad ezekre a jelenségekre, lásd Lewis 1973, 31–36.

a földre csapódva széttörnek, buboréknejlonba csomagolva esetleg csak megrepednek stb. Ezzel két gond lesz. Az ellenpéldák egy része releváns marad – attól, hogy egy diszpozíciót nem egyetlen kondicionálissal, hanem kondicionálisok konjunkciójával vagy diszjunkciójával azonosítunk, nem küszöböltük ki azt a problémát, hogy a kontextus változása változtathatja a kondicionálisok igazságértékén.¹⁷ Másrészt joggal merül fel a kérdés, hogy miért gyűjtjük csokorba a szóban forgó kondicionálisokat. Miért alkotja x egy és ugyanazon tulajdonságát az, hogy (i) x a földre csapódva széttörik, és (ii) x buboréknejlonba csomagolva esetleg csak megreped stb., miközben (véltetőleg) nem alkotja x egy és ugyanazon tulajdonságát az, hogy (i) x a földre csapódva széttörik, és (ii) x bazsalikommal megszórva finom? Sokkal hihetőbb a kondicionális elemzésnek ellentmondó alábbi feltevés: a törekenységhez csatolt kondicionálisokat az kapcsolja össze, hogy valamennyien a váza ugyanazon tulajdonságából (a törekenységből) erednek.¹⁸

A kondicionális felfogással több más probléma is van. Egyes diszpozícióknak, például az ingerlékenységnek vagy radioaktivitásnak, nincs karakterisztikus stimulusa, ezért nem lehet a természetüket kimerítő kondicionálisokat rendelni hozzájuk. Ha valaki ingerlékeny, akkor hajlamos ok nélkül ideges lenni, tehát pont a karakterisztikus stimulus hiánya jellemzi tulajdonságát. Egy atom attól radioaktív, hogy bizonyos eséllyel elbomlik, de ehhez nincs szüksége külső stimulusra.¹⁹

Bár a kondicionális felfogásnak ma is vannak hívei,²⁰ a filozófusok többsége cáfoltnak tekinti. Ha pedig a kondicionális felfogás hamis, akkor megnyílik az út afelé, hogy a diszpozíciókat teljes jogú metafizikai polgároknak tekintsük és ne redukciós célpontként, hanem redukciós bázisként gondoljunk rájuk – ne visszavezetni próbáljuk őket más jelenségekre, hanem más jelenségeket vezessünk vissza rájuk.²¹

A kondicionális elemzés kudarcából persze nem következik egyenesen, hogy a diszpozíciók nem redukálhatóak kondicionálisokra. Elképzelhető, hogy a diszpozíciók léte kondicionális tényekben merül ki, de a diszpozíciók és kondicionálisok közti összefüggés nyelvileg kifejezhetetlen (például mert a szóban forgó kondicionálisok végtelenül komplexek). A kondicionális elemzés célja eleve nem is kell, hogy az ontológiai redukció legyen;

17 Ha kondicionálisok konjunkciójával dolgozunk, az összes fenti eset ellenpélda marad; ha diszjunkcióval, akkor a *Mimikri* és az *Achilles-sarok* marad ellenpélda.

18 Bird mellett érvel, hogy a fundamentális fizikai diszpozíciókat nem lehet maszkolni, nincsenek rájuk ellenszerek stb., tehát a kondicionális felfogás híve elvben megteheti, hogy nem ismer el magasabb szintű (nem fundamentális) diszpozíciókat. Bird szerint a fundamentális diszpozíciók léte eleve nem garancia rá, hogy felsőbb szinteken is léteznek diszpozíciók. Lásd Bird 2007a, Bird 2016.

19 Lowe 2011, Vetter 2014.

20 Például Contessa 2013, Choi 2008, Lewis 1997. (Lewis már az okságot is beemeli a diszpozíciókat kiváltó kondicionálisokba, tehát nem a klasszikus stimulus/manifesztáció állításokkal dolgozik.) Érdekes azonban, hogy még ezek a szerzők is csak az expliciten kondicionálisokkal definiált diszpozíciókat tárgyalják („olyan, hogy ha leejtik, akkor széttörik”). Azt a projektet már ők is feladták, hogy kondicionálisokkal elemezzék például a törekenységet.

21 A kondicionális felfogással kapcsolatos vitákról kitűnő összefoglaló McKittrick 2018, 15–41.

lehet a célja fogalommagyarázat vagy érvelési mintázatok vizsgálata, ez esetben pedig kudarcának nincsenek metafizikai következményei.²² De ha metafizikai vállalkozásként értelmezzük, akkor problémáit látva mindenképp érdemes legalább megfontolnunk a redukálhatatlan diszpozíciók lehetőségét.

3. Diszpozicionalizmus

A diszpozicionalizmus az a tézis, hogy vannak redukálhatatlan diszpozíciók: a diszpozíciók nem válthatók ki nem diszpozicionális tulajdonságokkal vagy tényekkel. Egyes diszpozíciók emiatt primitívek (fundamentálisak), bár az nem feltétlenül igaz, hogy *minden* diszpozíció primitív.²³ Egy porcelánváza törékenysége nyilván nem a váza redukálhatatlan tulajdonsága, hanem a porcelánt alkotó atomok diszpozícióinak eredménye. A diszpozicionalista csak annyit állít, hogy a diszpozíciók jelenléteért mindig részben vagy egészben diszpozíciók felelősek. Ilyen értelemben primitív jelenség a diszpozicionalitás.

A kortárs diszpozicionalizmus tablója meglehetősen széles. A megközelítések sokfélesége már a terminológia szintjén is feltűnő. Egyes szerzők nem diszpozíciókról, hanem erőkről (*powers*)²⁴ vagy potencialitásokról (*potentialities*)²⁵ beszélnek.²⁶ Egyesek fenntartják, hogy a diszpozíciókat karakterisztikus stimulusok jellemzik,²⁷ mások szerint egyedül a manifesztációik individuálják őket,²⁸ megint mások pedig a stimulusok és manifesztációk mellett megkülönböztetnek egy harmadik komponenst is, az oksági befolyást.²⁹ Vannak, akik szerint a diszpozíciók aktiválódása a manifesztációt megelőző, attól különböző esemény,³⁰ mások szerint azzal egyidejű.³¹ Vannak, akik okságilag releváns, a tárgyak belső struktúráját jellemző, kontextusfüggetlen (intrinzikus) tulajdonságként képzelik el a diszpozíciókat,³² mások megengedik az oksági szereppel nem rendelkező vagy extrinzi-

22 A kondicionális elemzés fajtáiról és motivációikról részletesebben lásd Huoranszki 2022, 34–37, 92–95, 140–148.

23 Ebben az alfejezetben „redukció” alatt végig a diszpozicionális tulajdonságok nem diszpozicionális tulajdonságokra történő redukációját értem. Ettől teljesen eltérő kérdés, hogy a valóság makroszkopikus szintje (például egy váza tulajdonságai) redukálhatóak-e a mikroszkopikus szintre.

24 Molnar 2003, Anjum – Mumford 2011, Williams 2019.

25 Vetter 2015.

26 Erőnek (*power*) többnyire azok nevezik a diszpozíciókat, akik (a) hangsúlyozni akarják a metafizikai redukálhatatlanságot és (b) az okság és/vagy a természettörvények magyarázatára akarják felhasználni a diszpozíciókat. A „power” és „force” különbségéről lásd az 1. lábjegyzetet.

27 Bird 2007a.

28 Lowe 2011, Vetter 2014.

29 Corry 2019.

30 Molnar 2003.

31 Chakravartty 2007.

32 Anjum – Mumford 2011.

kus diszpozíciók létét is.³³ Egyeseknél a diszpozíciók egyvágányúak (*single-track*: minden manifesztációhoz külön diszpozíció tartozik), másoknál többvágányúak (*multi-track*).³⁴

Ezeket a koncepciókat az tereli közös metafizikai táborba, hogy mindannyian feltételezik olyan tulajdonságok létét, melyek más, jelen nem levő tulajdonságokra vagy épp nem zajló eseményekre irányulnak. A törekenység a törésre irányul, a gyűlékonyság a tűzre és így tovább. A diszpozicionalisták közti belső viták tárgya ennek az irányulásnak a finomszerkezete.³⁵

Az irányulás modális erejéről is több elképzelés kering: Anjum and Mumford szerint a diszpozíciókban rejlő modalitás a pusztá lehetőségnél erősebb, de a szükségszerűségnél gyengébb, *sui generis* jelenség („tendencia”), Bird szerint a diszpozicionális modalitás a kondicionális szükségszerűség egy formája, míg Vetternél inkább a pusztá lehetőségre hasonlít.³⁶

A diszpozíciók sokféle elméleti célra felhasználhatóak. Egyik kézenfekvő alkalmazási területük az okság értelmezése. Anjum és Mumford az okság sajátos vektormodelljét dolgozza ki, ahol az egyes vektorok a jelenlevő oksági erőknek felelnek meg, a vektorok eredője pedig közös okozatuk. A kalcium segíti a csontképződést és izomműködést, de ehhez megfelelő mennyiségű napfény is szükséges, valamint vitamindús táplálkozás és magnéziumbevétel. Ezeknek a diszpozíciós tendenciáknak a közös eredője („vektorösszege”) az egészség (vagy kedvezőtlen kombináció esetén annak hiánya).³⁷

Az oksági erőkre épülő elméletek kiküszöbölik az okság kontrafaktuális felfogása számára nehezen kezelhető ellenpéldákat. A kontrafaktuális felfogás szerint x akkor okozza y -t (például a labda elrúgása akkor okozta az ablak betörését), ha igaz az, hogy x hiányában y nem történt volna meg (például nem tört volna be az ablak, ha nem rúgják el a labdát). Híresen kellemetlen ellenpélda erre bármelyik olyan helyzet, ahol a háttérben ólálkodott egy potenciális alternatív ok. Sanyi, a mesterlövész sikeresen lelőtte az elnököt, de a biztonság kedvéért a túloldalonn ott lapult a Sanyinál is ügyesebb mesterlövész, Sára, aki azonnal korrigált volna, ha Sanyi netán célt téveszt. Ebben az esetben nem igaz, hogy az elnök nem halt volna meg, ha Sanyi nem lő, mégis Sanyi lövése okozta a halálát. Tehát a kontrafaktuális okságdefiníció ilyen esetekben elvétí a tényleges oksági viszonyt.³⁸ Az erőalapú okság számára egyáltalán nem jelentenek problémát a potenciális „tartalék”

33 Nolan 2015, McKitrick 2018.

34 Bird 2007a, Corry 2019. Ez a megkülönböztetés Ryle-től ered, aki a többvágányú diszpozíciók híve volt (Ryle 2009, 32; Ryle 1999, 57).

35 McKitrick amellett érvel, hogy az eltérő koncepciókat nem kell feltétlenül riválisoknak tekintenünk (McKitrick 2018); több különböző diszpozíciókategória is befér az ontológiánkba.

36 Anjum – Mumford 2018, Bird 2007a, Vetter 2015.

37 Anjum – Mumford 2011, 27. Bird szerint a vektormodell inadekvát, mert a többdimenziós oksági vektortereknek nincs értelme, és a modell képtelen kezelni azokat az eseteket, amikor a diszpozíciók oksági hozzájárulása nem lineárisan összegződik (Bird 2016). A vektorokat mellőző, de az Anjum–Mumford-intuíción mozgósító alternatívát dolgoz ki Corry (Corry 2019). Az okság és a diszpozíciók kapcsolatához releváns még: Handfield 2009, Hüttemann 2013, Inghorsson 2021. Az okság erőalapú elemzésének úttörői Harré és Madden voltak (Harré – Madden 1975).

38 A preempcióról és a kontrafaktuális okságelmélet egyéb problémáiról lásd Paul 2009.

okok, mert az oksági viszonyt nem az okozatnak az októl való kontrafaktuális függése konstituálja, hanem a folyamatban résztvevő erők megnyilvánulásainak sorozata.³⁹

A diszpozíciók a természettörvények magyarázatára is alkalmasak, de mielőtt ennek részleteivel foglalkoznánk, érdemes említést tenni egy ezzel ellenkező irányú redukciós kísérletről. Felvethetnénk, hogy a diszpozíciók nem kondicionálisokra, hanem (diszpozíciómentes) struktúrákra plusz a természettörvényekre redukálhatóak: a só azért hajlamos vízben feloldódni, mert a só kristályos szerkezete a vonatkozó fizikai törvényekkel karöltve ezt diktálja. Ha számot tudunk adni a természettörvényekről diszpozíciók nélkül, akkor a diszpozíciókat a törvények és fizikai struktúrák következményeinek tekinthetjük.⁴⁰

A diszpozicionalisták szerint sokkal meggyőzőbb az ellentétes redukciós irány, mely a természettörvényeket eredeteti a diszpozíciókból, nem pedig utóbbiakat a törvényekből. Ha a törvényeket a diszpozíciók említése nélkül kell lehorgonyoznunk a valóságban, akkor nagyjából két opció közül választhatunk: vagy hume-iánusok leszünk a törvényekkel kapcsolatban és optimális általánosításoknak tekintjük őket, vagy primitív, a dolgok viselkedését irányító képződményeknek tekintjük őket.⁴¹ Ez utóbbi sokak számára bizarr, a hume-iánus törvényfelfogás pedig ellenpéldákba ütközik.⁴² A legjobb tehát a törvényeket a diszpozíciókból eredetetni, legalábbis egyesek szerint.⁴³ Az így keletkező nézetben például a gravitációs törvény a tömeg mint diszpozíció működés-módjának leírása és e diszpozíció jelenléte miatt igaz.⁴⁴

A diszpozíciók az okság és a törvények elemzése mellett a cselekvéseméletben és a szabad akarat irodalmában is felbukkannak, és egy sajátos „neoarisztoteliánus” kutatási program alapját képezik. Egyes (kompatibilista) szerzők szerint a diszpozícióként elgondolt döntési képesség összebékíthetővé teszi a determinizmust és a szabadságot.⁴⁵ Mások úgy vélik, az ágens-okozás metafizikájában sokat segít, ha oksági erők hordozóinak tekintjük magunkat.⁴⁶ A diszpozicionalisták egy kisebb, de viszonylag hangos frakciója egyenesen neoarisztoteliánusnak vallja magát és az arisztotelészi hülémorfizmus felélesztéséhez hívja segítségül az oksági erők fogalmát, az így keletkező világképet pedig többek közt tudományfilozófiai kérdések tárgyalására, például a kvantummechanika és

39 A diszpozicionalista okság alapján azt is sokkal könnyebb megmagyarázni, miért hamisak a revizionista (*backtracking*) kontrafaktuálisok, melyek szerint a múlt kontrafaktuálisan függ a jelentől. A hume-iánusok számára ez problémát jelent (Lewis 1986), a diszpozicionalista viszont azonosíthatja a kontrafaktuális függés irányát a diszpozíciók megnyilvánulásának időbeli irányával. A revizionista kontrafaktuálisok eszerint azért hamisak, mert nem léteznek múltbeli állapotokra irányuló erők.

40 Armstrong 1997, Armstrong et al. 1996.

41 Lewis 1973, 72–77; Carroll 1994 és Roberts 2008.

42 Bird 2007a, 81–86.

43 Ellis 2001, Mumford 2004, Williams 2019.

44 E megközelítés pionírja Cartwright 1989.

45 Ezt a projektet részletesen elemzi szkeptikus oldalról Clarke (2009), diszpozíciópárti oldalról pedig Huoranszki (2011).

46 Mayr 2011. Az ágens-okozásról lásd Bernáth 2018.

biológiai komplexitás értelmezésére használja fel, vagy a teleológiával kapcsolja össze.⁴⁷ A normativitás erőalapú megalapozására is történtek kísérletek.⁴⁸ Az erők és diszpozíciók potenciális haszna tehát igen sokrétű, a természet metafizikájától a szabad akaraton át az etikáig terjed. A következő alfejezet egy különösen fontos metafizikai felhasználás-módjukat, a modalitás újfajta megalapozását veszi szemügyre.

4. Modális diszpozicionalizmus

A diszpozíciók egyértelműen modális jellegűek: egy törekeny váza magában rejti annak a lehetőségét, hogy szilánkokra törik, egy cselekvőképes ember magában rejti az önálló döntés lehetőségét, és így tovább. Ha egy tárgy vagy lény S stimulus hatására hajlamos M manifestációt produkálni, akkor M metafizikailag lehetséges, hiszen semmi sem képes a lehetetlenre; egy diszpozíció nem irányulhat lehetetlenségre.⁴⁹

Mivel a diszpozíciók metafizikája összefonódik a lehetőség metafizikájával, felvethető, hogy a metafizikai lehetőséget eleve a diszpozíciókból kellene eredeztetni, a lehetséges világok említése nélkül. A *mainstream* modális metafizikában a „Lehetséges, hogy P” típusú állításokat a „Van olyan lehetséges világ, ahol P” alakú tények teszi igazgá, melyek absztrakt vagy konkrét lehetséges világok sokaságából erednek. Ez a kutatási program elképesztően termékeny volt a logikában, és a filozófiát is számos kérdés (a *de dicto* és *de re* lehetőségek közti különbség, az azonosság modális karaktere, az ontológiai istenérv stb.) precíz tárgyalásával gazdagította.⁵⁰ Ennek ellenére továbbra is sokan úgy érzik, hogy a lehetséges világok ontológiai szempontból furcsák és költségesek, akár párhuzamos univerzumokként, akár iszonyatosan bonyolult (vagy iszonyatos bonyolultságot minden belső struktúra nélkül reprezentáló) absztrakt dolgokként gondoljuk el őket. A diszpozíciók ezzel szemben – mint láttuk – közeli ismerőseink. A tudósok is folyamatosan velük foglalkoznak, a diszpozicionalitás tehát hangsúlyozottan evilági jelenség, amit nem érhet a metafizikai misztifikáció vádjá. A tudományban betöltött szerepe miatt episztemikus pedigéje is kitűnő, ontológiailag pedig kifejezetten olcsónak tűnik amiatt, hogy eleve hiszünk a léteben. Ezt a megközelítést ráadásul nemcsak a józan ész támogatja; Arisztotelész és az őt követő tradíció is alighanem oksági erők mentén értelmezte a lehetőségeket.

47 Koons 2018, De Haan 2018, illetve Koons 2017, Paoletti 2021. Simpson, Koons és Orr átfogó képet ad a (teista) neoarisztotelianusokról, lásd Simpson – Koons – Orr 2022. Koons és Pickavance a kortárs metafizikáról szóló monumentális áttekintése négy nagy kutatási programot különít el, és a *sui generis* erőket a neoarisztotelianus klaszter szerves részének tekinti (Koons – Pickavance 2017).

48 Lásd Page 2021.

49 Egyes vallásfilozófusok feltételezik szükségszerűen soha meg nem nyilvánuló erők létét (például Istennek az a képessége, hogy bünt kövessen el, lásd: Wielenberg 2000, Zagzebski 1990). De ez erősen kisebbségi álláspont.

50 Bővebben lásd Kocsis – Tuboly 2022.

Mivel legitim felvetés, hogy a diszpozíciók a lehetséges világoknál nagyságrendekkel barátságosabb és szimpatikusabb építőelemek, és az is egyértelmű, hogy természetüknél fogva modálisak, könnyen adódik az ötlet, hogy a metafizikai lehetőséget a diszpozíciókból kellene eredeztetni, a lehetséges világok említése nélkül. A metafizikai lehetőség a szóban forgó megközelítés szerint a diszpozíciókban és a diszpozíciók konfigurációiban rejlő potenciális kimenetek összessége: akkor lehetséges metafizikailag, hogy P , ha valami rendelkezik egy diszpozícióval, ami arra irányul, hogy P . Például akkor metafizikailag lehetséges, hogy x széttörik, ha x rendelkezik olyan diszpozícióval, ami arra irányul, hogy széttörik. Nevezzük ezt „modális diszpozicionalizmus”-nak.⁵¹

Több kortárs szerző szerint a modális diszpozicionalizmus messze a legerősebb versenyző a modális metafizikában, és a világalapú elmélettől egészen eltérő, annál sokkal meggyőzőbb, képet fest a lehetőség természetéről. Vetter szerint a modális diszpozicionalizmusban a lehetőség *lokális* jelenség: konkrét, partikuláris tárgyak és lények hordozzák.⁵² A lehetséges világok ezzel szemben a lehetőségek *globális* forrásai vagy reprezentációi. A világalapú ontológiákban az alapján tekintünk egy E eseményt lehetségesnek, hogy posztuláljuk a világ összes lehetséges totális állapotát, és ezek valamelyikében felfedezzük E -t. A modális diszpozicionalista ezzel szemben alulról felfelé építkezik; a globális lehetőségeket a partikuláris dolgokban rejlő lehetőségek kombinációiként gondolja. Ahogy Huoranszki fogalmaz:

Jelen felfogás, mely a kontingenciát a képességekből [*abilities*] eredezteti, a standard, világalapú felfogás alternatívája kíván lenni. A világalapú elméletek logikailag nem mondanak ellent annak az elképzelésnek, hogy léteznek első szintű [fundamentális] modális tulajdonságok. Tény azonban, hogy ezek az elméletek általában tagadják az első szintű modális tulajdonságok létét. Sőt, ennél erősebb állítást is tehetünk: a kontingencia világalapú felfogásait legalábbis részben az a meggyőződés motiválja, hogy a modális tulajdonságok nem lehetnek fundamentálisak.⁵³

Vetter és Huoranszki mellett a modális diszpozicionalizmus relatíve kidolgozott elméletét nyújtja Jacobs, teista oldalról pedig Pruss és Leftow, akik a modális tényeket Isten erőiből eredeztetik.⁵⁴ Jacobs és Vetter külön formális szemantikát is kidolgozott, Jacobs

51 Hivatalos neve nincs. Yates „erős diszpozicionalizmus”-nak hívja, Wang egyszerűen „diszpozicionalizmus”-nak, Borghini és Williams pedig „hardcore aktualizmus”-nak. Fontos tudatosítani, hogy a „diszpozicionalizmus” elsődlegesen azt a tételt jelöli, hogy vannak redukálhatatlan diszpozíciók. Ez a tétel nem implikál semmit azzal kapcsolatban, hogy a metafizikai lehetőségek diszpozíciókból erednek-e. Lásd Yates 2015, Wang 2015, Borghini – Williams 2008.

52 Vetter 2015, 2.

53 Huoranszki 2022, 183.

54 Jacobs 2010, Pruss 2011, Leftow 2012. A modális diszpozicionalizmus támogatói közé tartozik még: Bird 2007a, Borghini – Williams 2008, Ellis 2001, Molnar 2003, Mumford 2021.

az erőalapú irányulási viszonyok és ezekre épülő kontrafaktuálisok, Vetter pedig egy primitív potencialitásoperátor („ x -nek megvan az a potenciálja, hogy P ”) alapján.⁵⁵

A modális diszpozicionalizmus véleményem szerint a modális metafizika elmúlt két évtizedének legfontosabb fejleménye, és a lehetséges világok barátainak számot kell vetniük vele. Az ezzel kapcsolatos diszkusszió eléggé nyitott, úgyhogy csak két fontosnak tűnő cikket emelnék ki. Wang mellett érvel, hogy a modális diszpozicionalizmus fő erénye, a lokalitás, egyben elvi korlátja is.⁵⁶ Az elmélet meggyőzően eredeztet bizonyos modális tényeket lokálisan jelenlevő diszpozíciókból, de pont emiatt nem tud számot adni bizonyos globális lehetőségekről. Azt a metafizikai lehetőséget például, hogy John F. Kennedyt nem ölik meg, egyetlen, a merénylet idején létező konkrét tárgy diszpozícióihoz sem lehet kötni mint jellegzetes manifesztációt. Hasonló problémát jelentenek a lehetséges általánosságok (például „Minden holló fehér”).

Yates arra hívja fel a figyelmet, hogy a szükségszerűséget is nehéz diszpozíciókból eredeztetni.⁵⁷ Az, hogy $2+2$ szükségszerűen 4 , nem tűnik egyetlen diszpozíció megnyilvánulásának sem. Ha a lehetőségoperátort (\Diamond) diszpozíciók feletti egzisztenciális kvantorként értelmezzük ($\Diamond P =$ Valami rendelkezik olyan diszpozícióval, ami arra irányul, hogy P), akkor a szükségszerűséget (\Box) a P hamisságára irányuló diszpozíciók hiánya definiálja majd ($\Box P =$ Semmi sem rendelkezik olyan diszpozícióval, ami arra irányul, hogy $\sim P$).⁵⁸ Ez korrekte állításokat eredményez majd – például semmi sem képes elérni azt, hogy $2+2$ ne legyen 4 –, de metafizikai elméletként inadekvát lesz, mert nem mond semmit arról, hogy a szóban forgó modális tényeknek (például, hogy $2+2$ szükségszerűen 4) mi a forrása. Mivel a \Box fenti elemzése kimerül bizonyos diszpozíciók létének tagadásában, a szükségszerűség metafizikai alapja homályban marad.⁵⁹

A modális diszpozicionalizmusnak a fenti komplex vitáktól függetlenül is egyértelműen súlyos ára van. Például metafizikailag szükségszerűvé teszi az univerzum kezdőpillanatát (amennyiben volt ilyen). A Nagy Bumm előtt nem volt semmi, és utólag, a múltba visszanyúlva nem lehet megakadályozni, hogy megtörténjen, tehát semmilyen diszpozíció nem irányul arra, hogy a Nagy Bumm ne történjen meg. A modális diszpozicionalista szerint tehát a Nagy Bumm metafizikailag szükségszerű. (Persze feltehető, hogy a Nagy Bumm előtt mégis volt valami, például egy Nagy Reccs, de ennek eldöntése aligha a modális metafizika feladata.)

A modális diszpozicionalista szerint a természettörvények is metafizikailag szükségszerűek. Semmi sem képes megakadályozni, hogy a tömeggel rendelkező tárgyak vonzzák egymást,

⁵⁵ A modális diszpozicionalizmus formális aspektusairól lásd Warmke 2016.

⁵⁶ Wang 2015.

⁵⁷ Yates 2015.

⁵⁸ Ez a két operátor közti standard ekvivalenciából következik: $\Box P \equiv \sim \Diamond \sim P$.

⁵⁹ Vetter úgy próbálja megoldani ezt a problémát, hogy bevezet egy sor különleges potencialitást, amivel minden és mindenki rendelkezik. Például minden és mindenki rendelkezik azzal a potencialitással, hogy $2+2$ összege 4 legyen, lásd Vetter 2018.

tehát (a □ fenti elemzése alapján) metafizikailag szükségszerű, hogy ezt teszik. De ez meglehetősen implauzibilis – miért lenne metafizikailag lehetetlen, hogy a tárgyak taszítsák egymást? Motiválatlannak tűnik eltüntetni a metafizikai és a nomologikus lehetőség közti különbséget.⁶⁰ Ráadásul ez egészen távoli területekre is kihat majd. Egy modális diszpozicionalistának például azt kell majd mondania, hogy filozófiai zombik metafizikailag lehetetlenek (mert ellentmondanak az aktuális természettörvényeknek); az egyik legnépszerűbb dualista érvet tehát egyből kivégzi modális metafizikánk. (Lehet persze, hogy egyeseknek ez jó hír.)⁶¹

A probléma elvben áthidalható, ha a diszpozicionalista platonista módon értelmezi a tulajdonságokat (mert ekkor feltételezhet olyan tulajdonságokat, melyekkel aktuálisan nem rendelkezik semmi, például idegen gravitációs erőket), vagy ha bevállalja a teizmust (mert Istennek nyilván hatalmában áll másfajta gravitációt stb. teremteni). Ezek közül egyik opció sem tűnik népszerűnek.⁶²

5. A diszpozícióktól az idealizmusig

Lezárásként érdemes szót ejteni a diszpozíciós regresszusokról, melyektől érdekes út vezet az idealizmusig.⁶³ Ha elismerjük a diszpozíciók létét, akkor felállítottuk a természetes tulajdonságok egy alapvető kategóriáját. Adódik a kérdés, hogy hány más alapvető tulajdonságkategória van. Ha felsoroltuk az összes diszpozíciót, akkor felsoroltuk az összes, a világban megtalálható tulajdonságot? Intuitíve úgy tűnik, nem. Az például, hogy valami gömb alakú, nem tűnik diszpozíciónak: nem valamiféle erő, hajlam vagy képesség, ami meg nem valósult lehetőségeket rejt magában.

Azokat a tulajdonságokat, melyek nem diszpozíciók, kategoriális (*categorical*) tulajdonságnak szokták hívni. A diszpozíciókkal kapcsolatos reduktv álláspont abban a tézisben foglalható össze, hogy a diszpozíciók kategoriális tulajdonságokra vezethetőek vissza. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy ha valaki elismeri a kategorikus tulajdonságok létét, attól még nem lesz automatikusan a redukciós stratégia híve.

60 Van, aki szerint a diszpozicionalizmus nem feltétlenül teszi metafizikailag szükségszerűvé a természettörvényeket (Drewery 2006; Vetter 2015, 281–290). Ugyanakkor a diszpozicionalisták egy része nyíltan felvállalja ezt a tételt (Bird 2007, Ellis 2001). Az mindenesetre világosnak tűnik, hogy a diszpozicionalisták szerint – szemben a hume-iánus elképzeléssel – a természettörvények csak akkor változhatnak, ha a természeti tulajdonságok is változnak (bár Drewery még ezt is tagadja).

61 A modális diszpozicionalizmus az idő struktúrájával kapcsolatban is megköti a kezünket: nem lehetünk például prezentisták, mert az alternatív múltak metafizikai lehetőségét nem lehet a ma létező dolgok diszpozícióiból eredeztetni.

62 A teista megoldáshoz lásd Pruss és Leftow monográfiáit (Pruss 2011, Leftow 2012). Az egyetlen általam ismert platonista diszpozicionalista: Tugby 2013. A platonizmussal jelen kontextusban az a gond, hogy az instanciálatlan tulajdonságok létének önmagában modális felhangja van (miközben nem köthető erőkhöz), és a diszpozíciók (vagy világok) megidézése nélkül alkalmasak modális metafizika kidolgozására (Jubien 2009).

63 A kortárs analitikus idealizmus áttekintéséhez lásd Pöntör 2021.

A diszpozicionalisták megosztottak a kategoriális tulajdonságokkal kapcsolatban. Egy részük szerint léteznek ilyenek, mások szerint nem, és minden tulajdonság diszpozíció.⁶⁴ Ez utóbbi a pándiszpozicionalizmus, ami ellenfelei szerint kártékony regresszusokhoz vezet.

A pándiszpozicionalizmushoz legalább háromféle regresszus köthető. Az egyik az „állandó készülődés” problémája.⁶⁵ Eszerint a pándiszpozicionalista világokból hiányzik a valós történet: a hajlamok újabb hajlamokban nyilvánulnak meg, de nem történik semmi. Kizárólag az változik, hogy melyik tárgy mire hajlamos, de mivel minden diszpozíció egyfajta potencialitás, a potencialitásból sosem lesz aktualitás. Anjum és Mumford szerint ez a regresszus teljesen értelmetlen, mert már teljesen köznapi folyamatokban (például abban, ahogy a kandalló felmelegíti a szobát) megfigyelhető az a jelenség, hogy egy oksági erő megnyilvánulása egy másik oksági erő (a tűz melege megváltoztatja a levegő hőmérsékletét, vagyis erők erőket hoznak létre, miközben nyilvánvalóan történik valami).⁶⁶

A részben Howard Robinson nevéhez köthető idealista regresszusérv szerint a diszpozíciók természete meghatározatlan lenne, ha a pándiszpozicionalizmus igaz lenne.⁶⁷ Egy D diszpozíció természetét az határozza meg, hogy D mire teszi hajlamossá hordozóit. Ha D manifesztációja egy másik E diszpozíció, akkor D természetét az határozza meg, hogy E mire teszi hajlamossá a hordozóit. És így tovább. Ez a magyarázati sor sosem ér véget, ha minden újabb manifesztáció diszpozíció. Ha azzal reklámozok egy gépet, hogy képes X állapotba kerülni, arra a kérdésre pedig, hogy az X állapot micsoda, azt felelem, hogy az Y állapot létrehozásának képessége, és így tovább, akkor soha nem árulom el, a gépem mit csinál. A pándiszpozicionalizmusból a tulajdonságok természete üressé, meghatározatlanná válik.

Robinson ezt az érvet a Berkeley-féle idealizmushoz hasonló álláspont motiválására használta fel.⁶⁸ Felvethető, hogy a fundamentális fizikai tárgyak összes ismert (fundamentális) tulajdonsága diszpozíció. Az elektronnak például tömege, töltése, mágneses momentuma és spinje van, amik egytől egyig diszpozíciók: azt jellemzik, hogy az elektron hogyan reagál mechanikai erőközlésre, más tömegpontok jelenlétére, elektromágneses mezőkre stb. Ha a fizikai világ okságilag zárt és az összes fundamentális fizikai tulajdonság diszpozíció, akkor a fizikai világ kontextusán belül igaz lesz a pándiszpozicionalizmus, tehát (a fenti regresszus miatt) a fizikai világ természete üres, meghatározatlan lesz. Elmefüggő tulajdonságokat (kválékát) kell beemelnünk ontológiánkba, hogy a fizikai

64 Van egy meglehetősen egzotikus opció is, a kétaspektus-elmélet (*double aspect theory*, néha az erős minőségek elméletének / *powerful qualities view* is nevezik), miszerint a „diszpozíciós” és „kategoriális” címkék nem a tulajdonságok két csoportját különítik el, hanem tulajdonságok aspektusait: minden tulajdonságnak van diszpozíciós és minőségi oldala (Heil 2003, Ingthornsson 2013).

65 Eredetiben (Armstrong 1997, 80): „always packing, never travelling”.

66 Anjum – Mumford 2011, 5–6.

67 Robinson 1982, Robinson 2009. Az érv alapgondolata Russelltől ered, és Robinsontól függetlenül Blackburn és Lowe is kifejti. Lásd: Russel 1992, 324–325; Blackburn 1990; Lowe 2006, 138.

68 Robinson 2009.

világ formát öltön. A kválék mint kategoriális manifesztációk megállítják a regresszust és a fizikai diszpozíciók természetébe beépülve determinálttá teszik őket.⁶⁹

A pándiszpozicionalizmus kapcsán egy episztemikus regresszus is kiépíthető.⁷⁰ Ahhoz, hogy tudjam, hogy x rendelkezik a D diszpozícióval, tapasztalnom kellett, hogy D megnyilvánul: a diszpozíciókat úgy fedezzük fel, hogy legalább egyszer megfigyeljük őket működés közben. De ha D megnyilvánulása, E, maga is diszpozíció, akkor csak úgy tapasztalhattam meg D működését, ha megfigyeltem E-t működés közben. És így tovább. Ha minden tulajdonság diszpozíció, akkor egyetlen diszpozíció jelenlétéről sem tudhatunk anélkül, hogy végtelen sok megfigyelést végeztünk volna, ami lehetetlen. Tehát a pándiszpozicionalizmus kizárja a külvilágról szerzett tudást.

A standard elképzelés szerint ez a regresszus mentális diszpozíciókkal állítható meg: bizonyos diszpozíciók manifesztációja valamilyen (diszpozicionális) mentális állapot (például hit vagy érzékszervi tapasztalat) lesz, ami konstituálja vagy megalapozza D-vel kapcsolatos tudásunkat.⁷¹ De ez a megoldás azonban csak akkor működhet kielégítően, ha kantianus vagy berkeleyanus idealisták vagyunk és a fizikai diszpozíciók természete, vagy ennek megismerhető része, az elménkre tett hatásukban merül ki.⁷²

Összefoglalás

Az erőkről és diszpozíciókról szóló sokágú vita a kortárs metafizika egyik legizgalmasabb képződménye, mely a neohume-iánus *mainstream*mel szemben érdekes alternatívát kínál az okság, a természettörvények, a szabad akarat, a cselekvés, a metafizikai modalitás, valamint különféle tudományfilozófiai kérdések tárgyalására.

Bár erre fentebb nem tértem ki, a diszpozíciók metafizikája a filozófiatörténet kulcsfontosságú pontjaihoz is kapcsolódik és segíthet ezek racionális rekonstrukciójában. Walter Ott szerint a modern természetkép kialakulásának egyik legfontosabb mozzanata az oksági erők feladása volt.⁷³ Descartes, sok más kora modern szerzővel együtt, „rejtett minőségeknek” (*qualitates occultae*) bélyegezte a korábbi (arisztotelianus) metafizikusok

69 Elvben megengedhetjük fundamentális kategoriális fizikai tulajdonságok létét, de ezek nyilván megismerhetetlenek lesznek (lásd: Lewis 2009; Robinsón 1982, 121–123). A standard válasz a Robinsón-féle regresszusra a Holton által javasolt gráfelméleti megoldás (lásd: Holton 1999, Bird 2007b). Eszerint a pándiszpozicionalizmus kontextusában a tulajdonságokat egy irányított gráffal reprezentálhatjuk (aszerint, hogy melyik tulajdonságnak mely további tulajdonságok a manifesztáció). A tulajdonságokat a gráfban betöltött helyük individualja, emiatt természetük nem üres vagy meghatározatlan. Taylor a gráfelmélettel elszakadva amellet érvel, hogy a diszpozíciókat konkrét tárgyak vagy események is individualhatják, nem csak további diszpozíciók, lásd Taylor 2021.

70 Swinburne 1980.

71 Bird 2007a, 134; Chakravartty 2007, 136–7; Shoemaker 1980, 323.

72 Kodaj 2020.

73 Ott 2009.

által feltételezett oksági erőket és helyettük az Isten által elrendelt törvényszerűségekre helyezte a hangsúlyt, megalapozva a természettörvények mai fogalmát. Az erők később a német idealizmusban is felbukkantak: Kant ritkán tárgyalt, az első két kritika közt írt műve, *A természettudomány metafizikai alapjai* az anyag diszpozíciós koncepcióját dolgozza ki, Hegel pedig *A szellem fenomenológiájában* és mindkét logikában foglalkozik az erők dialektikájával, ami a *Fenomenológia* lapjain szintén egyfajta idealizmushoz vezet.

Bibliográfia

- Anjum, Rani Lill – Stephen Mumford. 2011. *Getting Causes from Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Anjum, Rani Lill – Stephen Mumford. 2018. *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351009805>
- Armstrong, David. 1997. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, David – C. B. Martin – U. T. Place, 1996. *Dispositions: A Debate*. London: Routledge.
- Bennett, Jonathan. 2003. *A Philosophical Guide to Conditionals*. Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199258872.001.0001>
- Bernáth László. 2018. „A szabad akarat kortárs libertariánus elméletei.” *Elpis* 11/1: 121–145. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2018.1.10>
- Bird, Alexander. 1998. „Dispositions and antidotes.” *The Philosophical Quarterly* 48: 227–234. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00098>
- Bird, Alexander. 2007a. *Nature's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bird, Alexander. 2007b. „The regress of pure powers.” *The Philosophical Quarterly* 57: 513–534. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.507.x>
- Bird, Alexander. 2016. „Overpowering: how the powers ontology has overreached itself.” *Mind* 125: 341–383. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzv207>
- Blackburn, Simon. 1990. „Filling in space.” *Analysis* 50/2: 62–65. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/50.2.62>
- Borghini, Andrea – Neil E. Williams. 2008. „A dispositional theory of possibility.” *Dialectica* 62/1: 21–41. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2007.01130.x>
- Carnap, Rudolf. 1972. „Ellenőrizhetőség és jelentés.” In *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, 377–504. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Carroll, John. 1994. *Laws of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cartwright, Nancy. 1989. *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford: Clarendon Press.
- Chakravartty, Anjan. 2007. *A Metaphysics for Scientific Realism*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487354>
- Choi, Sungho. 2008. „Dispositional properties and counterfactual conditionals.” *Mind* 117: 795–841. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzn054>

- Chomsky, Noam. 1959. „Review of *Verbal behavior* by B.F. Skinner.” *Language* 35/1: 26–58. DOI: <https://doi.org/10.2307/411334>
- Clarke, Randolph. 2009. „Dispositions, abilities to act, and free will: the new dispositionalism.” *Mind* 118: 323–351. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzp034>
- Contessa, Gabriele. 2013. „Dispositions and interferences.” *Philosophical Studies* 165: 401–419. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-012-9957-9>
- Corry, Richard. 2019. *Power and Influence: The Metaphysics of Reductive Explanation*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840718.001.0001>
- Davies, Martin. 1997. „Elmefilozófia.” In *Filozófiai kalauz*, szerk. A. C. Grayling, 277–362. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- De Haan, Daniel D. 2018. „Hylomorphism and the new mechanist philosophy in biology, neuroscience, and psychology.” In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, szerk. W. M. R Simpson – R. C. Koons – N. J. Teh, 474–526. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315211626-15>
- Demeter Tamás. 2002. „Diszpozíció-realista megoldás a jelentés-szkepticizmus problémájára.” *Világosság* 43/1: 50–57.
- Drewery, Alice. 2005. „Essentialism and the necessity of the laws of nature.” *Synthese* 144/3: 381–396. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-005-5871-4>
- Ellis, Brian. 2001. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handfield, Toby, szerk. 2009. *Dispositions and Causes*. Oxford: Clarendon Press.
- Harré, Rom – Edward H. Madden. 1975. *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Heil, John. 2003. *From an Ontological Point of View*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199259747.001.0001>
- Hempel, Carl. 1950. „Problems and changes in the empiricist criterion of meaning.” *Revue Internationale de Philosophie* 4/11: 41–63.
- Holton, Richard. 1999. „Dispositions all the way round.” *Analysis* 19/1: 9–14. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/59.1.9>
- Huoranszki Ferenc. 2010. „Filozófiai naturalizmus és természeti fajták.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/1: 23–45.
- Huoranszki Ferenc. 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203836934>
- Huoranszki Ferenc. 2015. „Diszpozíciós realizmus.” In *Realizmus, magyarázat és megértés*, szerk. Márton M. – Tózsér J., 157–173. Budapest: L'Harmattan,
- Huoranszki Ferenc. 2016. „Racionális képességek és metafizikai szabadság.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/1: 11–25.
- Huoranszki Ferenc. 2022. *The Metaphysics of Contingency*. London: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350277175>
- Hüttemann, Andreas. 2013. „A disposition-based process-theory of causation.” In *Metaphysics and Science*, szerk. S. Mumford – M. Tugby, 101–22. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199674527.003.0005>

- Ingthorsson, R. D. 2013. „Properties: qualities, powers, or both?” *Dialectica* 67: 55–80. DOI: <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12011>
- Ingthorsson, R. D. 2021. *A Powerful Particulars View of Causation*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003094241>
- Jacobs, Jonathan J. 2010. „A powers theory of modality: or, how I learned to stop worrying and reject possible worlds.” *Philosophical Studies* 151: 227–48. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9427-1>
- Johnston, Mark. 1992. „How to speak of the colors.” *Philosophical Studies* 68: 221–263. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00694847>
- Jubien, Michael. 2009. *Possibility*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199232789.001.0001>
- Kocsis László. 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László – Tuboly Ádám, szerk. 2022. *Lehetséges világok*. Budapest: Typotex.
- Kodaj Dániel. 2020. „Revisiting the epistemic regress of dispositions.” *The Philosophical Quarterly* 70: 625–632. DOI: <https://doi.org/10.1093/pq/pqz052>
- Koons, Robert C. 2017. „The ontological and epistemological superiority of hylomorphism.” *Synthese* 198: 1–19. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1295-6>
- Koons, Robert C. 2018. „The many worlds interpretation of QM: A hylomorphic critique and alternative.” In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, szerk. W. M. R. Simpson – R. C. Koons – N. J. Teh, 116–180. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315211626-5>
- Koons, Robert C. – Timothy Pickavance. 2017. *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*. Malden: Wiley Blackwell.
- Leftow, Brian. 2012. *God and Necessity*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199263356.001.0001>
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Malden: Blackwell.
- Lewis, David. 1986. „Counterfactual dependence and time's arrow.” In *Philosophical Papers II*, 32–52. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195036468.003.0002>
- Lewis, David. 1997. „Finkish dispositions.” *The Philosophical Quarterly* 187: 143–158. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00052>
- Lewis, David. 2009. „Ramseyan humility.” In *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, szerk. David Braddon-Mitchell – Robert Nola, 203–222. Cambridge: MIT Press. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/7507.003.0012>
- Lowe, E. J. 2006. *The Four Category Ontology*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199254397.001.0001>
- Lowe, E. J. 2011. „How not to think of powers: A deconstruction of the »dispositions and conditionals« debate.” *The Monist* 94: 19–33. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist20119412>
- Manley, David – Ryan Wasserman. 2008. „On linking dispositions and conditionals.” *Mind* 117: 59–84. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzn003>
- Martin, C. B. 1994. „Dispositions and conditionals.” *The Philosophical Quarterly* 44: 1–8. DOI: <https://doi.org/10.2307/2220143>

- Mayr, Erasmus. 2011. *Understanding Human Agency*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199606214.001.0001>
- McKittrick, Jennifer. 2018. *Dispositional Pluralism*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198717805.001.0001>
- Mellor, Hugh. 1974. „In defence of dispositions.” *Philosophical Review* 83: 157–81. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184136>
- Molnar, George. 2003. *Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, Stephen. 1998. *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press.
- Mumford, Stephen. 2004. *Laws in Nature*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203458426>
- Mumford, Stephen. 2021. *Absence & Nothing: The Philosophy of What There Is Not*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198831532.001.0001>
- Nolan, Daniel. 2015. „Noncausal dispositions.” *Nóis* 49: 425–439. DOI: <https://doi.org/10.1111/nous.12096>
- Ott, Walter. 2009. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199570430.001.0001>
- Page, Ben. 2011. „Power-ing up neo-aristotelian natural goodness.” *Philosophical Studies* 178: 3755–3775. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01624-1>
- Paoletti, Michele Paolini. 2021. „Teleological powers.” *Analytic Philosophy* 62: 336–358. DOI: <https://doi.org/10.1111/phib.12245>
- Paul, L. A. 2009. „Counterfactual theories.” In *The Oxford Handbook of Causation*, szerk. H. Beebe – C. Hitchcock – P. Menzies, 158–184. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199279739.003.0009>
- Pöntör Jenő. 2021. „Idealista tendenciák a kortárs elmefilozófiában.” *Elpis* 14/1: 73–99. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.1.6>
- Pruss, Alexander R. 2011. *Actuality, Possibility, and Worlds*. London: Continuum.
- Roberts, John T. 2008. *The Law-Governed Universe*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557707.001.0001>
- Robinson, Howard. 1982. *Matter and Sense: A Critique of Contemporary Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511735806>
- Robinson, Howard. 2009. „Idealism.” In *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, szerk. B. P. McLaughlin – A. Beckermann – S. Walter, 189–204. Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199262618.003.0011>
- Russell, Bertrand. 1992. *The Analysis of Matter*. London: Routledge.
- Ryle, Gilbert. 1999. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ryle, Gilbert. 2009. *The Concept of Mind*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203875858>
- Shoemaker, Sydney. 1980. „Properties, causation, and projectibility.” In *Applications of Inductive Logic*, szerk. L. J. Cohen – M. Hesse, 291–312. Oxford: Oxford University Press,
- Simpson, William M.R. – Robert C. Koons – James Orr. 2022. *Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003125860>

- Skinner, B. F. 1957. *Verbal Behavior*. New York: Appleton – Century – Crofts. DOI: <https://doi.org/10.1037/11256-000>
- Swinburne, Richard. 1980. „Properties, causation, and projectibility: reply to Shoemaker.” In *Applications of Inductive Logic*, szerk. L. J. Cohen – M. Hesse, 313–20. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Henry. 2021. „A new solution to the regress of pure powers.” *Analysis* 81/4: 709–718. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/anab039>
- Tugby, Matthew. 2013. „Platonic dispositionalism.” *Mind* 122: 451–480. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzt071>
- Vetter, Barbara. 2014. „Dispositions without conditionals.” *Mind* 123: 129–156. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzu032>
- Vetter, Barbara. 2015. *Potentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Wang, Jennifer. 2015. „The modal limits of dispositionalism.” *Nous* 49/3: 454–469. DOI: <https://doi.org/10.1111/nous.12080>
- Warmke, Craig. 2016. „Modal semantics without worlds.” *Philosophy Compass* 11: 702–715. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12356>
- Wierenga, Edward. 1998. „Theism and counterpossibles.” *Philosophical Studies* 89: 87–103. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004239104009>
- Williams, Neil E. 2019. *The Powers Metaphysic*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198833574.001.0001>
- Williamson, Timothy. 2020. *Suppose and Tell: The Semantics and Heuristics of Conditionals*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198860662.001.0001>
- Yates, David. 2015. „Dispositionalism and the modal operators.” *Philosophy and Phenomenological Research* 91/2: 411–424. DOI: <https://doi.org/10.1111/phpr.12132>
- Zagzebski, Linda. 1990. „What if the impossible had been actual?” In *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, szerk. M. Beatty, 165–83. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

KRATÉR

Epokhé és idegenészlelés a fenomenológiában Az empátia/beleérzés és a megérzés problémája

Bene Adrián 

PhD. egyetemi tanársegéd (PTE BTK),
beneadrian@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.11>

A cikk az empátia, illetve beleérzés (*Einfühlung*) fogalmának fenomenológiai megközelítéseit vizsgálja, figyelembe véve az epokhé, az ismeretelméleti szolipszizmus, az interszubsztivitás, a test kérdéseit. Lipps, Husserl, Scheler és Edith Stein empátiával kapcsolatos elgondolásainak felidézése után Lisa Blackman nyomán a megérzést, az idegenészlelésnek egy közvetlenebb, nem testileg közvetített észlelési módjának figyelembe vételét javaslom. Ez az „affektív átvitel” mint a fenomenológiai intencionalitás egy formája megoldást kínálhat a transzcendentális interszubsztivitás husserli koncepciójának apóriáira.

Kulcsszavak: fenomenológia, epokhé, beleérzés, empátia, megérzés, szubsztivitás, alteritás, affektív átvitel

Epoché and Perception of the Other. The Problem of Empathy/Einfühlung and Intuitive Perception

The aim of this contribution is to reconsider such problems in the phenomenological tradition of empathy (*Einfühlung*) as epoché, epistemological solipsism, intersubjectivity and bodyliness. After the explanation of the main claims on empathy by Lipps, Husserl, Scheler and Edith Stein, I suggest taking into account an intuitive, bodily unmediated mode of perception of the other's subjectivity. Lisa Blackman's "affective transfer" as a form of phenomenological intentionality can solve the apories of the Husserlian conception of transcendental intersubjectivity.

Keywords: phenomenology, epoché, *Einfühlung*, empathy, intuition, subjectivity, alterity, intersubjectivity, affective transfer

Beleézés, epokhé, idegenészlelés

A kortárs filozófiai diskurzusban az elmúlt években teret nyert az empátia kérdéskörének fenomenológiai szempontú megközelítése, az empátia (beleézés vagy *Einfühlung*), a szimpátia fogalmi tisztázása, és sok esetben a más diszciplínák eredményeivel való összeegyeztethetőség vizsgálata. Ezt az élénk érdeklődést tanúsítja a Lisszaboni Egyetemen 2022. január 17–19. között megrendezett nagyszabású nemzetközi konferencia („Sympathia / Einfühlung / Empathy: Understanding and Feeling Otherness”), valamint az Edith Stein munkássága iránti megújult figyelem.¹ Max Scheler, Edmund Husserl és Edith Stein empátiára és beleézésre vonatkozó gondolatainak felelevenítésében és az *Einfühlung* fogalmi tisztázásában nagy szerepe van Dan Zahavi 2010-es években írt cikkeinek, tanulmányainak. A téma elméleti jelentőségét kétségtelenül elsősorban az adja, hogy rámutat a feszültségre a tudat immanenciájának tézise és a másik élményeinek közvetlen észlelési lehetősége között, ezáltal a fenomenológia és tágabban a filozófia alapvető apóriáját jeleníti meg. A husserli fenomenológia módszertani alapjaira vonatkoztatva felmerül a kétely: lehetséges-e a tökéletes epokhé, illetve általános érvényű módszer az eidetikus redukció? Elkérülhető-e, hogy a fenomenológiai redukció szolipszizmushoz vezessen? Ha felülvizsgálta is karteziánus gyökereit, túlléphet-e a fenomenológia a tapasztalat szubjektivitásán? Ha feltételezzük, hogy a beleézés mint speciális megjelenítés bizonyos mértékig biztosítja ezt a túllépést a másik tapasztalatai irányában, felvetődik a kérdés: mennyiben egyeztethető ez össze a transzcendentális én és az eidetikus redukció tételezésével? Hogyan magyarázhatók a megézés, a „pszichikai észlelés”, az „affektív átvitel” jelenségei fenomenológiai keretben? Hogyan viszonyulnak ezek a beleézés működéséhez, mit tesznek hozzá az intuício fenomenológiai megközelítéséhez? Mindennek háttérében a filozófia egyik alapproblémája áll: miként ismerünk rá a másokra mint hozzánk hasonló, szubjektivitással bíró lényre – mindeközben felismerve máságát, idegenességét is?

Érthető, ha sokak szerint a fenomenológia legnagyobb kihívása a másikkal és a világhoz fűződő kapcsolat tisztázása, miközben Husserl ragaszkodott a tudat immanenciájához, monadikus zártságához. Közismert, hogy Husserl ezt az ellentmondást *A fenomenológia alapvető problémáiban* a monadikus interszubjektivitás koncepciója révén kívánta feloldani. Tengelyi László a *Tapasztalat és önhasadás* című írásában rámutat, hogy Husserl eredetileg, 1906-ig a tapasztalatra, az élményre helyezte a hangsúlyt, mielőtt a fenomenológiai redukció és a transzcendentális fenomenológia felé fordult volna,² még ha gondolkodása

1 Ennek jegyében került sor 2019. október 4-én a „Phenomenological Perspectives on Empathy and the Significance of Empirical Research – Women in Phenomenology: Edith Stein” című konferenciára a Grazi Egyetemen. A program itt olvasható: <https://philosophie-gewi.uni-graz.at/de/veranstaltungen/detail/article/phenomenological-perspectives-on-empathy-and-the-significance-of-empirical-research-women-in-phenome/>.

2 Tengelyi 2003, 140.

kezdettől fogva „szubjektív” volt is,³ folyamatosan birkózva az interszubbektivitás problémájával: „az »én mint identitás evidenciájának« kérdésköre Husserlnél kezdettől fogva összefonódik az interszubbektivitás problémájával”.⁴ Ebben a fenomenológia kibővítését célzó törekvésben kezdettől fogva fontos elméleti szerep hárult a beleérzésre. Tengelyi rámutat, hogy Husserl *A fenomenológia alapvető problémáiban* a fenomenológiai, saját én mellett egy beleérzésben tételezett másik énről beszél, a kettő közötti kapcsolatot pedig a beleérzés biztosítja, amelynek révén, ha nem is élhetjük át, de megtapasztalhatjuk a másik tudatát.⁵ Husserl a beleérzést mint a tudat speciális megjelenítő aktusát igyekezett összeegyeztetni a redukcióval, vagyis a tudat immanenciájával. Csakhogy a tudatfolyamok közötti különbségekből fakadóan, ha a fenomenológia a reflexió mellett beleérzésre is támaszkodik, akkor nem lehet lényegismeret – mutat rá Tengelyi. Az idegen idegenségből, esetlegességéből fakadó ellentmondás dacára Husserl az *Eszmé*kben tovább halad a transzcendentális fenomenológia szolipszisztikus tudata felé.⁶ Ekkor válik a tapasztalatra irányuló fenomenológiai redukció Husserlnél a tiszta tudat és a transzcendentális én lényegszemléletévé, eidetikus redukcióvá.⁷ A *Kartezianus elmélekedésekben* (34. §) a tisztán eidetikus fenomenológia módszerével kapcsolatban Husserl leszögezi, hogy a fenomenológiai redukciót ki kell egészítenünk az eidetikus intencióval, amely során a saját *egótól* úgy jutunk el az általában vett *egóhoz*, hogy „a másik felfogásának sem valóságát, sem lehetőségét nem tételezzük fel”.⁸ Vagyis eszerint transzcendentális síkon nem beszélhetünk interszubbektivitásról, ellentmondva az *Ötödik elmélekedésben* megfogalmazott összekapcsolásnak. A tudatmonások mint tiszta egologikus szférák közötti kapcsolat lehetősége problematikus, ahogyan az analogikus apprezentáció sem oldja meg ezt a nehézséget.⁹ Mindez közvetlenül összefügg a beleérzés husserli koncepciójának hiányosságaival.

Megjegyzendő, hogy a transzcendentális szubbektivitással, vagyis a husserli fenomenológiai redukció alapvető perspektívájával kapcsolatban ismétlődően felmerült az ismeretelméleti szolipszizmus kritikája, éppen az interszubbektivitás kapcsán. Ennek ehárítására Husserl maga is törekedett, azonban a kifejezés valódi értelmében nincs, nem lehet szó szolipszizmusról a husserli fenomenológiában, hiszen ez evidenciának tekinti az objektivitást, a természetes beállítódás világra utaló tézisé, miszerint – ahogyan Losoncz Alpár kiemeli – „életgyakorlatunk kiküszöbölhetetlen dimenziója, hogy a tárgyakra való

3 Tengelyi 2003, 141.

4 Tengelyi 2003, 142.

5 Tengelyi 2003, 143.

6 Tengelyi 2003, 147.

7 Tengelyi cikkével egyidőben, 2003-ban Marc Richir is felhívja a figyelmet a transzcendentális interszubbektivitás paradoxális jellegére, a *Kairos* folyóirat lapjain, ám ő *Az európai tudományok válsága* életvilág-koncepciója kapcsán teszi ezt (Richir 2003).

8 Husserl 2000, 87.

9 Lásd erről Sajó 2013.

odafordulás jellemez bennünket”,¹⁰ még ha a fenomenológiai szemlélet ennek szubjektív adottságmódusait kutatja is. Michael Shim is hangsúlyozza a husserli énfogalom különböző megközelítéseinek tisztázása után, hogy a *Logikai vizsgálódások*hoz képest jelentősen különböző későbbi transzcendentális, tiszta tudat, amellyel kapcsolatban utóbb Husserl gyakran használta a monád kifejezést is, semmiképpen nem jelent szolipszizmust.¹¹ Ez a késői koncepcióban már csak azért is nyilvánvaló, mert a fenomenológiai redukció reziduumaként tekintett tiszta tudat magában foglalhatja a tiszta én és élményei mellett a környezetet is.¹² Mindez persze önmagában nem feltétlenül garantálja, hogy az *alter egó*val kapcsolatban az analogikus apprezentáció husserli modellje tökéletesen kielégítő lenne. Az idegentalapozatot semmiképpen nem zárja ki, azonban – mint látni fogjuk az alábbiakban – a beleérzés, illetve megézés további lehetőségeket tárhat fel ennek működésével kapcsolatban.

Husserl elméleti rendszerében a beleérzés a megjelenítések, illetve újramegjelentések, azaz re-prezentációk, más fordításban prezentifikációk¹³ (*Vergegenwärtigung*) közé tartozik, ahogyan az emlékezés, a fantázia és a képtudat. Ez utóbbiakkal az a kapacitása kapcsolja össze, hogy „kettős reflexiót és redukciót” tesz lehetővé. Különösen érvényes ez az analógia az 1910-es évek husserli álláspontja szerint a visszaemlékezés és a beleérzés között. Ez a *Karteziánus meditációk*ban módosul, itt már e beleérzés nem tartozik a reprezentációk közé.¹⁴ Az így felfogott beleérzés önmagában fenomenológiai redukció, emellett azonban „tapasztalat egy beleérzés révén hozzáférhetővé tett tudatról, amelyen belül ugyancsak fenomenológiai redukciót hajthatunk végre” – idézi Husserl sorait Tengelyi.¹⁵ Husserl az ötödik *Karteziánus elmélkedés*ben, érzékelve a beleérzéssel kapcsolatos ellentmondást, az idegentalapozattal kapcsolatban „az epokhé sajátos tematikus változatát” javasolja, „a transzcendentális egyetemesség szférájában”.¹⁶ Ezzel mintegy a természetes beállítódás, a hétköznapiaság és a transzcendentális fenomenológiai szemlélet, vagyis transzcendentálisan naiv természetes én és a transzcendentális szubjektum közötti különbséget mossa el, amennyiben a másik lététől való elvonatkoztatást nem tekinti radikálisnak. Ahogyan Tengelyi a fent hivatkozott cikkben megfogalmazta, Husserlnek a tapasztalattól a lényegismeret felé való fordulása szükségszerűen ellentmondásokat szül. Igaz ez a kiindulópont, az *alap* tekintetében éppúgy (életvilág *versus* konstitutív transzcendentális tudat),¹⁷ mint az analogikus apprezentáció és a husserli beleérzés elképzeléseiben megjelenő interszubjektivitás-modell kapcsán. Husserl szándéka szerint

10 Losoncz 1999, 47.

11 Shim 2021, 170.

12 Shim 2021, 173.

13 Lásd erről Popovics 2022.

14 Lásd erről Marosán 2017, 98–99.

15 Tengelyi 2003, 143.

16 Husserl 2000, 109.

17 Lásd erről Takács 2013, 116.

a javasolt tematikus epokhé segítségével eljutunk a transzcendentális világtapasztalathoz, ami „a világfenomén egységesen összefüggő rétege”.¹⁸ Ebbe tagolódik bele a fizikai test (*Körper*) sajátosságán keresztül „a pszichofizikai én testestül-lelkestül”.¹⁹ Ezután az epokhé után is megmarad azonban az „idegenszerűség valóságos és lehetséges tapasztalata”,²⁰ amellyel kapcsolatban Husserl kénytelen elismerni, hogy ez paradoxonnak tűnik. Ezt úgy próbálja feloldani, hogy az idegentapasztalattal kapcsolatban egy sajátos tudati módozatról beszél: a primordiális transzcendenciáról mint olyan immanencián belüli transzcendenciáról, amely a fenti epokhé eredménye. Ennek a primordiális világnak az alapzatán konstituálódik a transzcendentális interszubjektivitás, „az egymással és egymásért létező ének” monásközössége.²¹ Hangsúlyozza, hogy a másik élményeihez nem lehet közvetlen hozzáférésünk; a másikat személyként az analogikus appercepció és a párosítás révén fogjuk fel. Ez az „apprezentáció a másíknak eredeti formájában elérhetetlen lényegét nyújtja”,²² idegenségét pedig az jelzi, hogy testét nem „itt”-ként, hanem „ott”-ként érzékelem.²³ Mindebből a beleézés mint lehetséges kapcsolódás többnyire (az első, második, harmadik elmélkedésben mindenképpen) kimarad, amint azt Husserl maga is önkritikusan jegyezte meg.²⁴

Beleézés (*Einfühlung*) és empátia

Husserl megoldását tanítványai, munkatársai (Edith Stein, Eugen Fink) és francia követői sem találták kielégítőnek az interszubjektivitással és az alteritással kapcsolatban. Sartre, Lévinas és Merleau-Ponty kísérletei a fenomenológiai interszubjektivitás elméletének továbbfejlesztésére közismertek, azonban a probléma eleveenségét jelzi, hogy az idegenészlelés lehetősége, a beleézés (angol és francia fordításokban *empathy*, *empathie*) napjainkban is fontos kapcsolódási, illetve vitapont a fenomenológia és az analitikus filozófia, a pszichológia vagy éppen a spekulatív realizmus párbeszédeiben. Dan Zahavi, ahogyan Thomas Szanto is, kiemelt figyelmet szentel az empátia fogalmkörébe sorolt pszichológiai jelenségek tisztázásának, valamint a beleézés (*Einfühlung*) fenomenológiai koncepciójának – jellemzően a „mindreading” és a „social cognition” elméletekkel szembesítve azt.

Zahavi és Szanto igyekeznek tisztázni a beleézés és az idegenészlelés fenomenológiai fogalmainak keletkezését és jelentését, illetve a Lippsétől eltérő használatát Husserlnél,

18 Husserl 2000, 112.

19 Husserl 2000, 114.

20 Husserl 2000, 114.

21 Husserl 2000, 123.

22 Husserl 2000, 131.

23 Husserl 2000, 134.

24 Lásd erről Sajó 2013, 249.

Schelernél és Steinnél.²⁵ Edith Stein a témában írta disszertációját Husserlnél 1916-ban, amely azután könyv formában is megjelent 1917-ben (*Zum Problem der Einfühlung*). Scheler pedig megírta nagy hatású művét *Wesen der Sympathie* címmel, a beleérzésre a *Nachfühlen* szót használva, jelzendő elhatárolódását Lipps fogalomhasználatától. Lippszel ellentétben a fenomenológusok nem gondolták, hogy csak abba tudok beleérzeni, amit magam is átéltem már, aminek bennem is megvan a tapasztalata. A másik nem saját kivetülésem, hanem egy idegen – az analogikus apprezentáció és a monadikus interszubsztektivitás minden elméleti problémája ellenére is. Mindhárom fenomenológus a másik testi megnyilvánulásainak (mimika, gesztusok, hanglejtés) észleléséhez kapcsolja a beleérzést, mivel azokban szerintük ösztönösen kifejeződnek a gondolatok, érzelmek, vágyak. Ez a beleérzés nem beleélés, nem együttérzés, nem érzelmi fertőzés, mivel a másik tapasztalata a másik által átéltként jelenik meg számomra, nem azonosulok vele, nem is feltétlenül kerülök hasonló érzelmi állapotba. Átérezhetem valakinek az örömét úgy is, hogy én magam nem osztom ezt az örömet. Ellentétben tehát a mai, pszichológiai empátiakoncepciókkal, a fenomenológia nem tekinti a beleérzést sem együttérzésnek, sem nézőpontfelvételnek. A fogalom elméleti jelentőségét mutatja, hogy Husserl az *Eszmék* második kötetében hangsúlyozza, a beleérzés nem közvetett tapasztalat (a másikat nem teste pszichofizikai függelékének tekintjük), hanem a másik közvetlen észlelése. Ezt követi Stein is, hangsúlyozva, hogy a beleérzésben az idegen megélt tapasztalat számunkra tapasztalatként adódik.²⁶ Másutt azt írja, a beleérzés maga a másik idegenként való észlelése,²⁷ Stein pedig, részben Husserl nyomán, a beleérzést mint sajátos intencionalitásformát mutatja be. A beleérzés tehát Husserl és Stein számára az a varázsszerszám, amely a transzcendentális fenomenológia keretein belül lehetővé teszi az idegentapasztalatot, még ha némileg homályos is, hogyan lehetséges a működése. Jelentősége abban áll, hogy nem egyszerűen valaki más érzelmi állapothoz nyújt hozzáférést, hanem magát a másiknak az idegen tudatként való észlelését teszi lehetővé, intuitív módon.²⁸

Ehhez hasonló megközelítés, ahogyan Fernandez és Zahavi²⁹ kifejti, miszerint a fenomenológia beleérzés (angolul empátia) egy olyan alapvető empátia, amely közvetlen módon ismerteti meg velünk a másik ember tapasztalatát („experiential life”), tehát az idegenészlelés szinonimája – ahogyan Scheler „szimpátia”-könyvében és Husserl *Karteziánus elmékedése*iben. Eszerint az empátia egyenlő azon képességünkkel, hogy a másik ember testét egy hozzánk hasonló, tudatos lény kifejeződésének legyünk képesek látni, nem pedig egyszerű tárgynak. Szűkebb értelemben pedig azt jelenti,

25 Kiváló összefoglalást nyújt a fogalommal kapcsolatban Zahavi 2022.

26 Stein 2012, 53.

27 Husserl 1973, 352.

28 Lásd Szanto 2017, 88.

29 Fernandez – Zahavi 2021.

hogy képesek vagyunk észlelni és értelmezni a másik cselekvéseit, érzéseit. (Viszont különbözik ettől az emocionális empátia, amely révén ugyanazt az érzelmet, érzést éljük át, amit a másik.) Rochat és Striano alapján³⁰ a szerzők azt állítják, hogy az alapvető empátia velünk született, automatikus és prereflexív képesség, amellyel mindannyian rendelkezünk, lehetővé téve, hogy reagáljunk a társas ingerekre, értelmezzük mások viselkedését – anélkül, hogy átelnénk őket.

Zahavi egy másik cikkében a fenomenológiai beleézés-fogalom előnyeként emeli ki, hogy a pszichikai állapotokat testi kifejeződésükben észleli, míg a különböző mai tudatelméletek („simulation theory of mind”, „theory-theory of mind”) vagy elméletileg közvetítettnek tekintik a másik megértését, vagy pedig saját elménkből mint modelltől indulnak ki.³¹ A fenomenológusok között is akad azonban egy fontos különbség ezzel kapcsolatban: Husserlrel szemben Scheler szerint van közvetlen hozzáférésünk a másik tapasztalatához, mivel a másikkal való találkozáskor egy megtestesült tudattal találkozunk, amelyben mint kifejező egységben (*Ausdruckseinheit*) kifejeződik a másik megélt tapasztalata.³² Scheler szerint tehát a beleézés (nála *Nachfülen*) révén képesek vagyunk ténylegesen, bensőleg megélni-megtapasztalni a mások tudatát.

Husserl és Stein viszont, mint már jeleztük, tagadják a közvetlen hozzáférés lehetőségét, a másik élményeihez való hozzáférést közvetítettnek tartják. Számukra a beleézés a valóság létezését hivatott igazolni, miközben fenntartják a redukció révén „megtisztított” tudat immanenciájának képzetét. Ennek egyik következménye a transzcendentális interszubjektivitás, a monásközösség bevezetése az elméletbe, a másik pedig a testi affektivitás hangsúlyozása. Csakhogy – miként Vermes Katalin is hangsúlyozza „Leírás vagy előírás?” című írásában³³ – az analogikus apprezentáció nem képes prezentálni számomra a másik szubjektivitását, saját testtapasztalatom, megélt testem (*Leib*) és a másik testi viselkedésének észlelése nem hidalja át a két szubjektivitás közötti szakadékot. Kérdés, hogyan oldhatjuk fel ezt az ellentmondást a beleézés mint idegenészlelés fogalmában. A szubjektivitás, a test és a világ (benne mások) kapcsolatát illetően kétségtelenül az affektivitás és a megtestesült tudat (*embodiment*) tűnnek kulcsfontosságú elméleti irányoknak. Az idegenészlelés és a közvetlen hozzáférés kapcsán azonban lehetséges egy ettől módszertanilag különböző, nem testileg (külső testi megjelenés által) közvetített, viszont fenomenológiai keretben is értelmezhető működésmód. Olyan lehetőséget keresünk a beleézés újraértelmezésére, amely közelebb visz a közvetlen megragadáshoz, mégis fenntartja a másik idegenként való észlelését.

30 Rochat – Striano 1999.

31 Zahavi 2010.

32 Zahavi 2010, 292.

33 Vermes 2003.

Beleézés és megézés

Mindenki ismeri a jelenséget, amikor megérezzük, hogy valaki néz minket, esetleg éppen „szuggerál”, hogy vegyük fel vele a szemkontaktust az utca túloldaláról. Nem szokatlan az sem, ha megérezzük egy sötét helyiségben, hogy van ott valaki rajtunk kívül. Sokunkkal előfordult már az is, hogy a telefonunk csörgésekor magától értetődő természetességgel tudtuk, ki hív váratlanul, magyarázó előzmények nélkül is, még mielőtt felvettük volna, vagy rápillantottunk volna a kijelzőre. Sorolhatnánk a látszólag misztikus, a „hatodik érzék” körébe sorolt, de valójában teljesen hétköznapi tapasztalatokat, amelyek során a másik testének érzékszerveinkkel felfogható jelei, illetve jelenléte nélkül is megvalósult az idegenészlelés valamilyen formája. Ilyen módon a másikat nem csak mint tudatos lényt és mint magamtól különbözőt érzékelem, hanem esetenként még a személyét is képes vagyok beazonosítani. Talán merész gondolatnak tűnik a fenomenológiai interszubjektivitást konstituáló módozatok, intencionalitásformák közé emelni a jellemzően áltudományosnak, misztikusnak tartott parapszichológia hatáskörébe sorolt jelenségeket – mindenesetre az *affect studies* és a *body studies* elismert képviselője, Lisa Blackman éppen ezt teszi.³⁴ Blackman a médiumokat, a telepátiát, a hipnózist tanulmányozva megállapítja, hogy az affektív átvitel áthidalja az én és a másik közötti szakadékot, ezáltal új megvilágításba helyezi a szubjektivitás feltételezett autonómiáját és elhatároltságát. Blackman 2010-ben a terület vezető folyóiratában a *Body & Science*-ben publikálta cikkét, amelyben – részben fenomenológiai hivatkozásokkal – a parapszichológiai jelenségek tudományos megítélésének történeti bemutatása mellett a szubjektum, a test és az affektivitás kérdéseit helyezi középpontba, főként Merleau-Pontyra, a mindkettőjük számára revelatív Gibson-féle affordanciaelméletre és Latour korporealitásmeghatározására hivatkozva. Blackmannek 2012-ben a Routledge kiadónál jelent meg *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* című könyve, amelyben Howes-ra hivatkozva beszél „hatodik érzékről”, illetve „valamilyen pszichikai észleléstről”, „tudattalan észleléstről”.³⁵ Másik hivatkozási alapja Peters, akinek koncepciója közel áll a fenomenológiai beleézéshez, mivel ő ezt a fajta érzékelést, az „összehangolódást” (másként: „a mode of sympathetic action”, illetve „sympathetic transmission”)³⁶ a testi jelenlét, látás, tapintás, hallás kísérőjelenségeként, kiegészítőjeként fogja fel.³⁷ Ez feltételez egy testek közötti „érzetáramot” (*flow of sensation*), amely összehangolja az idegrendszereket (*attunement of nervous systems*) és amely független a kognitív folyamatoktól.³⁸ Blackman szerint ez működhet ember és állat között is, mi azonban az alábbiakban mint emberi-interszub-

³⁴ Blackman 2010.

³⁵ Blackman 2012, 55, 61, 65.

³⁶ Peters 1999, 78.

³⁷ Blackman 2012, 66.

³⁸ Blackman 2012, 72.

jektív jelenség tekintünk rá (nem tagadva ugyanakkor egyes állatok esetében azt, hogy sajátos, rájuk jellemző szubjektummal rendelkeznek).

A Blackman által tárgyalt jelenségek fenomenológiai értelmezése lehetőséget adhat az interszubjektivitás és az alteritás apóriáinak feloldására és a szubjektivitás működésének újragondolására. Az idegen tudathoz való közvetlen hozzáférés, az „affektív átvitel” bizonyos formái túlmutatnak a transzcendentális interszubjektivitás és a redukció husserli elképzelésein, azonban felfoghatóak – a beleérzéshez hasonlóan – speciális intencionalitásformákként, amelyek leírhatóak fenomenológiailag. Egyúttal lehetőséget kínálnak a tapasztalathoz való visszatérésre, kihátrálva abból a zsákutcából, amelyben a lényegismeretre összpontosító transzcendentális fenomenológia megrekedt. Ez a megoldás mint tapasztalaton alapuló fenomenológia, hasonlóan a rezponzív fenomenológia törekvéseihez, az önmagunkat megnyitja az idegenség előtt, betöltve azt a funkciót, amit Scheler, Husserl és Stein a beleérzésnek szántak.

A „hatodik érzék” fenomenológiája

A megézés, a „hatodik érzék” (a Howes³⁹ és Blackman⁴⁰ által használt, nem pedig a *sensus communis* arisztotelészi értelmében)⁴¹ működése önálló intencionalitásforma, amely egyértelműen különbözik az észleléstől, a várakozástól (előlegezéstől) és az emlékezettől (ezen aktusok „intuitív, doxikus, prezentációk, melyek tárgyakat közvetlenül nyújtvák”),⁴² intuitív jellege azonban hasonlóvá teszi a beleérzéshez. Beilleszthető volna újabb kategóriaként az intencionalitásformák rendszerébe, azonban ha szemügyre vesszük a beleérzéssel való hasonlóságát, talán célszerűbb korrigálnunk ezt a Husserl és Stein által kidolgozott rendszert. Valójában úgy tűnik, a megézés képes betölteni azt az idegenkonstitúciós funkciót, amit a transzcendentális fenomenológia a beleérzésnek szánt. Éppúgy érvényes a megézésre is az, amit Marosán így fogalmaz meg a beleérzésről mint az ember eredendő interszubjektív természetének bizonyítékáról: „Azt tehát, hogy a másik eleven valóság legyen a számomra, hogy közvetlen tapasztalati adottság legyen, a beleérzés mint transzcendentális struktúra működése teszi lehetővé.”⁴³ A megézés révén a másik léte is, mássága is, hozzám hasonló volta is evidenciaként jelenik meg az intuíción szintjén. (Nem foglalkozom itt a telepátia kevésbé igazolt jelenségével, de az előző állítás annak esetében is érvényes lenne.) Kérdés, hogy a megézés hogyan viszonyul a külső, testi jelek alapján történő intuitív megértéshez és idegenészleléshez. Amennyiben elfogadjuk a megézés

39 Howes 2009.

40 Blackman 2012, 54, 61–63, 72–73.

41 Lásd erről Vermes 2009 utolsó fejezetét.

42 Lásd az aktusok osztályozásának áttekintését Marosán 2017, 105.

43 Marosán 2017, 404.

jelenségét, akkor tekinthetjük ezt olyan alapnak, amelyre épül a beleézés, és utóbbi esetben a nonverbális jelzések automatikus értelmezése csak kiegészíti a már adott tudatunkat a másik létezésével és tudattartalmaival kapcsolatban. Ez látszólag Lipps „belső részvétel” (*inneres Mitmachen*) elképzeléséhez vezet vissza, valójában viszont teljesül – egy külső, testbeszéd és látás általi, közvetítettség nélkül – a Husserl és Stein által hangsúlyozott követelmény, miszerint tisztában kell lennünk a másik és tudattartalmai idegenségével.⁴⁴ Elméleti síkon a megézés kínálhat megoldást az analogikus apprezentáció helyett a másik hozzám hasonló tudatként, eleven testként (*Leib*) való felfogásának magyarázatához. Ez a megoldás sok szempontból konzervatív, hiszen nem lép túl a husserli elméleti kereteken, az ő intencionalitáson alapuló, az észlelés modelljéből kiinduló elgondolásán.

E javaslat mérlegelése érdekében érdemes visszatekintnünk Stein beleézés-könyvének gondolatmenetére az idegenészleléssel kapcsolatban. Bár Stein az idegenészlelésben látja a beleézés mint tapasztalásmód jelentőségét, ám a másik tudata, megélt tapasztalatai átéléseinek közvetettségét, nem eredeti jellegét hangsúlyozza, párhuzamot vonva az emlékezéssel és a megelőlegezéssel, hasonlóan Husserl ekkori gondolataihoz.⁴⁵ Lényegében a megjelenítő aktusokban jelen lévő reflexív mozzanatot mutatja fel, tagadva a teljes azonosulás lehetőségét.⁴⁶ Stein már ekkor így fogalmaz: a beleéző tudat nem szabadulhat monadikus karakterétől.⁴⁷ Ezután – mint jelzi is, Schelerhez hasonlóan – megkülönbözteti, az öröm példáján, a másik érzelmi állapotának empátia révén történő megragadását, amely saját érzelmi állapotunkat nem módosítja, és azt az esetet, amikor együtt örülök a másikkal, vele érzek. Ez utóbbit, amely mindenben hasonlít a „saját”, közvetlenül adódó örömhöz, nevezi együttérzésnek, *Mitfühlennek*.⁴⁸ Érdemes kiemelnünk, hogy Stein a beleézéssel kapcsolatban a másik megélt tapasztalatának, érzelmi állapotának megragadásának módjával kapcsolatban az intuitív (*anschaulich*) kifejezést használja.⁴⁹ Ez egybevág a megézés, az intuíció – némileg homályos – fogalmának pontosabban nem leírható működésmódjával, szemléltetve a két fogalom összeegyeztethetőségét. Másrészt emlékeztet arra, hogy érdemes nagyobb, kritikai figyelmet szentelni a husserli fenomenológia intuíciófogalmának. Ugyanakkor Stein, néhány oldallal később, az intuíciót közvetlen-eredeti megragadásként értelmezve kijelenti, hogy a másik tapasztalata számomra nem hozzáférhető intuitív módon, csak a saját maga számára.⁵⁰ A husserli elmélet későbbi fejlődési fázisában a beleézés közvetlenként való felfogása kiküszöböli ezt az ellentmondást az intuícióval kapcsolatban. Ám annak szerepe a fenomenológiában korántsem egyértelmű. Már csak azért sem, mert Jaakko Hintikka

44 Ne feledjük, Stein leírása a beleézés működéséről egyébiránt több ponton egyezik Lippsével, ahogyan ezt ő maga is hangsúlyozza (Stein 2012, 32).

45 Stein 2012, 34–36.

46 Lásd még Stein 2012, 39.

47 Stein 2021, 41.

48 Stein 2012, 37.

49 Stein 2012, 41.

50 Stein 2012, 45.

felhívja a figyelmet Husserl visszatérésére a Kant előtti intuíciónépfogáshoz,⁵¹ amely még nem redukálta a fogalmat a gondolkodás sajátos útjából a közvetlenség szinonimájára.⁵² Az intuíció Husserlnél a közvetlenül adódóhoz való hozzáférés módja,⁵³ de több különböző fajta intuíció is megjelenik szövegeiben különböző tárgyakra vonatkoztatva, amelyek nem mosandóak össze (empirikus, főleg észleleti tárgyakra vonatkozó intuíció; a belső tartalmakra vonatkozó reflexióban jelentkező intuíció; de további, másfajta intuíciók is).⁵⁴ Hintikka kiemeli, hogy ez Husserlnél magának a valóságnak a tudattal való találkozása, tehát egy kívülről jövő tudás, amely nem igényel szellemi aktivitást, csupán az ehhez képest utólagos noémakonstitúciót.⁵⁵ Ez Husserlnél az *Eszmék* I. kötet 19. §-ában⁵⁶ viszonylag tág kategóriaként van megfogalmazva: „A közvetlen »látás« [*noein*], nem pusztán az érzéki, tapasztalati látás, hanem az egyáltalában vett látás mint bármilyen fajta eredendően adó tudat, s minden ésszerű állítás legitímáló forrása.”⁵⁷ Ebben az értelemben a másik másikként való létének felfogása tekinthető ilyen közvetlen látásnak, vagyis sokkal inkább megézés, mint beleézés. Ennek szemléleti alapja Husserl eredendő realizmusa, amelyre figyelmeztet Hintikka is: a karteziánus *cogitatio*-val szemben a husserli intuícióban adótnak a bizonyosságát nem a transzcendentális én, hanem a valóság biztosítja, „betöltve” a noémáinkat.⁵⁸

Visszakanyarodva Stein könyvéhez, a beleézés ezen koncepciója ugyan az empátia körébe tartozó jelenségek vizsgálatától indul, de a Lipps-kritika célja az interszubbektivitás fenomenológiai megalapozása: annak magyarázata, hogy a másikat hozzám hasonlóan tudatos, mégis idegen pszichofizikai Magamként ismerem fel. A megézés pontosan ezt biztosítja, közvetlenebb módon, így ennek az elméletbe illesztése feleslegessé tenné a beleézésnek mint (később) a monadikus interszubbektivitás biztosítékának az elméleti megterhelését, sőt megkérdőjelezné az analogikus apprezentáció koncepcióját, ahogyan azt, más megoldási javaslatokkal ugyan, Marc Richir is teszi. Amennyiben a transzcendentális interszubbektivitás a megézés közvetlenebb módján adott számunkra, talán úgy is alkalmassá válik a husserli fenomenológiai keret az interszubbektivitás fenoménjéről való sikeresebb számadásra, hogy nem vetjük el az észlelésparadigmát, ahogyan Richir javasolja. Javaslatunk egybevág tehát Richir koncepciójával az analogikus apprezentáció elvetésében, azonban a fantázia helyett a megézés biztosítaná azt az alapvető felfogást, ami az *ego* számára tudósít az *alter egó*ról. Mint tudjuk, Husserl a *Karteziánus meditációkban* (44a §) a saját testi tapasztalatból és

51 Erről lásd magyarul Hintikka 2004, 38–40.

52 Hintikka 2003, 171.

53 Hintikka 2003, 176.

54 Hintikka 2003, 179.

55 Hintikka 2003, 178.

56 „Das unmittelbare »Sehen«, nicht bloß das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen.” (Husserl 1995, 43)

57 Idézi Hintikka 2004, 40.

58 Hintikka 2003, 178–179.

az érzékszervi észlelésből (leginkább a látásból) vezeti le a világ és a másik számomra való tapasztalatát: „a természet és a testiség általában vett, eredeti feldolgozása magán a testiségen keresztül válik lehetővé”.⁵⁹ A megézés viszont nem kapcsolódik testi megjelenéshez, így nem csupán a husserli analogikus apprezentáció konstitutív funkcióját cáfolja, hanem az eleven test belülről induló mimézisének mint az interszubjektivitás alapjának richiri gondolatát is, amelyet a *Phénoménologie en esquisse*-ben kifejt.⁶⁰ Ez persze új megvilágításba helyezi az olyan husserli kijelentéseket is, mint például, hogy „lelki létemnek része a számomra létező világ egész konstitúciója”.⁶¹ A fentiekben kifejtett elgondolás koncepcionálisan nem áll ellentétben a testi tapasztalatot és az affektivitást középpontba állító fenomenológiai elképzelésekkel, majdnem egészében összeegyeztethető azokkal – leszámítva azt, hogy az idegenészlelés eredendő adottságmódja nem függ össze sem a testtel, sem az érzékszervi tapasztalattal. Inkább ezt mondhatjuk: megézés révén világossá válik, hogy a másik hozzátartozik az „általában vett egyetemes élethez”, része ennek az „egyetemes és apodiktikus *a priori*nak”.⁶² Ezzel a módosítással a transzcendentális fenomenológia egy ahhoz hasonló elméletté válna az interszubjektivitás szempontjából, mint amilyen Scheler elmélete a differenciálatlan életáramról, amelyből a saját és idegen megélt tapasztalat csak fokozatosan válik ki.⁶³ Mindenesetre elhárulnak az ezzel szemben Stein által a pszichofizikai magamra, a testiségre hivatkozva megfogalmazott ellenvetések.⁶⁴ Ugyanakkor a másik tapasztalatának scheleri belső észlelését nem kell változatlan formában elfogadnunk. Ezáltal az idegenészlelés és az alteritás problémájának megoldása nem hárul a beleézésre, így nem okoz ellentmondásokat a transzcendentális fenomenológiában az eidetikus redukcióval és az interszubjektivitással kapcsolatban.

Összegzés

A fentiekben a beleézés és az idegenészlelés fenomenológiai koncepciói alapján kíséreltem meg egy közvetlen, intuíción alapuló idegenészlelési módozat jelentőségének megvilágítását. A megézés úgy ad lehetőséget a másik idegen szubjektumként való észlelésére, hogy nem feltétlenül reked meg a közös anonimitás szintjén, azonban nem is korlátozódik a test vizuális percepciójára, amely Stein és Husserl beleézésfogalmának az alapja. Miért van ennek jelentősége? A fenomenológiai tradícióban az idegenészlelés, illetve a másik szubjektum megismerhetőségének kérdése rendszerint azon a premisszán

59 Husserl 2000, 113.

60 Lásd erről Ullmann 2005, 312–313.

61 Husserl 2000, 114.

62 Husserl 2000, 119.

63 Scheler *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913) című könyvének (új kiadása: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1973) 124. oldala alapja idézi Stein 2012, 59.

64 Stein 2012, 60–63.

nyugszik, hogy a saját tudatunkhoz van közvetlen hozzáférésünk valamilyen módon, a másik tudatához viszont nem lehet, arra csak testi megjelenéséből, viselkedéséből következtetünk, például az analógiás apprezentáció elmélete szerint, ennek minden – az egyéni különbségekből fakadó – bizonytalansági tényezőjével együtt.⁶⁵ Ugyanakkor a megézés koncepciójának előnye a közvetlen hozzáférés mellett az, hogy eközben az én és a másik közötti különbség nem törlődik el, mint kritikusaik szerint Heideggernél és Merleau-Ponty-nál.⁶⁶ Vagyis úgy közelíti az öntapasztalást és az idegentapasztalást, hogy megmarad a szubjektivitások közötti különbség. Ez a reflexió kognitív aktusát középpontba állító husserli keretben nem tűnik lehetségesnek, még azzal együtt sem, hogy az *alter ego* apprezentációját nem gondolkodási folyamatként, hanem azonnali megragadásként tételezi. Howes, Peters és Blackman fent említett elképzelései viszont más megközelítést jelentenek, a „pszichikai észlelés”, a kognitív folyamatoktól független „érzetáram”, az „affektív átvitel” ezért alkalmas lehet a kérdéskör fenomenológiai szempontú újragondolására. Ebben a koncepcionális keretben termékenyen gondolhatóak át olyan, az empátia kapcsán felvetett kérdések⁶⁷ a megézésre vonatkoztatva, mint a kölcsönös és az interaktív, tehát közös cselekvésre irányuló, vagy éppen a többes (*shared*) – az egyén részéről többek közös tudati, érzelmi állapotára irányuló – és a közös (*collective*), vagyis többek által közösen gyakorolt empátia, illetve megézés lehetősége.⁶⁸ Utóbbi esetében, többek között, vizsgálandó a steini *Einfühlen/Mitfühlen* különbségtétel analógiájára a bevonódás, azonosulás kérdése: vajon a megézés előbbi vagy utóbbi módon, esetleg mindkét formában működhet? Mindez új szempontokkal gazdagíthatja a szubjektivitás és az interszubjektivitás fenomenológiai tanulmányozását.

Bibliográfia

- Blackman, Lisa. 2010. „Embodying affect: voice-hearing, telepathy, suggestion and modelling the non-conscious.” *Body & Society* 16/1: 163–192. DOI: <https://doi.org/10.1177/1357034X09354356>
- Blackman, Lisa. 2012. *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446288153>
- Fernandez, Anthony Vincent – Dan Zahavi. 2021. „Can We Train Basic Empathy? A Phenomenological Proposal.” *Nurse Education Today* 98/3: 1–3. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2020.104720>

65 Zahavi 2012, 180–181.

66 Zahavi 2012, 186–187.

67 Szanto 2017, 93–95.

68 Szanto 2017, 95.

- Hintikka, Jaakko. 2003. „The Notion of Intuition in Husserl.” *Revue Internationale de Philosophie* 224/2: 169–191. DOI: <https://doi.org/10.3917/rip.224.0057>
- Hintikka, Jaakko. 2004. „A fenomenológiai dimenzió.” Ford. Deczki Sarolta, *Különbség* 8/1: 27–62. DOI: <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2006.8.1.115>
- Howes, David. 2009. „Introduction.” In *The Sixth Sense Reader*, szerk. David Howes, 1–54, Oxford – New York, Berg.
- Husserl, Edmund. 1973. *Zur phänomenologie der intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, szerk. Iso Kern. Husserliana 14. kötet. The Hague: Martinus Nijhoff. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
- Husserl, Edmund. 1995. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes buch*. szerk. Karl Schuhmann. Husserliana 3/1. kötet. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 2000. *Kartezianus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Jardine, James – Thomas Szanto 2017. „Empathy in the Phenomenological Tradition.” In *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, szerk. Heidi Maibom, 86–97. London – New York, Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315282015-9>
- Losoncz Alpár. 1999. „A világfogalom értelmezései a fenomenológia ösvényein.” *Magyar Filozófiai Szemle* 431–3, 41–83.
- Marosán Bence Péter. 2017. *Kontextus és fenomén. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Peters, John Durham. 1999. *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, Chicago, Chicago University Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922638.001.0001>
- Popovics Zoltán. 2022. „Prezentifikáció. Az esztétikai (tudat) aspektusai.” *Elpis* 15/1–2: 41–56. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.4>
- Richir, Marc. 2003. „Lebenswelt et époque phénoménologique transcendentale.” *Kairos* 22: 151–164.
- Rochat, Philippe – Tricia Striano. 1999. „Social-Cognitive Development in the First Year.” In *Early Social Cognition: Understanding Others in the First Months of Life*, szerk. Philippe Rochat, 3–34. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Sajó Sándor. 2013. „Az interszubjektivitás problémája a Kartezianus elmékedésekben.” In *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*, szerk. Varga Péter András – Zuh Deodáth, 245–244. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Shim, Michael K. 2021. „Ego.” In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, szerk. Daniele de Santis – Burt C. Hopkins – Claudio Majolino, 167–174. London – New York, Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003084013-16>
- Stein, Edith. 2012. *Le problème de l'empathie*. Ford. Michel Dupuis. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Takács Ádám. 2013. „Az alap fogalma Husserlnél.” In *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*, szerk. Varga Péter András – Zuh Deodáth, 115–134. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Tengelyi László. 2003. „Tapasztalat és önhasadás.” *Világosság* 44/7–8: 137–150.
- Ullmann Tamás. 2005. „Interszubjektivitás, erosz, barátság.” In *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*, szerk. Laczkós Sándor – Dékány András, 306–316. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány.

- Vermes Katalin. 2003. „Leírás vagy előírás? A testi szenzibilitás etikai üzenete Merleau-Ponty és Levinas filozófiájában.” *Világosság* 44/5–6: 109–116.
- Vermes Katalin. 2009. „Multimodalitás és sensus communis.” *Aspecto* 2/1: 191–220.
- Zahavi, Dan. 2010. „Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz.” *Inquiry* 53/3: 285–306. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>
- Zahavi, Dan. 2012. „Intersubjectivity.” In *The Routledge Companion to Phenomenology*, szerk. Sebastian Luft – Søren Overgaard, 180–189. London – New York: Routledge.
- Zahavi, Dan. 2014. *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>
- Zahavi, Dan. 2022. „Empathy, Alterity, Morality.” In *Ethics and Empathy*, szerk. Susi Ferrarello – Magnus Englander. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

KRITÉRION

Megszakítás

Maurice Blanchot és a vita minimuma

Popovics Zoltán 
PhD, habil. egyetemi docens (PTE BTK),
popovics.zoltan@pte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.12>

Tanulmányomban vitatni szeretném azt az álláspontot, amit Rosta Kosztasz képvisel a vita minimumával kapcsolatban.¹ Véleményem szerint a vitaindító nem tesz fel egy lényegi kérdést: *milyen nyelvfogalom felől beszélhetünk egyáltalán vitáról*. A vita ugyanis nemcsak a gondolatok vitája. A vita legalább ennyire a nyelven történik, s ennyiben a nyelvről is szól. A példám Maurice Blanchot lesz. Blanchot számára a *vita minimuma* – egyfajta virtuális-hipotetikus vita – nem a vitához szükséges minimális közös szabályokon,² ezek elfogadásán nyugszik, számára a vita minimuma maga a *nyelv minimuma*. A kommunikáció, sőt a kommunió minimuma. Ez pedig csak látszólag tűnik közelinek ahhoz, amit Manfred Frank mint „minimálkonszenzus” nevez meg.³ Frank olvasatában ahhoz, hogy a nyelvet használni tudjuk, „dià hypothesin” fel kell tételeznünk,⁴ hogy képesek vagyunk megérteni azt, fel kell tételeznünk, hogy a nyelv értelmet hordoz, miközben ez sohasem lehet azonos azzal, hogy aktuálisan képesek is vagyunk realizálni ezt az értelmet. Ennyiben Frank számára a vita minimuma a nyelv minimális, hipotetikus értelme. Maurice Blanchot még ennél is kevesebbet állít. Számára ugyanis még csak nem is a nyelvi értelem „hipotetikus”, „regulatív eszméje” a nyelv minimuma.⁵ Blanchot számára a *nyelv minimuma maga a csend*. Blanchot megfogalmazásában: „A csend az, ami beszél.”⁶ Azaz Blanchot értelmezésében a nyelv – s így a vita – minimuma a beszédet újra és újra megszakító csend, a „megszakítás” (*interruption*) maga.⁷

1 Rosta 2021.

2 Rosta a következőképp fogalmaz: „Platón jól szemlélteti, hogy a civakodást felváltó civilizált vitának az a kulcsa, hogy a diszkurzív közösség rászorítsa tagjait arra, hogy a játékszabályok egy halmazát, vagyis a vitához szükséges minimumot betartsák.” (111)

3 Frank 1991, 351. Frank maga is emlegeti Blanchot-t, a blanchot-i „végtelen beszélgetés”-t (*entretien infini*), lásd Frank 1991, 372.

4 Frank 1991, 367. Frank a saját álláspontját a nyelvről a hermeneutika és a dekonstrukció közötti filozófiai vitában fogalmazza meg, ugyanúgy, ahogyan Rosta egy filozófiai vita (az imposztorvita) keretében beszél magáról a vita lehetséges minimumáról.

5 Frank 1991, 362, 369–370.

6 Blanchot 1959, 297: „C’est le silence, qui parle.” Blanchot-nál több más variációban is elhangzik a csend és a beszéd összekapcsolása: „a csend az, amitől [a beszéd] valójában beszélni tud” („un silence à partir duquel elle peut vraiment parler” – Blanchot 1959, 300); „ez a csend az, ami beszédre készítet minket” („ce silence qui nous fait parler” – Blanchot 1949, 77).

7 Blanchot 1995, 133–143; Blanchot 1969b, 106–112.

Ha a Rosta Kosztasz által felvázolt Szókratész–Prótagorasz vitában elfoglalt pozíciók – proposíció *contra* bemutató beszéd – alapján szeretnénk elhelyezni Blanchot és Frank álláspontját, mindketten egyértelműen a Prótagorasz által képviselt nem „representacionalista”, „tropikus/metaforikus” avagy diszkurzív csoportba tartoznának.⁸ De már ennyiből is látszik Blanchot és Frank legfontosabb *közös* álláspontja: 1) nem lehet nem rákérdezni magára a *nyelvre*, ha a megértésről, az értelmezésről, vagy épp a vitáról szeretnénk beszélni. Sőt 2) nem lehet nem *fundamentálisnak* tekinteni ezeket a nyelvre vonatkozó kérdéseket minden más – nyelvi, logikai, kulturális stb. – szabályhoz képest. Ugyanakkor Blanchot és Frank nem az állítja, hogy nincs értelme a vitához szükséges minimális szabályok megfogalmazásának, mindössze azt, hogy 3) *mielőtt* ebbe belekezdzenénk, rá kell kérdeznünk arra, hogy maga a nyelv hogyan viszonyul a vitához. Azaz *milyen nyelvfogalom* milyen megértés-, értelmezés-, sőt akár *milyen vitafogalmat* tesz lehetővé.

A blanchot-i „csend, ami beszél” nem pusztán radikálisnak, de első hallásra akár önellentmondónak is tűnhet. Egy vulgáris nyelvfelfogás felől azt lehet gondolni, hogy a *csend* és a *beszéd* kizárják egymás. Azt, hogy a csend a beszéd hiánya, elnémulása, sőt tagadása. Blanchot épp ezzel a vulgáris, a nyelvet és a csendet, a beszédet és a nem-beszédet szembeállító oppozitorikus nyelvfelfogással vitatkozna. A megszakítás alatt Blanchot egy olyan nyelvet, pontosabban egy olyan *minimális nyelvet* ért,⁹ ahol a nyelvnek immáron szüksége van a csendre. Így pedig a beszéd és csend már nem is zárja ki egymást.

Blanchot a megszakítás bemutatását egy igen egyszerű, de annál erősebb példával kezdi: Hitler beszédeivel.¹⁰ A diktátor „monológ”-ja – írja – nem tűri a megszakítást, a vitát. Miközben a nem diktatorikus „beszédnek szüksége van” arra, hogy „megálljon” (*s’arrête*), azért hogy „meghallgassák/megértsék” (*s’entendre*), hogy „mások” folytathassák, sőt, hogy a szavak, a mondatok, a nyelvi „frázisok” egyáltalán elkülöníthetőek legyenek egymástól.¹¹ Azaz a beszédnek és a nyelvnek – ha az beszéd és nyelv akar lenni, nem pedig diktátum – mindenképpen szüksége van a „megszakítás”-ra, a „tét/időköz”-re (*intervalle*),¹² másképp: a „csend”-re (*silence*)¹³ avagy a „differenciá”-ra (*différence*).¹⁴ Maga ez az interrupció, ez az intervallum az, ami lehetővé teszi a *nyelv minimumát*. Sőt, mint írja Blanchot, ez a megszakítás teszi lehetővé a *vita* – a bebeszolás, az „ellentmondás” vagy épp

8 Rosta 2021, 111. A diszkurzívvitát mint a propozicionális nyelv kritikáját lásd Frank 1991, 359–360.

9 Frank számára egy ilyen nyelvi minimumnak nem csak *minimálisnak*, de *konzenzuálisnak* is kellene lennie a különböző nyelvfelfogások között.

10 Blanchot 1995, 133; Blanchot 1969b, 106.

11 Blanchot 1995, 133; Blanchot 1969b, 106. (A fordítást szinte minden esetben módosítottam.) Blanchot itt a diktátor „monológ”-jával szemben akár dialógust is mondhatna, de mégsem mond. Valószínűleg azért nem, mert számára a *dia-logosz* túl sok mindent feltételez, amit nem szeretne feltételezni. Helyette inkább majd „beszélgetés”-t (*conversation/entretien*) ír, vagy „plurális beszéd”-et (*parole plurielle*) mond.

12 Blanchot 1995, 133–134; Blanchot 1969b, 106–107.

13 Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 107.

14 Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 107.

a „megerősítés” – *minimumát* is.¹⁵ Azaz Blanchot nem pusztán azt állítja, hogy a csend nem a beszéd hiánya, elnémulása, de azt is, hogy *a csend épp a beszéd minimuma*. A csend az, *amiben* megszólalhat a beszéd. Ugyanakkor a *silence* még csak nem is pusztán az, amiben megszólalhat a beszéd, de az is, ami elengedhetetlen a nyelvi „artikuláció”-hoz, a nyelvi differenciákhoz,¹⁶ azaz a tagolt beszédhez, „egyetlen eltérő szó”-hoz (*parole différée*) is.¹⁷ Tehát a „csend” – az „űr” (*vide*), a „távollét” (*absence*) – nem pusztán „redukálhatatlan” (*irréductible*), de *konstitutív* is minden nyelvi megnyilatkozás számára.¹⁸ Ennyiben pedig tényleg „c’est le silence, qui parle”. Avagy még akkor is, ott is „a csend az, ami beszél”, ha vitázunk. Pontosabban csak ott és annyira és akkor tudok vitázni, vitatni valamit, ha a csend beszél. Akár azt is mondhatjuk, hogy minden nyelven történő, a nyelvről szóló, akár filozófiai vitának is ez a csend mint beszéd a feltétele.

Első ránézésre könnyedén azt gondolhatjuk, hogy a vita minimuma kapcsán Rosta Kosztasz által felvetett „analitikus-kontinentális” különbségtétel (116–17) ezen a ponton működésképtelen: ha a nyelvnek van minimuma, ennek mind az analitikus, mind a kontinentális filozófiára vonatkoznia kell. Ugyanakkor, ha a nyelv minimuma épp valamilyen megszakítás, sőt *maga a csend*, máris látható, hogy mennyire nem egyértelmű, hogy a minimumban egyáltalán egyetértünk-e, egyetérthetünk-e, vagy épp az egyet nem értés a minimum. Blanchot számára ugyanis a csend *nem* valamilyen *azonos*, a csend épp az, ami az azonosságot kikezdi, erodálja, ami valamilyen *alteritást* támaszt. Vagyis „a csend, ami beszél” mégsem valamilyen franki minimálkonszenzus, nem a különböző nyelvfelfogások közötti minimális azonosság, épp az azonosság hiánya, távolléte, eróziója. Nem az analitikus-kontinentális különbségtétel kisimítása, sokkal inkább ezeknek a különbségeknek az elmélyítése, sőt megsokszorozása. Az a minimum, ami nem összezár, sokkal inkább szétnyílik. A csend ugyanis a másság és nem az azonosság minimuma.

Máshogyan fogalmazva bármennyire is előfeltétele a *silence* a *parole*-nak, mégsem azonos vele. Azaz a *silence* bár redukálhatatlan és konstitutív a beszédhez, mégsem azonos a beszéddel, mégsem azonos a nyelvvél. A *silence* épp az a nem-azonos, az az „alteritás”,¹⁹

15 Blanchot 1995, 133; Blanchot 1969b, 106.

16 A csendnek – a lehetőségként felfogott és az artikulációt lehetővé tevő csend mellett – van egy harmadik fajtája is, mint hangsúlyozza Blanchot. Ez pedig a „jelentés”-t/„értelmet”-t (*signification*) teszi lehetővé azáltal, hogy elválasztja a szavakat a dolgoktól (Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 107). Azáltal, hogy a nyelvi *megjelenítés* sohasem tökéletes – azaz sohasem dologszerű –, lehet egyáltalán megjelenítés a megjelenítés: olyan, ami nem keverhető össze a jelennel. Csak azért vannak szavaink, mert a szavak a dolgok nem-jelenlétét, *távollétét*, *csendjét* is megjelenítik (Blanchot 1949, 42): „A csend, ez a távollét a beszéd minden ereje (mely maga a jelentésadás képessége, annak a képessége, hogy elválasszuk magunkat a dolgoktól azért, hogy jelezzük azokat).”

17 Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 107.

18 A „redukálhatatlan/kiküszöbölhetetlen” megszakítást, csendet lásd: Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 108. A „csend”, az „üresség”, az „űr” összekapcsolásához Blanchot 1995, 135; Blanchot 1969b, 109. A „csend” és a „távollét” kapcsolatát pedig: Blanchot 1969, XIV–XV; Blanchot 1949, 42.

19 Blanchot 1995, 135; Blanchot 1969b, 109.

ami elengedhetetlen a nyelvhez, elengedhetetlen a beszédhez. A nyelv és a beszéd önkonstitúciójához. A *silence*-ban – Blanchot-t idézve, Lévinast parafrázálva – valójában „a más / a másik beszél” (*l'autre / autrui parle*).²⁰ Tehát a *csend* csak úgy és annyiban redukálhatatlan és konstitutív a beszédhez, ha a beszéd – legalább részben – másként, a másik beszédeként, azaz *alteritásként is beszél*. Vagyis nem előbb van a nyelv, a beszéd (aminek a csend, az intervallum, az interrupció az előfeltétele), majd utána ezen a nyelven és beszéden vitába bocsátkozhatunk, ha épp akarunk, ha meg nem akarunk, nem vitázunk, hanem azt kell megértenünk, ha elfogadjuk, hogy „a csend az, ami beszél”, úgy a beszéd, a nyelv *eleve* vitaként – de legalábbis vitaként *is* – konstituálódik. Nem előbb van a nyelv, majd utána a vita. *A nyelv minimuma* – a csend – *a vita minimuma* is. A nyelv nem az id-entitás, hanem az alteritás nyelve: *c'est l'autre qui parle*. A nyelvben nem a nyelv önmaga, még csak nem is dolgok – hanem a távollét csendje – beszél.

Avagy a nyelvben „aki beszél, többé már nem önmaga” (*ce qui parle n'est plus lui-même*) – hangsúlyozza Blanchot.²¹ A nyelvben többé már senki sem tud *nem* vitázni, nem vitatni, nem vitatkozni. A nyelvben nem tudunk nemhogy a másikkal, de még önmagunkkal sem *nem* vitázni. Azaz a megszakítás nem pusztán a másiktól, de magunktól is elszakít, „távolság”-ot (*distance*) támaszt.²² Ahogyan a nyelvet magától is elszakítja, magában a nyelvben is távolságot támaszt. A nyelv tapasztalata egy *par excellence* alteritástapasztalat.²³ Ha akarjuk: a *vita* tapasztalata. A másik másságának és önmagunk másságának a *csend/távollét-tapasztalata*. A nyelv csendje *által*, a nyelv csendjén *keresztül*. A legegyszerűbb összeszólalkozástól a legmélyebb filozófiai vitáig.

Eddig tehát azt láttuk, hogy Blanchot interpretációjában a megszakítás, a *csend* mint a *nyelv minimuma* egyben a *vita minimuma* is. Blanchot pedig az interrupciónak, az intervallumnak, azaz a csendnek a nyelvet *eleve vitaként* konstituáló *alteritástapasztalatát* hívja „kontesztáció”-nak (*contestation*).²⁴ A kontesztációnak azért nem jó fordítása sem a „vitatás”, sem a „kétségesítés”, sem az „elbizonytalanítás”, mert ezek mind azt sejtetik, hogy lehetséges

20 Blanchot 1969, 78–79. Blanchot itt Lévinasról beszél. A beszéd és az alteritás kapcsolatát lásd Lévinas 2004.

21 Blanchot 1955, 22, 23.

22 Blanchot 1995, 134; Blanchot 1969b, 108.

23 Miközben sohasem szabad elfelednünk, hogy ez az alteritás – a fenomenológia nyomán – Blanchot számára mindig egy *tér- és időbeli alteritás* is. Azaz a másik másságának *temporalizált* tapasztalata. Miközben ez a temporalizált alteritás egy *nyelvi* tapasztalat is. Ezért beszédes fogalom az „intervallum”, a *tér/időköz*, ami az interrupció mellett a *csend* leggyakoribb szinonimája Blanchot számára. Végző soron pedig ezért fogja Blanchot „elbeszélő / narratív hang”-nak (*voix narrative*) hívni ezt a nyelvi alteritástapasztalatot (Blanchot 1969, 556–567).

24 Blanchot számos helyen használja a *contestation* kifejezést mind főnévként, mind pedig igeként, lásd például Blanchot 1969, 91. Sőt gyakran épp a „másik” (*autrui*) beszédéhez kapcsolja a kontesztációt (Blanchot 1969, 90–91). Blanchot-val szemben Manfred Frank számára a nyelvi alteritástapasztalat nem a vita, legfeljebb a jelentés „el-nem-dönthetőség”-ének a tapasztalata (Frank 1991, 359).

a nyelven nem vitázni.²⁵ Ezzel szemben Blanchot számára a kontesztáció épp egy olyan *minimális* tapasztalat, ahol a nyelv minimuma egyben a vita minimuma is. Amikor *a nyelvet használva mintegy nem lehet nem vitázni*. S bár Blanchot maga is túlzónak, „hiperbolikus”-nak tekinti ezt a nyelvfogalmat,²⁶ mindenképpen fel kell tennünk a kérdést, hogy hogyan néz ki ez a csend-beszéd, sőt, hogy hogyan néz ki a nem-csend-beszéd? Hogyan néz ki a nyelv, amikor a csend beszél, és hogyan néz ki a nyelv, amikor nem a csend beszél?

A csend alteritása által eleve megszakított, azaz kontesztált nyelv a *nem-azonosság*on, a differencián alapul. Azon a redukálhatatlan máságon, azon az „abszolút más”-on (*absolument autre*), azon a radikális „exterioritás”-on, „kívülség”-en (*dehors*),²⁷ mely újra és újra, már a *referálás* aktusa *során*, a referálás aktusa *által* is kontesztálja a referencialitást. Elvitatja az értelmét, a jelentését, a jelöltjét a beszédnek. Amikor a nyelv legelemibb mozdulata is, a *reprezentáció* legkezdetlegesebb aktusa is elbizonytalanodik, vitathatóvá válik. Ezért lehet „tropikus/metaforikus”-nak, akár ironikusnak is nevezni ezt a nyelvet. Az irodalom, a művészet nyelve ez.²⁸ Megint csak azt kellene megértenünk, a kontesztáció nem a referencialitás, a reprezentáció elbizonytalanítása – mert ha így értjük, eleve azt feltételezzük, hogy *előbb* van a referencialitás, *előbb* van a reprezentáció, *azután* annak az elbizonytalanítása, kétségbe vonása, vitatása stb. Blanchot olvasatában maga a *kontesztáció* – a kétség, a vita – az, ami *referál*. Maga a kontesztáció – a kétség, a vita – *csendje, megszakítása, alteritása* az, ami referál. Ami lehetővé teszi a *reprezentációt* magát. A reprezentációt mint *alteritást*, azaz a dolgoktól való eltérést, a *másság* interrupcióját.

Ezzel szemben a diktátor monológja az *azonosság*on alapul. A differencia kiküszöbölésén. Nem pusztán az én és a másik különbségének kiküszöbölésén, a vita negligálásán, de magán a nyelvi különbség kiküszöbölésén is. Az igazság adekváción alapuló fogalmán, a beszéd igazságán. Azon a „tökéletes nyelv”-en,²⁹ amikor a nyelvi közlés már *nem vitatható*. Mert magát az igazságot mondja, sőt maga *az* igazság. A diktátor monológja a varázsló magányos hangján szól. Amikor már senki más nem ismeri, nem ismerheti azokat a varázsigéket, amivel a szó dologgá változtatható. Azokat az igéket, amelyek valósággá változtatják – kétes értékű csodát téve – a kimondott szavakat, a megidézett dolgokat:

25 Talán a Rosta által emlegetett „civakodás” lehetne itt a megfelelő fordítás, már ha a civakodást alatt valami olyat értünk, hogy a vitatkozó felek minden apróságon vitáznak, mintegy nem tudnak nem vitázni (111). Ehhez viszont a civakodásról le kellene választani annak negatív felhangjait, azt, hogy a „civakodás” mintegy kevésbé lenne „civilizált”, mint a „vita”.

26 Blanchot 1995, 137; Blanchot 1969b, 111.

27 Az „abszolút más” Lévinas kifejezése, az „exterioritás”-t Lévinas és Blanchot is használja, a *dehors* Blanchot fogalma (Lévinas 1999; Lévinas 1996; Blanchot 1969, XIX; Blanchot 1995, 137; Blanchot 1969b, 111). Blanchot a megszakításban egy „abszolút semleges”-ről (*absolument neutre*) is beszél (Blanchot 1995, 137; Blanchot 1969b, 111).

28 Míg közben Blanchot számára a megszakítás, a kontesztáció minden nyelv fundamentuma, közben *mégis* azt hangsúlyozza, hogy ez az irodalom nyelvében a legszembevetőbb.

29 Vö. Eco 1998.

csiribá, csiribú!³⁰ Amikor megszűnik a nyelv *nyelvnek* lenni, mert a kimondott szó hirtelen *valósággá*, dologgá, létezővé válik. Amikor már semmi helye sincs a bizonytalanságnak, a kétségnek, hiszen a szemünk előtt történik meg a *csoda*. A diktátornak ennyiben pedig mégiscsak szüksége van a közönségére, szüksége van a tapsra, de ez a közönség már nem részeltethet a beszédben. Nem szólhat bele a diktátumba, nem kéri ki a véleményét, ha szavát hallatja, elvezetik. Mert megtörné az azonosság szemfényvesztését. A diktatórikus szónoklat bekiabálói, a „rendbontók” ugyanis újra és újra a *csalásra* emlékeztetnek, leleplezik a szemfényvesztést, „varázstalanít”-anak: *a nyelvnek szüksége van a megszakításra*.³¹ Még akkor is, ha ezt szeretné elvarázsolni a diktátum. A csend felett ugyanis még a diktátornak sem lehet hatalma. Még a magányos szónoknak is kell időnként levegőt vennie,³² még a leghatalmasabb diktátornak is *el kell hallgatnia* egyszer – legalább azért, hogy felhangozzék a taps.

Blanchot-nak több példája is van arra, hogy hogyan képzeljük el a csend-beszédet. Az egyik „a végtelen beszélgetés” (*le langage à l'infini*). Blanchot azonos című kötete egy cím nélküli szöveggel, egyfajta irodalmi betéttel kezdődik.³³ Ebben több szereplő beszélget egymással, miközben nem azonosíthatók sem a szereplők, sem a beszédhelyzet. S bár ezek a szereplők kétségkívül beszélgetnek egymással, mégsem *dia-logizálnak*. Nem dialogizálnak egymással, mert képtelenek egymásra figyelni, képtelenek a megnyilatkozásaikat egymáshoz kötni, egymást folytatni. Ugyanis – ha egy szóval kellene leírni őket, azt mondhatnánk – a „fáradtság” (*fatigue*) jellemzi őket.³⁴ Mintegy csak azért beszélnek, hogy beszéljenek, avagy csak *elbeszélnek* egymás mellett. De mitől ilyen fáradtak? Mitől ilyen fragmentált a beszédük? A szokásos gondolatjel helyett miért kezdődik minden hozzászólás plusz-mínusz jellel? Magától a beszédől fáradtak – sejthetjük. Attól, hogy a nyelv, amin beszélnek, nem teszi lehetővé a dialógust. Mert ebben a nyelvben, ezen a nyelven bármilyen nyelvi megnyilatkozás kétségbe vonatik. Nem, nem *előbb* van a megnyilatkozás, *aztán* a kétség. Minden egyes megnyilatkozás magából a kétségből születik, a kontesztáció vitájából, ahol *maga a kontesztáció – a kétség, a vita – az, ami referál*. Ahol *maga a csend – az interrupció, az intervallum – az, ami referál*. Az *alteritás – a távollét – az, ami reprezentál*. S ugyanígy,

30 Különösen tanulságos ebből a szempontból Borges Paracelsus-novellája (Borges 1986). Paracelsus, bár bírja a varázslás képességét, mégsem hajlandó kimondani a varázsszavakat úgy, hogy azokat mások is hallják. Mintha csak ezáltal is azt hangsúlyozná: ha van is varázsigé, az nem mondható ki! A varázslás az azonosságon alapul, a nyelv a különbségen. A megszakításon. Miközben, persze, így – a csend segítségével – talán mégiscsak kimondja a varázsigét, hiszen a csend mégiscsak a beszéd születésének helye is: interrupció, intervallum.

31 A „varázstalanítás” (*Entzauberung*) Horkheimer és Adorno híres fogalma. Számukra a diktatúrák új varázsa a korábbi varázstalanítás következménye, annak dialektikus visszahatása (Horkheimer – Adorno 1990).

32 A „lélegzés”-t (*souffle*) mint megszakítást lásd: Blanchot 1995, 136; Blanchot 1969b, 111.

33 Blanchot 1969, IX–XXVI. (Blanchot egyszerre volt filozófus és író is, sőt Blanchot szövegeiben igen gyakran keveredik az irodalom és a filozófia nyelve.)

34 Blanchot egészen pontosan fogalmaz (Blanchot 1969, XVI): „A fáradtság az, ami beszédre készítet.” (*C'est la fatigue qui me fait parler.*)

nem *előbb* van a beszélgetés, *aztán* az nem akar véget érni és ettől végtelen. A kontesztáció – a csend – beszéde mint *par excellence* alteritástapasztalat *eleve* végtelen. Még *mielőtt* elkezdődött volna, *azelőtt* is végtelen. Hiszen a csend legmélyebb kútja – minden nyelv előtti és utáni kútja – visszhangzik még a legegyszerűbb beszéd legkisebb szavában is. Az, ami Foucault számára a „nyelv a végtelenhez” (*langage à l’infini*).³⁵ Azaz a végtelen beszélgetés a kontesztáció beszéde. Ahol a *nyelv minimuma* immáron a *vita minimuma* is. Ezért annyira fárasztó.³⁶ Ezért annyira „kimerült”-ek (*épuisé*) a beszélgetők.³⁷

Fontos, hogy értsük: a nyelvet nem a nyelv mögötti akarat, a nyelvhasználó szubjektum teszi vitává. A nyelv a *saját* nyelvszerűsége okán vita. Ezt jelenti a kontesztáció. Fontos, hogy értsük, nem azért végtelen a nyelv, mert a nyelv mögötti szubjektum, a nyelvhasználó nem akarja vagy nem tudja befejezni. A nyelv a *saját* nyelvszerűsége okán végtelen. Ezt jelenti a végtelen beszélgetés. Avagy Blanchot másik példájával élve ez a beszéd nem azért tűnhet sokszorosan erratikusnak, mintegy „mormolás/suttogás/morajlás”-nak (*murmure*),³⁸ mert valaki vagy valakik nem elég tisztán, nem elég artikuláltan beszélnek, vagy valaki nem elég jól hallja, érti ezt a beszédet. A nyelv a *saját* nyelvszerűsége okán mormolás. Azért, mert *maga a csend* – az interrupció, az intervallum – *az, ami beszél*. Mert a megszakítás lépten-nyomon, ugyanazzal a mozdulattal, *amivel beszédet ad, szét is tördeli* – dez-artikulálja is – a *beszédet*. Nem *előbb* van a beszéd, *aztán* válik – valami hiba, nehézség folytán – mormolássá, ami megtöri a beszédet, a beszéd *eleve* mormolásszerű. Térben és időben *eltolt, elhalasztott, eltávolított*. Mintha a mélyből szólna visszhangként, a múlt mélységesen mély kútjából morajlana fel a jövő felé szállva.³⁹ Olyan alig hallható vagy alig kivehető, alig érthető-értelmezhető, így állandóan vitatható beszédként, ahol *maga a kontesztáció* – a kétség, a vita – *az, ami beszél, referál, reprezentál*. Amikor állandóan tanakodunk-vitázunk magunkkal is: mit is hallottunk, mit mond, amit hallunk. Hiszen maga az *alteritás* – a távollét – az, ami megszólal itt. Az idegen beszél egy idegen nyelven. Azaz a mormolás a *nyelv minimuma* mint a vitatás, a *vita minimuma*. A végtelen beszélgetés végtelen vitája. Egy véges – megszakított – nyelven. S ez teljesen független attól, mennyire tiszta, mennyire értelmes, érthető ez a nyelv. A mormolás horizontként, alig látható páráként, auraként veszi körül a nyelvet. Még a legtisztább beszédet is.

De Blanchot legfontosabb példája a csend-beszédre az ún. *Riemann-felület*. A következőket olvashatjuk a *Megszakításban*:

A matematikusok használnak egy eszközt, amit Riemann-felületnek neveznek: ez egy képzeletbeli jegyzetfüzet, amely annyi lapot tartalmaz, amennyi szükséges, ezek teljes

35 Foucault 1999; Foucault 1994.

36 Blanchot 1969, XXIV: „Megszakítás: fájdalom, fáradtság.” (*Interruption: une douleur, une fatigue.*)

37 Blanchot és Foucault számára is Beckett az egyik példája ennek a végtelen beszédnek, Becketttről írja Deleuze *A kimerült* című tanulmányát (Deleuze 1997; Deleuze 1992).

38 Blanchot 1969, XIV.

39 Ennek a nyelvnek a temporalitásáról írja Blanchot: „már mindigis elmúlt” (*toujours déjà passé*), „még mindigis eljövendő” (*toujours encore à venir*) (Blanchot 1959, 18; Blanchot 1969, 19, 238).

vastagsága mindig nulla [...]. Erre az egymásra forgatott lapokból álló felületre számokat írnak, amelyek közül több ugyanazt a pozíciót foglalja el a különböző lapokon...⁴⁰

A távollét megszakítása, azaz a *csend*, ami beszél, *sohasem egyszeresen beszél*. Sohasem pusztán egy szót, egy mondatot, egy gondolatot tesz lehetővé. Az *alteritás* eleve kontesztált, eleve végtelen beszéde sohasem egyetlen nyelven szól. Rosszul képzeljük el a blanchot-i *silence*-ot, ha úgy képzeljük el, mint *nyelvi differenciát*. Egy adott jelölő és jelölt közötti vagy a jelek közti differenciát. Mert a nyelvi különbségek mindig egyszeri, egyszeres különbségek. Adott jelek jelölői és jelöltjei között vagy adott jelek között feszülnek ki. Ezzel szemben a megszakítás sohasem egyszeres, avagy már *eleve* plurális, *eleve* multiplikálódott és pluralizálódott. A csend nem egy nyelv *egyetlen* lapján, nem egy nyelv *egyetlen* síkján, ennek a síknak egy adott pontján helyezkedik el. Nem *egyetlen* értelem síkján. Hanem Riemann-felületként viselkedik: *eleve* depozicionálódik. Eleve *hely nélküli*. A csend jegyzetfüzetként szétterül. Számptalan nyelv síkját, számptalan lehetséges értelem lapját teszi lehetővé – miközben mégis össze is fűzi ezeket a lapokat. A blanchot-i „plurális beszéd”-et,⁴¹ a foucault-i „nyelv a végtelenhez”-t teszi lehetővé. Éppen ettől, a csend Riemann-felület jellegétől *morajlik* a beszéd: a jegyzetfüzettől. A csend által szétterített és mégis összetartott lapok susogásától. Ugyanettől, a csend Riemann-felület jellegétől *végtelen* a beszéd, a beszélgetés. A csend Riemann-felülete pedig maga a *kontesztáció*. A *nyelv minimuma* mint a *vita minimuma*. A pluralizálódó értelem, sőt a multiplikálódó nyelv vitája. Maga a *vita* mint Riemann-felület.

Függetlenül attól, hogy egyetértünk-e vagy sem Blanchot-val abban, hogy a nyelv *eleve* valamilyen vitaként konstituálódik a megszakítás által, mindenképpen megfontolandónak tartom azt az álláspontot, amit Blanchot kontesztációfogalma legalább *közvetve* sugall: nem – vagy nem pusztán csak – azon múlik a *vita minimuma*, hogy mit gondolunk a vitáról, hogy milyen játékszabályokat tartunk be vagy sem a *vita* során, hanem azon is, hogy *mit gondolunk magáról a nyelvről*. Blanchot számára ugyanis a nyelv nem akkor válik *vitaképtelenné*, ha így vagy úgy beszél, ezt vagy azt mondja, ilyen vagy olyan mini-

40 Blanchot 1995, 141–142; Blanchot 1969b 109–110. (Blanchot itt Judith Robinson Valéry-könyvét idézi.) A Riemann-felület felelegetése egyértelműen egy olyan *inkább* az analitikus filozófia felől jövő példa, melyet Blanchot a saját minimális nyelvfogalma felől probléma nélkül tud összesímitani a saját *inkább* kontinentális filozófiájával. Blanchot-t azért sem lehet jól pozicionálni az analitikus-kontinentális vitában, mert meglehetősen homályosan – pontosabban nem oppozítorikusan – fogalmazza meg a saját álláspontját. Blanchot sokszor tűnhet elutasítónak a reprezentacionalistákkal vagy az analitikusokkal szemben, még a szakirodalom többsége is ezt gondolja, miközben *explicité* sohasem fogalmaz meg ilyen elutasításokat. Épp azért nem, mert nem egy oppozítorikus nyelven beszél. Vitát, kontesztált, de mégsem negál. Valahogy úgy vitázik, hogy közben kicsúszik a direkt konfliktusból, mintegy – a saját kifejezésével – „félrelép” (*faux pas*), amikor konfrontálódhatna.

41 *A végtelen beszélgetés* első részének – amiben a megszakítást tanulmány is található – címe: *A plurális beszéd* (*La parole plurielle*). Ahogyan az egész részt lezáró utolsó szövegnek is ez a címe (Blanchot 1969c, 113–116). Közvetlenül ezt előzi meg *A megszakítás*.

mális szabályokat nem tart be, hanem akkor és csak akkor, ha *kizárólagosan* reprezentálni szeretne, ha *csak* reprezentatív, ha *csak* referenciális, *csak* propozicionális szeretne lenni. Pontosabban akkor, ha a reprezentációból, a referencialitásból, a propozicionalitásból *szeretné küszöbölni* az idegent, a mást, a másikat. A távollétet, azaz a csendet.

Miközben Blanchot egyáltalán nem tagadja a reprezentatív nyelvet, azt mindössze *szekundernek* tartja. A *primér* nyelvi tapasztalat számára egy idegentapasztalat, azaz a nem azonosság, a különbség tapasztalata. A csend, a megszakítás tapasztalata. Vagyis Blanchot számára *a vitaképesség* sokkal inkább egy *nyelvfilozófiai* álláspontból, avagy egy nyelvfelfogásból következik, nem pedig egy nyelvi magatartásból vagy nyelvi/gondolati álláspontból. Végképp nem a vitához szükséges minimális, konszenzuális szabályokból, azok betartásából. Blanchot olvasatában az, aki a nyelvben kizárólagosan referencialitást, szabályokat, konszenzust vagy disszenzust szeretne látni, azaz az, aki nem hallgat a csendre, maga is vitaképtelen: maga a diktátor.

Blanchot olyannyira nem tagadja a reprezentatív nyelvet, hogy „a csend, ami beszél”, a megszakítás maga az, ami számára a reprezentációt lehetővé teszi. A referálást, a referencialitást lehetővé teszi. Sőt, ha megkérdezzük, hogy milyen filozófiai álláspontokkal vitázik itt, még erre sem egyszerű válaszolni, mert a) adós ezek megnevezésével, illetve azért sem, mert b) valószínűleg még csak nem is konkrét nyelvfilozófiákkal vitázik. S bár könnyedén gondolhatjuk, hogy akkor c) egy vulgáris, leegyszerűsítő, reprezentacionalista nyelvfelfogást bírál, de feltehetőleg még csak nem is erről van szó. Blanchot nagyon nem szereti a nagy általánosításokat, a vulgáris nyelv meg épp ilyen. Sejtésem szerint Blanchot azok ellen beszél itt, akik nem hallgatnak meg a másokat. Nem hallgatják meg a másikat, mert nem hallgatnak el. A diktátor ennek a jó-rossz példája csupán. Blanchot *a vita mint hallgatás* mellett érvel. Számára *a vita minimuma maga a hallgatás*. Maga a csend. A másik, a mások meghallgatása.

Bibliográfia

- Blanchot, Maurice. 1949. *La part du feu*. Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1955. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard (Coll. Folio Essais).
- Blanchot, Maurice. 1959. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard (Coll. Folio Essais).
- Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1969b. „L'interruption.” In *L'entretien infini*, 106–112. Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1969c. „Une parole plurielle.” In *L'entretien infini*, 113–116. Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1995. „A megszakítás.” Ford. Lenkei Júlia. *Athenaeum* 2/4: 133–143.

- Borges, Jorge Luis. 1986. „Paracelsus rózsája.” In *A titkos csoda*, 518–525. Ford. Scholz László. Budapest: Európa.
- Deleuze, Gilles. 1992. „L'épuisé”. In *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'épuisé*, Samuel Beckett – Gilles Deleuze, 57–106. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1997. „A kimerült”. Ford. Romhányi Török Gábor. *Polisz* 10/8: 36–40.
- Eco, Umberto. 1998. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen János. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel. 1999. „Nyelv a végtelenhez.” Ford. Sutyák Tibor. In *Nyelv a végtelenhez*, 61–70. Debrecen: Latin Betűk.
- Foucault, Michel. 1994. „Le langage à l'infini.” In *Dits et écrits 1980–1988. I.* 250–261. Paris: Gallimard. DOI: <http://dx.doi.org/10.14375/NP:9782070738441>
- Frank, Manfred. 1991. „A nyelv uralhatóságának határai.” Ford. Kulcsár Szabó Ernő. *Literatura* 17/4: 347–379.
- Horkheimer, Max – Theodor W Adorno. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et. al. Budapest: Gondolat – Atlantisz.
- Lévinas, Emmanuel. 1996. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel. 1999. *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel. 2004. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Rosta Kosztasz. 2021. „A vita minimuma.” *Elpis* 14/2: 111–125. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.8>

A beszélgetés és gondolkodás közösségéről

Juhász Máté
doktorandusz (ELTE BTK FDI),
juhaszmat@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.13>

Simon Attila. 2021. *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*. Budapest: Gondolat Kiadó. 346 oldal, 3800 Ft.

Aligha vitatható, hogy az utóbbi években is számos fontos és színvonalas magyar nyelvű és/vagy magyar szerző által közreadott filozófiatörténeti munka látott napvilágot, s ezek közül nem egyet éppen e folyóirat oldalain recenzeáltak. Talán mégsem túlzás azonban, ha azt mondom, hogy kevés az olyan filozófiatörténeti munka, amely nemcsak fontos, színvonalas és adott esetben még eredeti is (vagyis a bölcsészettudományos kutatás valamennyi normájának megfelel), hanem amelynek olvasása közben egyszerűen jól – felemelően – érzi magát az ember. Simon Attila könyve azonban – legalábbis a recenziens számára – éppen ilyen. Fontos (ismeretgyarapító), színvonalas (módszeréből, eljárás-módjából sokat lehet tanulni) és eredeti: a szakirodalmi vitáknak minden bizonnyal új lendületet ad majd. (És persze itt-ott kicsit vonatott, néhol túlzottan aprólékos, máskor kissé tentatív, egy-két érv pedig erőltetettnek hat – már ahogy az egy ilyen lélegzetvételű tanulmány esetében lenni szokott.) Ám mégsem *pusztán* egy tudományos szakmunkát kívánok az Olvasó figyelmébe ajánlani. Úgy gondolom ugyanis, hogy mindazok, akik a filozófiát, filozófiatörténetet, bölcsészettudományt vagy csak általában a műveltségük gyarapítását másokkal – akár tényleges, konkrét másokkal, akár „a múlt nagy embereivel” – való társalgásként élik meg, nos, ők minden bizonnyal örülni fognak ennek a könyvnek, amely a beszélgetés és gondolkodás közösségének elmélete kapcsán kínál remek apropót a közös beszélgetésre és gondolkodásra (egyszersmind arra is emlékeztetve minket, hogy egy ilyen közösség kiirthatatlan lehetőség az emberi lény számára).

Ennek a közösségnek az elmélete két arisztotelészi fogalom, a barátság (*philia*) és a megértés (*szüneszisz*) elemzése kapcsán körvonalazódik. Az e fogalmaknak szentelt írások olvashatók együtt és külön-külön is. Bár a gazdag és megvilágító belső utalások csak az egységes olvasat mellett nyerik el teljes értelmüket, a két fogalomnak szentelt főrész megáll a saját lábán, ami persze fontos is, hisz a szerző eltérő kutatói ambíciókat fogalmaz meg velük kapcsolatban: míg az arisztotelészi barátságfogalom szakirodalmának utóbbi évtizedekben lezajló gyarapodása lehetővé teszi egy igen fontos, megosztó részprobléma tisztázását, a megértés jóval elhanyagoltabb fogalma átfogó-áttekintő tárgyalásmódot, mintegy a fogalom teljes térfogatának filológiai-filozófiai kitapogatását teszi szükségessé.

Az akadémiai funkciók e diszkrpanciája mellett a két tanulmány tematikus egységet alkot. Ez a téma legtágabban talán úgy ragadható meg, hogy mit jelent emberként, embertársként másokkal közös világban élni. Koránt sem véletlen, hogy a következő Arisztotelész-idézet a mű mindkét tanulmányában hangsúlyos szerephez jut: „[a barátunk] azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik, ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg; az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti”.¹ (147)

A barátságról szóló első rész figyelemre méltó dialektikai ívet fut be. Dialektikai ív alatt arra célok, hogy az ilyen-olyan kommunitarizmusok elcsépelet Arisztotelész-kliséivel szemben Simon nem veszi készpénznek a közösségiséget – ezt mi sem mutatja jobban, minthogy a szerző elemzéseiben maga a *politikon zóon* (az ember mint politikai élőlény) fogalma sem csupán *explanans*ként, hanem *explanandum*ként is szerepel –, s először éppen az egyediség, a személyesség, az individualitás Arisztotelésznel implicit, Simon elemzéseiben explicitté váló fenomenológiája szorítja a megfelelő fogalmi határok közé a tökéletes barátságban megnyilvánuló érényközösség gondolatát. Az, hogy mit jelent *valójában* a közösség, csak az egyéniség méltó tekintetbe vétele mellett válik beláthatóvá, hisz az igazi – s nem csupán absztrakt – közösség: egyének közössége. Mindez persze némi magyarázatot igényel: mégis mit jelent az „egyediség fenomenológiája”?

A barátságot tárgyaló tanulmány tézise szerint „Arisztotelész elemzése részben eltér a barátságnak a korabeli görög kultúrában megszokott, számunkra igen tágnak ható jelentésétől, pontosabban egy abban is meglévő, de fogalmilag el nem különített fenomént helyez elgondolásának középpontjába”. (20) Ez utóbbi pedig nem más, mint a „személyes, vagyis egyedi jellemek közötti bensőséges barátság”. (22) Arra az utóbbi két évtizedben megosztó kutatási kérdésre tehát, hogy „beszélhetünk-e egyáltalán Arisztotelésznel [személyes barátságról]”, Simon Attila határozott „igen”-nel válaszol, s kimutatja, hogy „hogyan jelenik meg az egyedi jellemekként elgondolt barátok személyes, bensőséges kapcsolata Arisztotelésznek a barátságról adott fogalmi és fenomenológiai elemzéseiben”. (10) Egyébiránt: ha ez a vállalkozás eredményes – szerény meglátásom szerint az –, akkor egyszersmind az is bizonyítást nyer, hogy az arisztotelészi barátságfilozófia nem kulturális kuriózum, egy letűnt civilizáció érintkezési módjainak valamely érdekes idioszinkráziája, s nem is intellektualista artefaktum, mintegy az erkölcsfilozófia mesterségesen merev eszmecsokra, hanem máig eleven, az életről és élethez szóló bölcséleti teljesítmény. Mint az iménti idézetből is látható, Simon különbséget tesz fogalmi és fenomenológiai elemzés, pontosabban a filozófiai elemzés explicit fogalmi és implicit fenomenológiai szintje között. A fenomenológiai szint az elemzett jelenségcsoport (esetünkben a barátság) azon tapasztalati összetevőire utal, amelyek „felismerése” és „ábrázolása” (23) nélkül a barátság

¹ *Nikomakhoszi etika* (a továbbiakban: NE) 1170b12–13.

mint barátság nem specifikálható adekvát módon. Ez a fajta „felismerés” és „ábrázolás” azonban nem feltételezi a filozófiai elemzés során azt, hogy magán a jelenségcsoporton belül fogalmilag is elkülönítsük, kiemeljük a fenomenológiai komponenseket. Arisztotelész sokkal inkább „a való életből vett példák”, „a korabeli görög élet sajátosságainak” elemzése közben rajzolja meg a barát individualitásának „körvonalait” és viszi föl azokat a „színeket”, amelyek minden igazi barátság esetében szükségképp adódnak abból, hogy „a barátok nemcsak a »jó« vagy az »erény« pusztá megtestesüléseként vagy a jó és erényes tulajdonságok (különbön arctalan) hordozójaként” léteznek egymás számára, „hanem mint arccal, vagyis egyedi vonásokkal, egyedi jellemmel rendelkező társa[k] is”. (56)

Persze az egyediségnek és egyéniségnek ez a hallgatóságos arisztotelészi barátságfenomenológiája csak akkor integrálható az explicit fogalmi elemzések rendjébe, ha az erény, emberi lényeg, gondolkodás, ész stb. fogalmai hagynak némi játékkeret az ember egyediségének. Máskülönbén éppen a filozófiai szempontból legérdekesebb, tudniillik az erényes jellem alapuló barátság² fog ellenszegülni a fenomenológiai horizont feltárulkozásának. Ez már csak azért is fenyegető, mert az erényes jellemek kapcsán említett „önmagukért barátok” fordulat könnyen félrevezethet minket. Az „önmaga” ugyanis nem azt jelenti Arisztotelésznél, hogy „egyedi és megismételhetetlen személy”, hanem hogy „lényegi”, az ember mint olyan lényegét illető. Ezzel rögtön két potenciális probléma van. Egyrészt ha a barátság (ideális esetben) a lényegemen alapul, a lényegem viszont egy fajta szintű meghatározottság (*emberi lényeg*), akkor az engem mint individuumot meghatározó sajátosságok legjobb esetben is indifferensek a barátság személytelen eszméjére nézve (de talán egyenesen annak megvalósulását akadályozó tényezők). A másik probléma pedig abból fakadhat, hogy az ember lényegi tevékenysége (sajátos *ergonja*) Arisztotelésznél a gondolkodás, ennek szerve (vagyis az ember lényegét alkotó képesség) pedig az ész (*nusz*). Mármost van a *corpus aristotelicum*nak jó pár olyan helye, amelyek *par excellence* gondolkodásként vagy észhasználatként, vagyis az ember lényegét leginkább aktualizáló tevékenységként az örök és változatlan létezők, adott esetben maga a mozdulatlan mozgató (Isten) értelmi szemléletét jelölik meg. Ekkor – még ha emberi végességünkől fakadóan csak röpke ideig is – kognitíve azonosulunk a gondolat tárgyával (összhangban Arisztotelész vonatkozó lélektani elgondolásaival). Ám ez csak egy igen absztrakt – s nem csupán személytelen, hanem kifejezetten személytelenítő – barátságfogalmat enged meg:

2 Arisztotelész a barátság három tipikus formáját különbözteti meg aszerint, hogy a barát milyen vonatkozásban tárgy vonzalmunknak: a kellemesen, a hasznosan és a(z) erényes) jellem alapulót. Kellemes a barátom, ha szórakoztató hatással van rám, hasznos pedig akkor, ha előmozdítja (elsősorban anyagi és/vagy hatalmi) érdekeimet. Ezek a barátság nem tökéletes vagy teljes formái, hiszen ami barátomból ekkor fontos, az csakis a rám gyakorolt hatása. Technikailag ez azt jelenti, hogy „a barátok között a viszony (*prosz ti*) kategóriáján alapuló kapcsolat van” (28), s így a barátok csupán „akcidentális módon kapcsolódnak”, szemben a jellem alapuló barátsággal, amely teljes, hiszen a barátok mint önmaguk – azaz nem járulékos, extrinzikus tulajdonságaik, hanem lényegük alapján – barátai egymásnak. Ezért nevezi az ilyen barátságot Arisztotelész tökéletesnek vagy teljesnek (*teleion*).

valamennyien egyesülünk ugyanazzal a dologgal, s ezáltal közvetve egymással is. Ezzel szemben Simon alapvető jelentőségű – és részletesen argumentált – meglátása az, hogy nem csak a személytelen tárgyával – ha mégoly rövid időre is – izomorfá váló elméleti ész, a *nusz theoretikosz* lehet ennek az esszenciális önazonosságának a hordozója, hanem a gyakorlati ész is, mely folyamatosan egymásba játssza, egymásra vonatkoztatja az egyedit és az általánost, a konkrétumot és az eszmeit, ideértve kitüntetett jelentőséggel a cselekvési szituációban érintett személyek egyedi, konkrét tulajdonságait. A tökéletes barátság fogalmi súlypontja ezáltal átkerül az ember (*in abstracto*) lényegéről az ember jellemére, pontosabban arra a sajátos terepre (a tulajdonképpeni szelfre), amelyen az erények mindig egy meghatározott szituációban és egy meghatározott tapasztalati életösszefüggés (kissé anakronisztikusan: egy élettörténet) kontextusában, vagyis egyedi módon nyilvánulnak meg.³

Ezt követően a barátok egyéniségét három főbb fogalomhoz – az idő, a jellem és az együttélés fogalmához – viszonyítva vizsgálja. Simon elemzéseit olvasva már-már meglepő, hogy az arisztotelészi barátságfogalmat máshogy is lehet érteni. Idő és barátság összefüggéseit elemezve például megtudjuk, hogy a barátság igen gazdag és összetett temporális dimenziót feltételez, egy „életidőt”, amely „a történő barátság formaadó közege”. (58) Ez az első ránézésre persze kissé efemer megfogalmazás elnyeri a maga igen gazdag értelmét, ahogy Simon újra meg újra (például a NE 1162a7–15 *locus*át elemezve – 68–71) betekintést nyújt az életidő „archeológiájába”, vagyis azokba a sajátos tempóval rendelkező és egymásra épülő (braudeli értelemben vett) *durée*-kbe, amelyek együtt alkotják a barátság megélt idejét. Így a közös kulturális környezet értékrendbeli közösséget megalapozó ideje – amelyre igen sajnálatosan a szociológizáló Arisztotelész-értelmezések a barátságot redukálni kénytelenek – kiegészül a személyes összeszokás meghitt, folyamatszerű idejével, de egyszersmind azzal a viharos eseményidővel is, amely különböző váratlan történések és sorsfordulatok formájában teszi próbára a barátságot. Ez utóbbiak pedig már egyenként, meghatározott (noha folyamatosan meghatározódó) másikként – s nem pedig az erény üres helyeiként – tételezik a barátokat. Még meglepőbb, hogy a másik konkrét és egyedi személyként történő megismerése kiküszöbölhetőnek tűnhet az arisztotelészi barátságfogalomból akkor, ha figyelembe vesszük az úgynevezett „interpretatív mimézis” (88–93) működésmódját. Az interpretatív mimézis vagy értelmező lemintázás során a barátok az egyes erények *egyedi* variációit kínálják fel egymásnak azért, hogy társuk ezeket aztán maga is *egyedi módon* értelmezze – ahelyett, hogy mint a rajongó gyerekek, egyszerűen és reflektálatlanul leutánoznák azt, amit a másikon látnak. Mindez pedig arra is rávilágít, hogy miért nem lesznek egy ponton „klónokká” a barátok: folyamatosan saját értelme-

3 A szerző szerint ezt támasztja alá az is, hogy – Arisztotelész híres erkölcsi közép elmélete alapján – a jellem kiválósága, azaz valamely erény mindig egy „hosszánk viszonyított középben” áll (nem pedig egy ideális, matematikai középben), vagyis az erények sajátos, ránk jellemző megtestesüléséből és cselekvésről cselekvésre való alakulásából.

zói többlettükkel gazdagítják a közös kapcsolatot, vagyis sohasem válnak egymás pusztá tükörképeivé, s így barátságukat éppen az tartja erkölcsileg életben, hogy különböznek egymástól. Végezetül a következő példát emelném ki: a tapintat jelentőségét. A negyedik fejezetben (121–131) megtudjuk, hogy Arisztotelésznek meglepően szofisztikált elképzelései voltak arról, hogy milyen – már-már paradoxonba hajló – érzékenységre, és ami még fontosabb, milyen nagy mértékű személyes ismeretre van szükség ahhoz, hogy a barátok osztozzanak egymás fájdalmában, miközben – a másik fájdalmát mintegy sajátjukként megélve – kerülni is kívánják azt, hogy fájdalmukkal elszomorítsák egymást. Megtalálni a legjobb szavakat, felismerni a legszebb gesztust, elkerülni az együtt siránkozás spirálját – a barátság e máig kulcsfontosságú eszmei finomságai egyszerűen elképzelhetetlenek pusztá erény- vagy észinstanciák között.

A barátság fogalma és implicit fenomenológiája közötti különbséget azonban véleményem szerint nem egyfajta mérsékelt (erkölcs)filozófiai „szkepszisként” érdemes tekintetbe vennünk. (S itt térnék rá a korábban említett „dialektikai ív” inflexió pontjára.) Simon Artila érvelése nem annyira azt bizonyítja – ha egy pillanatra eltekintünk az i. e. 4. századi Athén és a 21. századi nyugati civilizáció éneffogásainak egyébiránt jelentékeny különbségeitől és az ezekkel kapcsolatos kutatási kérdésektől –, hogy a barátságnak szükségképpen marad egy fogalmi alakra nem hozható, s ezért maximum művészi ábrázolással (pontosabban: ilyen ábrázolások sorával) megragadható dimenziója, hanem sokkal inkább arra a bonyolult kölcsönhatásra hívja fel a figyelmet, amely az egyéniség és a közössé válás tekintetében játszódik le a barátság működésében. S hogy ebben igenis komoly filozófiai, vagyis *fogalmi* kihívás rejlik, az kellően világossá válik a barátság-foglalkozó utolsó fejezetben, ahol az együttélés (*szüzén*) kapcsán már nem annyira a barátságdiskurzus háttérében megbúvó egyediségfenomének elkülönítéséről van szó, hanem – persze a korábbi, egyediséggel kapcsolatos meglátások érvényességi körén belül maradva, azokra módszeresen vissza-visszaulva – kezdetét veszi a közösség, közössé válás problematikájának hermeneutikai-ontológiai visszaépitése.⁴

4 Persze már korábban is felbukkannak ebbe az irányba mutató megfontolások. Így például amikor Simon a harmadik, barátság és idő viszonyát elemző alfejezetben azt kérdezi, hogy „mi is az pontosan, ami [a barátság kialakulása kapcsán] időt igényel?”, a következő (ön)reflexiót olvashatjuk: „Az eddigi magyarázatomban a horizontban maradt, amely kizárólag a megismerés, a másik meg- vagy kiismerése felől mutatta a problémát [...]. Ebben a horizontban a barát, bármennyire is éppen szembeállítódik a ruhadarabbal (vagy éppen azért, mert egy ruhadarabbal állítódik szembe), valamelyest mégiscsak tárgyiasul: a kabát megtételeének szempontja rávetül, hiszen meg- vagy kiismerhető létezőként kerül elének, objektumként, amellyel nincs egzisztenciális kapcsolatunk. De ha jobban megnézzük, Arisztotelész nem ebben a horizontban tárgyalja a kérdést, és voltaképpen nem ezt mondja, hanem ennél valami sokkal radikálisabbat. [...] Arisztotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél [...]. Nem egyszerűen az ismeret episztemológiái, és még csak nem is a bizalom etikai közegében vagyunk: az idő, a próba, a másik jellemvonásainak életszerű megtapasztalása, kitapogatása egyáltalán a barátságnak (legalábbis az első értelemben vett, jellem alapuló barátságnak) a feltétele.” (75–76)

Különösen megvilágítóak ebből a szempontból azok az elemzések, amelyek Arisztotelésznek a barátság és *autarkeia* összeegyeztethetőségére irányuló két – egy „természet-tudományosabb” és egy „dialektikusabb”⁵ – érve kapcsán fogalmazzák meg a közössé váló életforma lényegi aspektusait. Az előbbi kapcsán az ott kulcsfontosságú „barát mint másik én” fogalmát elemezve megtudjuk: noha „nincsen szó a két én, a két személy misztikus összeolvadásáról” (163), arról sincs szó, hogy az egyik én a másik pusztá tükre lenne (ez utóbbi lehetetlenségére fentebb, az interpretatív miméziis kapcsán már tettem utalást). Sokkal inkább az történik, hogy a közös életfolyamatok, a cselekvés integrációja, s ezen belül is kifejezetten „a beszélgetés és gondolkodás közössége” az egyén tapasztalátának közös módját, „a saját létezés végbemenésének közös formáj[át]” teszi átélhetővé.⁶ (158–159) A „dialektikusabb” érven ezzel szemben azt tudjuk meg, hogy a barát azáltal épül be a saját énünkbe – s válik saját *autarkeián*kkal szembeállíthatatlanná –, hogy tetteinek éppúgy örülünk, mint sajátjainknak, hisz ezek a tettek bizonyos értelemben sajátjaink.⁷ Itt az válik különösen fontossá, hogy meghatározott feltételek mellett nem csak a ténylegesen együtt, vagyis koordináltan végzett cselekvések válnak valamiképp közössé, hanem azok is, amelyeket az egyik barát végez, a másik pedig pusztán „szemléli”.⁸ Ez pedig azért lehetséges, mert a barátom tetteinek – a jellemén hagyott nyomaimnak, sőt aktív erkölcsi munkámnak köszönhetően – bizonyos értelemben társszerzője vagyok, miképp ő is társszerzője az én jellememnek, következképp *praxiszom*nak. (174) Az igazán jó barátok – ha nem is minden megszorítás nélkül, ám bizonyos értelemben – közös műként írják tulajdon életüket tettről tetre, döntésről döntésre.

Ebbe az irányba – tudniillik az egyediség és közösség összetett játékának megalapozása irányába – mutatnak azok a második részben olvasható antropológiai és nyelvfilozófiai elemzések is, amelyek a megértés (*szüneszisz*) – mint a barátság számára is középponti jelentőségű erkölcsi képesség – működésmódját az ember mint ember fogalmára vezetik vissza. E fogalom kapcsán először is azt érdemes leszögeznünk, hogy – a mi „megértés” szavunkhoz hasonlóan – a vonatkozó görög kifejezések (*szüneszisz*, *gnómé* és *szüngnómé*) jelentik egyfelől azt, hogy „felfogni, értelemmel belátni valamit”, de másfelől azt is, hogy

5 NE 1170a13–b19, 1169b28–1170a11.

6 Sőt, Simon – Gadamert követve – egy ponton tovább is lép a barátság fogalmára irányuló filozófiai reflexióban azáltal, hogy az elemzés perspektíváját eltolja a közös által formálódó énről magára a közöstre. Mint olvashatjuk, „[a] beszélgetés, a közös gondolkodás nem tartozik sem az énhez, sem a másikhoz: ez valami olyasmi, ami nem egyszerűen formáját, hanem létmódját tekintve is közös”. (162)

7 S hogy az ilyen tetteket szemlélni öröm, minden bizonyos elválaszthatatlan attól a gondolattól, hogy ilyenkor egyrészt mintegy a kulisszák mögé látva – hiszen „a cselekvő bensőséges ismeret[e]” (173) által többet és mást értünk meg a helyzetből, mintha egyszerűen valaki más cselekvéséről lenne szó –, ám a cselekvés terhétől mégis mentesülve szellemi energiáinkat az erkölcsi reflexió egy különösen felfokozott intenzitásában összpontosíthatjuk.

8 A „szemléli” itt nem azt jelenti, hogy „nézi”, ahogy a másik éppen valamit csinál, hanem hogy – jellemzően, de nem feltétlenül a baráttól – értesül valamely barát általi cselekvésről, amit aztán értelmez, erkölcsi reflexió tárgyává tesz.

„megértően viszonyulni egy másik személyhez”, vagyis hajlandónak lenni arra, hogy a másik személy helyzetéből és jelleméből fakadó körülményeket érzékenyen értelmezzük, és így értékeljük azt, hogy mit miért tett vagy tesz. Ám e fogalomban az imént említett két jelentésmozzanat – a kognitív teljesítmény és a másik személy iránti attitűd – egyszerre (nem pedig felváltva) érvényesül. A *szüneszisz* arisztotelészi fogalma így együttérzést, a másik másságára való nyitottságot feltételez – heideggeri-gadameri kifejezéssel: egyfajta belehelyezkedő „hangoltságra” utal –, célja azonban mégis az ítéletalkotás, valamely cselekedet helyes erkölcsi megítélése, s ennyiben túlmutat a pusztá empátián. (222–23) Közelebből azt az emberi képességet jelöli, amely lehetővé teszi olyan cselekvési helyzetek és döntési szituációk erkölcsi elemzését és kiértékelését, amelyben nem mi magunk vagyunk cselekvési kényszerben. Arisztotelész megfogalmazásában: „amikor valaki más beszél ezekről”.⁹ (201) Éppen ez különbözteti meg a megértést a gyakorlati okosságtól (*phronészisz*). Az így felfogott megértésnek mint az „etikai reflexió” (215) szervének a jelentősége nehezen túlozható el, Simon Attila tanulmánya pedig éleslátóan tárja fel e képesség erkölcsi, antropológiai, politikai és esztétikai aspektusait az arisztotelészi filozófia tágabb kontextusában.

Hogy egy tragédia erkölcsi értelmezése – de egyáltalán a tragédia mint erkölcsi elbeszélés felfogása – aligha lehetséges máshogy, mint a *szüneszisz* segítségével, szinte már-már magától értetődő, így a magam részéről inkább nem ezt, hanem a valamelyest problematikusabb politikai kontextust emelném ki. A *phronészisz* és *szüneszisz* elhatárolása itt ugyanis egy fontos ponton meglazul, hiszen – akár egymásnak a deliberációban nélkülözhetetlen megértéséből, akár a bölcs törvényhozónak az idegen közösségek törvényeire vonatkozó oksági-applikatív megértéséből indulunk ki – a politikai mérlegelés tényleges megfontolás, amely egy cselekvési kényszert megállapító törekvést feltételezve elhatározással zárul. Vagyis cselekvésméleti szerkezetét tekintve phronetikus. Ilyenformán a *szüneszisz* azáltal tűnik mégis integrálhatónak a politikai tevékenységek körébe, ha a megértés *phronészisz*nek alárendelt – ám attól mégis független (nem annak pusztá részét vagy stádiumát képező) – ismeretgyarapító funkciójából indulunk ki: noha a politikai megfontolás folyamatos döntéskényszerben van, sikerét nagyrészt az szavatolja, hogy a tágabb politikai kultúra – a polgárok egymáshoz való viszonyulása éppúgy, mint az elitképzés gyakorlata – folyamatosan teret kínál a cselekvési kényszerből való megértő-tapasztalatszerző kilépésre.

Végezetül hadd tegyek említést a barátság kapcsán már említett antropológiai-nyelvfilozófiai kontextusról. Noha Simon a politikai megértés első látására lazán kapcsolódó kontextusaként vezeti be a kommunikáció problematikáját, a 8. fejezetben mondottak jelentősége véleményem szerint a könyv egészére rávetül. Megtudjuk ugyanis, hogy az ember hermeneutikai, politikai és erkölcsi – azaz *megértő* – alaptermészete a világban

⁹ NE 1143a16.

való alapvető tájékozódási képességére vezethető vissza: a nyelvhasználatra. Ennek a háttérben pedig az az antropológiai differencia áll (hogy ez a nehezen vitatható meglátás egyébként valóban antropológiai differencia-e, lényegtelen), miszerint az ember képes intézményesíteni az általa használt jeleket. A konvencionális jelek, vagyis *szümbolonok* használatával ugyanis éppenséggel nem kitágítja a természetes jelekhez hasonló rögzített jelentések körét, hanem egy eredendő értelmzésre szoruló és bizonytalan jelentésközeget hoz létre. Fontos persze, hogy ebből a szempontból – a bizonytalanság szempontjából – szembetűnő eltérések mutatkozhatnak az egyes *szümbolonok* között, mert hiszen egy asztal vagy szék fogalma – legyen bármily absztrakt, vagyis partikuláris tulajdonságoktól elvonatkozott – mégiscsak másképp meghatározatlan, mint mondjuk a boldogság, az erény vagy az igazságosság fogalma. Ez utóbbiak – mint Arisztotelész előtt már Plátón is rámutatott¹⁰ – teszik igazán elevenné a filozófiai reflexió kulturális szerepkörét, mely e tekintetben leginkább talán abban áll, hogy leleplezze azokat az inautentikus kulturális stratégiákat (úgy a személyközi viszonyokban, mint a közügyekben), amelyek nem vesznek tudomást a közös jelentésadás kötetlenségéből fakadó reflexív, dialogikus és racionális kihívásról. Mivel ez a szükségszerűen adott nyitottság nem csak lehetővé teszi, hanem igényli is „a folyamatos és magas komplexitású kommunikációt” (294), minden olyan gyakorlat, amely megmerevítené az erkölcsi jelentést, éppen az erkölcs gyakorlati megnyilvánulását lehetetleníti el.

S végső soron innen válik érthetővé nem pusztán a barátságban kulcsfontosságú interpretatív mimézis talán legmélyebb alapja, hanem általában az is, hogy az ember értelmezve ért meg, s a másokkal együtt formált világában, vagyis a kultúrában való részvétellel – legyen az akár egy baráti beszélgetés, a közügyek mérlegelése vagy egy tragédia tapasztalatának feldolgozása – szükségszerűen a beszélgetés és gondolkodás közösségébe lép be és léptet be másokat. Jó érzés, ha erre időről-időre emlékeztetnek minket.

10 *Phaidrosz* 263a.

Megbánásról – antik szemszögből

Héthelyi Máté
ELTE BTK BA-hallgató,
mhethelyi@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.14>

Warren, James. 2022. *Regret. A Study in Ancient Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press. 194 oldal, \$32,25.

James Warren könyvében az antik filozófusok megbánás (*regret*) fogalmát elemzi. Elsősorban Platónra, Arisztotelészre és a sztoikusokra koncentrál, kivéve az utolsó fejezetet, ahol egy Cicero-kritikán keresztül egy másik szempontból közelíti meg a megbánás folyamatát.¹ Fő tézise az, hogy amit a kortárs filozófiában ágensmegbánásnak (*agent-regret*) vagy autobiografikus megbánásnak (*autobiographical regret*) szoktak nevezni, megfelel annak, amit az antik erkölcspszichológiában a megbánás (görögül *metameleia*, latinul *paenitentia*) jelentett. Ez olyan megbánás vagy sajnálat, amit az ágens a saját tettei kapcsán érez, és olyan esetekre vonatkozik, amikor cselekedetért tényleges morális felelősség nem terheli, ő csak oka volt az adott cselekedetnek. Még egy általános jellegzetesség, amire a szerző felhívja a figyelmet az, hogy a megbánás nem tartozhat sem a morálisan leghitványabb sem a teljességgel érényes személyekhez. Azok az ágensek érezhetnek megbánást, akik rendelkeznek valamilyen szintű morális tökéletességgel, de még nem érényesek.

Annak érdekében, hogy képesek legyünk megfelelően pozicionálni ezt a megkülönböztetést és néhány következményét, Warren a közelmúlt jeles morálfilozófusának, Bernard Williamsnek a megbánásról adott elemzésével veti össze a görögök megbánásfogalmát. Warren kiemeli, hogy e jellegzetességek közül az elsővel, vagyis azzal, hogy a megbánás olyan cselekedetekre vonatkozik, ahol az ágens csak oka volt az adott cselekedetnek, erős hasonlóságot mutat Bernard Williams ágensmegbánás-felfogása, hiszen Williams szerint is lehetséges az, hogy valaki ne csak azokat a cselekedeteket bánja meg, amikért tényleges morális felelősség terheli, így teljesen indokolt, ha egy ágens megbánást érez egy olyan cselekedetért, aminek csak okozója volt. Például indokolt, hogy az a teherautó-sofőr, aki önhibáján kívül halálra gázolt egy gyereket, megbánást érezzen, sőt bizonyos fokig ezt el is várjuk tőle. (343–344) Viszont Williams tagadja – ellentétben az említett görög filozófusokkal –, hogy az érényes ágens nem érez megbánást. Az úgynevezett valódi

1 Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak és Lautner Péternek, akik hasznos megjegyzéseikkel segítettek, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját. A recenzió a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-1 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

morális dilemma helyzetekben ugyanis még a morálisan tökéletes ágens is megbánást kell, hogy érezzen Williams szerint, hiszen bármelyik lehetőséget is választja, mindenképpen megsért egy olyan morális elvet, amit nem szabadna megsértenie. Williams egyik példája erre az a turista, aki útja során egy katonai osztaggal találkozik, akik falhoz állítottak néhány indiánt, hogy lelőjék őket. Az osztag parancsnoka felajánlja a turistának, hogy amennyiben lelő egy indiánt, akkor a többi szabadon engedi, ha azonban visszautasítja az ajánlatát, akkor a katonák az összes indiánt megölik. Bármelyik lehetőséget választja is a turista, mindenképp megsért *valamilyen* morális elvet, és indokolt lesz megbánást éreznie.² Ha nem lövi le valamelyik indiánt, akkor ezzel hozzájárul, hogy a katonák az összes indiánt lemészárolják, így indokoltan érez megbánást, hogy hagyta ezeket az ártatlan embereket meghalni. Ha azonban ő maga lövi le az egyik indiánt, és ezzel megmenti a többiek életét, akkor ismét indokoltan érez megbánást, hiszen megölt egy ártatlan embert. Valódi morális dilemma helyzetben van Agamemnón is Euripidész *Iphigeneia Auliszban* című darabjában, hiszen akár azt választja, hogy feláldozza a lányát azért, hogy megostromolja Tróját és bosszút álljon Helené elrablásáért, akár azt, hogy feladja a Trója elleni vállalkozást, ezzel megmentve a lányát, mindenképpen megszeg egy olyan morális szabályt, amit nem szeghetne meg. Ha feláldozza a lányát, akkor nem teljesíti azokat a kötelességeit, amiket az apaság ró rá, ellenkező esetben pedig nem teljesíti azokat, melyeket királyként meg kellene tennie. Agamemnón minél tökéletesebb morálisan, annál inkább érezni fogja a megbánást bármelyik opciót is választja, hiszen annál inkább átlátja, hogy megszegett egy morális szabályt, amit nem szeghetett volna meg, és annál fontosabbak lesznek neki azok a morális szabályok, melyek az egyik vagy a másik lehetőség választásakor sérülnek. (173) Warren szerint azonban az antik filozófiában általános konszenzus van arról, hogy az erényes ágens nem érez megbánást. Williams felfogása tehát annyiban egyetért az antik etikai elméletekkel, hogy nemcsak olyan cselekedetek kapcsán indokolt megbánást érezni, melyekért az ágens tényleges felelősség terheli, de abban különbözik tőlük, hogy utóbbiak szerint a teljes morális tökéletesség biztosítja a megbánás hiányát is.

Warren fő célja, hogy tisztázza azt a kettőséget, hogy az antik etikai elméletek elfogadják az ágensmegbánást, de elutasítják azt, hogy a valódi morális dilemma helyzetben levő ágens megbánást érezne. Ehhez kiindulópontként Arisztotelész elméletét választja, szerinte ugyanis Arisztotelésznél látszik ez a probléma a legélesebben, illetve az arisztotelészi megbánásfogalom sajátosságai egy általános mintaként foghatóak fel, mely megjelenik mind a platóni, mind a sztoikus elméletben. A sajátosságok közül a legfontosabb az, hogy Warren szerint *az antik filozófusoknál a megbánás mindig egy olyan cselekedet következménye, amit az ágens valamiféle tudatlanságból követett el*. Ha egy ágens teljesen tisztában volt a cselekedete körülményeivel, és azzal, hogy mit cselekszik, akkor nem fogja megbánni

2 A példához lásd Smart – Williams 1973, 97–99.

az adott cselekedetet. Ahhoz, hogy megbánja, amit tett, lennie kell olyan körülményeknek, melyeket az ágens a cselekvés pillanatában nem ismer. Ezzel magyarázza Warren, hogy miért van Williams összhangban az antik megbánásfelfogásokkal, hogy indokolt olyan cselekedet kapcsán is megbánást érezni, aminek az ágens csak oka volt, de tényleges morális felelősség nem terheli. Másrészt ezzel magyarázható az is, hogy miért utasítanak el az antik etikai elméletek Williamsnek azt az állítását, hogy a valódi morális dilemma helyzetekben bármelyik cselekvési alternatívát választja is az ágens, indokolt, hogy megbánást érezzen. Egy olyan esetben, amikor az ágens csak oka volt az adott cselekedetnek, de morális felelősség nem terheli, igaz az, hogy a cselekedet körülményeire vonatkozó tudatlanságból cselekedett. Williams példájában a teherautó-sofőr, aki véletlenül elütötte a gyereket, nyilván a körülményekre vonatkozó tudatlanságból cselekedett, hiszen nem tudta, hogy a gyerek ki fog elé szaladni az útra. Ilyen módon a megbánás antik felfogásai, melyek szerint a megbánás tudatlanságból elkövetett cselekedetekhez kötődik, meg tudják magyarázni azt, hogy a teherautó-sofőréhez hasonló esetekben miért indokolt megbánást érezni. Az ilyen cselekedetek ugyanis azok közé tartoznak, amiket az ágens tudatlanságból követ el és az ilyenekhez tartozik megbánás. Ezzel szemben a valódi morális dilemma helyzetekben az ágens a körülmények teljes ismeretében cselekszik, és pontosan tudja azt, hogy mit csinál. A megbánást azért tartja e helyzetekben indokoltnak Williams, mert bárhogy cselekszik is az ágens, mindenképpen megsért egy fontos morális szabályt, amit nem szabadna megsértenie. Az indiános példában a turista nem azért fog megbánást érezni, mert tudatlanul megölt egy indiánt vagy többet halni hagyott, épp ellenkezőleg, bármelyik cselekvési alternatívát választja is, úgy fogja választani, hogy pontosan tudja, cselekedete mit von maga után, milyen körülmények között lett végre hajtva, kik ellen irányul, mi a célja. Williams szerint éppen az, hogy ismeri a cselekvési alternatívát, amit választ, és átlátja, hogy az milyen morális szabályok megsértését jelenti, okoz nála megbánást. Az antik megbánás elméletek szerint viszont a megbánás kizárólag tudatlanságból elkövetett cselekedetekhez tartozhat, így egy olyan cselekedet, amit az ágens mindenfajta tudatlanság nélkül követett el, nem eredményezhet megbánást. Ez az oka Warren szerint, hogy az antik filozófiában a valódi morális dilemma helyzetekhez nem kapcsolnak megbánást.

Mint hogy a megbánásfogalom alapeseténél Warren Arisztotelész felfogását tartja, ezért az első fejezetben vele foglalkozik és a másodikban tárgyalja Platón, ezt követően a harmadik, negyedik és ötödik fejezetben ismét Arisztotelészhez tér vissza. Ennek megfelelően én is először azokat a fejezeteket ismeretem, melyek Arisztotelészt vizsgálják, és ezt követően térek rá a Platón elemző fejezetre. Az első fejezetben Warren hivatkozik a *Nikomakhoszi Etika* III.1-re, ahol Arisztotelész azzal foglalkozik, hogy mikor tekinthető egy cselekedet akaratlagosnak (*hekón*) és mikor akaratunk elleninek (*akón*). Két feltételt szabja az akaratlagosságnak: (1) a cselekedet oka az ágens kell legyen, és (2) az ágens tehetett volna másként is, mint ahogy cselekedett. Ha e feltételek bármelyike nem

teljesül, akkor a cselekedet nem akaratlagos. Ha az első feltétel sérül, azaz ha az ágens nem volt oka a cselekedetnek, akkor a cselekedet külső kényszer hatására jött létre, és világos módon az ágens akarata elleni. Ha az első feltétel teljesül, akkor még mindig lehetséges, hogy egy ágens akarata ellenére cselekedjen, hiszen elképzelhető, hogy bár ő volt az oka az adott cselekedetnek, de nem cselekedhetett másként, mint ahogy. Ez akkor áll fenn, amikor az ágens a cselekvés körülményeire vonatkozó tudatlanságból cselekszik. Például egy mérnök meg akarja mutatni barátjának a katapult működését, és ezért elindítja a szerkezetet, azt viszont nem tudja, hogy azok, akiknek ez feladata lett volna, korábban nem hatástalanították a katapultot, így az elindításkor a katapult kilövi a lövedéket és megöli a mérnök barátját. Egy ilyen cselekedet nem akaratlagos, hiszen a mérnök nem tudta, hogy a katapult ki fog löni, és nem volt felelős azért, hogy nem tudta. Nem cselekedhetett volna másként, nem tudta volna elkerülni, hogy tudatlan legyen a katapult állapotával kapcsolatban. Ahhoz viszont, hogy egy ilyen cselekedet ne csak nem akaratlagos, hanem kifejezetten akaratunk elleni legyen, Arisztotelész szerint szükséges, hogy megbánást érezzünk miatta. A katapult állapotával kapcsolatban tudatlan mérnök semmiképp sem akaratlagosan ölte meg a barátját, ha azonban nem bánja tettét, akkor nem mondhatjuk, hogy akarata ellenére ölte meg, csak azt, hogy nem akaratlagosan. Ezzel szemben, ha barátja halála miatt megbánást érez, akkor azt mondhatjuk, hogy akarata ellenére cselekedett. A könyv harmadik fejezetében Warren ismét visszatér ehhez az állításhoz és rámutat ennek hasonlóságára Bernard Williams ágensmegbánás-fogalmával. Williams példájában a teherautó-sofőr, aki véletlenül halálra gázolt egy gyereket megbánást és nem pusztán sajnálatot fog érezni, még akkor is, ha tudja, hogy véletlen volt a balesetben. Hasonlóképpen, Arisztotelész szerint az az ágens, aki valamilyen partikuláris körülményre vonatkozó tudatlanságból tette, amit tett, amennyiben akarata ellenére cselekedett, megbánást fog érezni. Williams teherautó-sofőre, hasonlóan Arisztotelész partikuláris tudatlanságból cselekvő ágenséhez, nem tudhatta, hogy a gyerek kiugrik elé az útra, és az adott pillanatban már nem tudott megállni. Mégis pusztán az a tény, hogy véletlen volt a balesetben nem szünteti meg a megbánást, amit érez, sőt valahol a környezete is elvárja tőle, hogy továbbra is érezze a megbánást. Ahhoz, hogy felmentsék a morális felelősség alól, szükséges, hogy huzamosabb ideig megbánást érezzen, még akkor is, ha már tudja, hogy ártatlan. A körülötte levők próbálják vigasztalni, de rosszállást váltana ki belőlük, ha a teherautó-sofőr ennek hatására túl korán felhagyna a megbánással. Ahogy Arisztotelésznél, úgy Williams szerint is ahhoz, hogy egy ilyen típusú cselekedettel kapcsolatos felelősség alól teljesen felmentsük az ágens, szükséges, hogy megbánja, amit tett. Ez azért érdekes, mert a megbánás itt egy akaratunk elleni cselekedethez társul, mi több a megbánás kell ahhoz, hogy a cselekedet akaratunk elleninek számíton.

Van azonban egy másik aspektusa Arisztotelész elméletének, mely eltér attól, amit Williams állít. A *Nikomakhoszi Etika* IX.4-ben ugyanis azt állítja Arisztotelész, hogy az érényes ágens mentes a megbánástól. Nem fogadná el tehát, hogy egy Agamemnóné-

hoz vagy az indiánokkal találkozó turistáéhoz hasonló helyzetben az ágensnek megbánást kellene éreznie, ha azt a lehetőséget választja, amit ilyenkor helyes választani. Warren rámutat, hogy ez a nézet, illetve az, hogy az akaratunk elleni partikuláris tudatlanságból elkövetett cselekedetek megbánással járnak, feszültségben állnak egymással. Végso soron nem lehet kizárni, hogy az erényes ágens partikuláris tudatlanságból elkövethet valamit, ami megbánásra ad okot. Még ha teljesen körütekintően jár el, akkor is bekövetkezhet ilyesmi. A harmadik fejezetben Warren úgy oldja fel ezt a feszültséget, hogy ilyen esetekben az arisztotelési erényes ágens is fog megbánást érezni – de ezek ritkábbak lesznek az ő esetében, mint másnál, illetve az érzett megbánás hamarabb el fog múlni, mint egy nem erényes ágensnél. Warren megoldása nem kielégítő, hiszen semmi sem garantálja azt, hogy az erényes ágens kevesebbszer fog hibázni olyan partikuláris tudatlanságból, amiért ő nem felelős, illetve az sincs biztosítva, hogy az ő megbánása hamarabb múlik majd el, mint másé. Végso soron az erényes ágens akar a legkevésbé morálisan helytelen cselekedeteket elkövetni, tehát őt fogja a leginkább bántani, ha tudatlanságból mégis ilyesmit tesz.

Van egy másik fontos probléma Arisztotelész megbánásfelfogásában, melyre már az első fejezetben utal Warren, a negyedik fejezetben pedig részletesen elemzi. Ez pedig az, hogy az akaratgyengeség elemzésekor Arisztotelész úgy tartja, hogy az akaratgyenge megbánást érez – szemben a nála morálisan tökéletlenebb zabolátlan emberrel, aki soha nem érez megbánást. Az akaratgyenge képes morálisan helyes döntést hozni, és csak az ezzel szembekerülő vágya az, ami ettől eltéríti, a zabolátlan pedig helytelen döntéseket is hoz. Cselekvése pillanatában az akaratgyenge tudatlan lesz a helytelen vágy hatására azt illetően, hogy mi a helyes, a vágy elmúltával azonban ismét visszanyeri korábbi tudását arról, hogy hogyan kell helyesen cselekedni, és ennek következtében látni fogja azt is, hogy helytelenül cselekedett. Az, hogy az akaratgyenge morálisan nem teljesen romlott, indokolja azt, hogy ő meg fogja bánni a cselekedeteit, a zabolátlan ember teljes romlottsága magyarázza, hogy ő képtelen lesz a megbánásra. A zabolátlan esetében nem lép fel a cselekedet pillanatában olyan időleges tudatlanság, ami az akaratgyengénél megvan, ő pontosan tudja, hogy mit csinál. Az ő esetében legfeljebb azon a szinten beszélhetünk tudatlanságról, hogy ő egyáltalán nem tudja, mit helyes egy adott helyzetben választani. Ez a tudatlanság viszont – szemben az akaratgyenge tudatlanságával – nem múlik el, nem lesz tehát olyan tudás a zabolátlan emberben, ami őt a tudatlanul elkövetett cselekedete kapcsán megbánásra indítaná. Viszont amikor a *Nikomakhoszi Etika* IX.4-ben szembeállítja egymással az erényes és a hitvány (*phaulosz*, illetve *mokhthérosz*) személyt, Arisztotelész azt állítja, hogy a hitvány ember tele van megbánással, az erényes pedig mentes a megbánástól. Ha a hitvány ágens itt nem feleltethető meg az akaratgyengének, akkor úgy tűnik, hogy feszültség van azon állítás között, hogy a morálisan teljesen tökéletlen zabolátlan ember nem érezhet megbánást, és aközött, hogy a hitvány és így morálisan tökéletlen emberek tele vannak megbánással, jellemző állapotuk a megbánás. Továbbá

az utóbbi állítás szemben áll Warren következtetésével is, vagyis hogy Arisztotelész – és általában az antik etikai elméletek – szerint a morálisan teljesen tökéletlen ágens nem érezhet megbánást, valamilyen fokú morális tökéletesség kell ahhoz, hogy valaki megbánást érezzen. Warren ezért azonosítja a NE IX.4 hitvány emberét az akaratgyengével. A szöveg azonban sehol nem utal erre, sőt Arisztotelész kiemeli a hitványakon belül egy csoportot, akiket *mokhthéroin*ak nevez, ők a leghitványabbak, azaz a leginkább ők állnak szemben az erényessel és rájuk jellemző leginkább a megbánás. Nagyon furcsa lenne, ha – ahogy Warren gondolja – ezek különösen akaratgyenge emberek lennének, hiszen az erényes ágens fő ellentéte nem az akaratgyenge, hanem a hitvány. Warren tehát nem tud olyan megoldást adni erre a problémára, ami meggyőzőbb lenne, mint a szakirodalomban korábban felvetett, általa is tárgyalt javaslatok.³

Az ötödik fejezet összefoglalja azt, amit Warren Arisztotelész megbánásfelfogásáról gondol. Felsorolja azokat az általános sajátságokat, melyeket már a korábbiakban tárgyaltam, főként azt a jellemzőt emeli ki, hogy Arisztotelésznél a megbánás mindig valamilyen tudatlansághoz kapcsolódik. Az a személy, aki partikuláris tudatlanságból, akarata ellenére cselekszik, megbánást érez. Az akaratgyenge ember megbánja a cselekedeteit, és bárhogy is elemezzük Arisztotelész nézetét az akaratgyengeségről, az bizonyos, hogy a cselekedet pillanatában időlegesen tudatlan azt illetően, hogy mi a helyes cselekedet. Még ha nem is fogadjuk el Warrennek azt az állítását, hogy a hitvány ember Arisztotelész szerint nem érez megbánást, a hitvány esetében is van valamilyen általános tudatlanság azzal kapcsolatban, hogy hogyan és mit kell választani a mérlegelés során.

A második fejezet foglalkozik azokkal a megbánásfelfogásokkal, melyek Platón dialógusaiban megjelennek. Elsőként a *Prótagorasz* 356d4–e2-t elemzi Warren. Itt Szókratész, miután érvet az ellen, hogy létezne akaratgyengeség, foglalkozik azzal, hogy mi az az állapot, amit sokan – tévesen – akaratgyengeségnek gondolnak. Olyan ágensekben áll ez elő, akik nem rendelkeznek az összemérés módszerével (*tekhné metrétiké*). Azaz nem tudják helyesen megállapítani, hogy a különböző lehetőségek közül, melyek igazán kellemesek és melyek nem, hanem pusztán a látszat alapján ítélnék. Később, miután már rosszul cselekedtek és rájöttek, hogy a választott lehetőség nem volt igazából kellemesebb, megbánják, amit tettek. Itt tehát nincsen motivációs konfliktus, az ágens egyedüli motivációja az ítéleteiből származik, amennyiben azonban ezek az ítéletek tévesek, azaz a látszaton alapulnak, megbánáshoz vezetnek. Warren hangsúlyozza, hogy ez az elképzelés különbözik attól, amit Arisztotelész esetében láttunk, hiszen ő elfogadja

³ Példaként idézhető az a javaslat, amit Scott 2020, 143–145 vet fel, ő úgy véli, hogy az a megbánás, amit az akaratgyenge érez, különbözik attól, amit a hitvány ágens mutat. Ez azért van így, mert az akaratgyenge motivációs konfliktus következtében éri a megbánást, a hitvány ágens pedig reflektív konfliktus miatt, azaz azért, mert visszatekintve helyteleníti a cselekedeteit, annak ellenére, hogy eredetileg motivációs konfliktus nélkül követte el őket. Az értelmezés fő hibája, ahogy Warren felhívja rá a figyelmet, hogy az eredeti szövegben nem találunk semmilyen utalást arra, hogy a hitvány ágens esetében fellépne ilyen jellegű konfliktus.

az akaratgyengesség létezését és legalábbis részben ehhez köti a megbánást. Van viszont egy fontos hasonlóság is: mind Arisztotelész elméletében, mind a *Prótagorasz*ban a megbánás egy tudatlan állapotot követ. Másrészt Arisztotelészhez hasonlóan a *Prótagorasz* Szókratésze is elfogadja, hogy az érényes ember nem bánhatja meg, amit tett. Az összemérés mesterségével rendelkező ágens érényes, és mivel ő nem a látszat alapján ítél, ezért az ő esetében nem merülhet fel, hogy ne a megfelelő lehetőséget válassza. Így nem merülhet fel az sem, hogy megbánja a döntését.

A másik Platón szöveg, amit részletesen elemez Warren, az *Állam* IV. könyvében az a részlet, ahol az indulatos lélekrész (*thümosz*) bevezeti Szókratész. Itt Szókratész az akaratgyengesség egy esetéből indul ki, amikor Leontiosz az értelmes lélekrészével tudja, hogy nem szabad megnéznie a városfalhoz kitett holttesteket, a vágyakozó lélekrésze viszont arra készíti, hogy tekintse meg azokat. Leontiosz végül enged, és megtekinti a testeket, közben azonban haragszik magára. Ez a harag az indulatos lélekrészből származik, és bár Platón itt nem használja ezt a szót, de megbánásnak tekinthető. Ez a részlet hasonlít annyiban Arisztotelészre, hogy az akaratgyengességhez köti a megbánást, de különbözik is tőle, mert tudatlanságról nem ejt szót. Van még egy különbség, melyet Warren nem említ meg: a megbánás itt nem elsősorban az értelemben, hanem az indulatos lélekrészben lokalizálódik, míg úgy tűnik, hogy Arisztotelésznél a megbánás egy, az értelelemhez tartozó állapot.

Warren szerint ez a két szöveg együtt mutatja azokat a jellegzetességeket, melyeket Arisztotelész megbánás felfogásánál láttunk: vagyis hogy (i) a megbánás tudatlanságból fakadó állapothoz tartozik; (ii) elsősorban az akaratgyengeségre jellemző; (iii) bizonyos fokú morális perfekcióhoz kötött, (iv) az érényes ember viszont nem érez megbánást. Ezek a jellegzetességek azonban csak akkor olvashatók ki így, ha a két szöveget egységesen kezeljük, ez pedig kérdéses, hogy megtehető-e. Warren elmezi még az *Állam* IX. könyvéből azt a részt is, ahol a türannikus jellemet tárgyalja Szókratész. Itt ugyanis előkerül az az állítás, ami a *Nikomakhoszi Etika* IX.4-ben is megjelent: a leghitványabb ember tele van megbánással. Ez megint ellentmond annak, amit Warren állít, hogy a megbánás bizonyos szintű morális perfekcióhoz kötött. Warren úgy oldja meg ezt a problémát, hogy vitatja a türannikus lélek leghitványabb voltát. Állítása szerint a türannikus hasonlít az akaratgyengéhez és mint ilyen nem tekinthető a leghitványabbnak. Még ha el is fogadjuk az akaratgyengéhez való hasonlóságot, akkor sem állíthatjuk azonban, hogy a türannikus ne volna a leghitványabb, ehhez először bizonyítani kellene, hogy Arisztotelészhez hasonlóan Platón is úgy véli, az akaratgyenge magasabb morális szinten áll, mint a zabolátlan. Ez egyáltalán nem egyértelmű, mivel Platón nem kezeli úgy az akaratgyengeséget és a zabolátlanságot, mint szükségképpen különböző állapotokat. Warren hivatkozik az *Állam* X. könyvében leírt Ér-mítoszra is, ahol korábban nem teljesen romlott életet élt lelkek is – tévedésből – választják a türannikus életet, és amikor szembesülnek azzal, hogy mit választottak, megbánást éreznek. Ebben a részletben

valóban olyan lelkekről van szó, akik még nem teljesen romlottak, de még nem is élnek türannikus életet, ebből viszont nem következik, hogy a türannikus élet maga ne volna a leghitványabb az összes közül. Másrészt az a megbánás, amit a türannikus életet választó lélek érez, még a születése előtti időszakhoz tartozik, az az állítás pedig, hogy a türannikus életet élő ember tele van megbánással, a születés utáni időszakra vonatkozik. Két különböző időben fellépő megbánásról van szó, és az, hogy az előbbi megbánást érző lélek még nem teljesen romlott, nem vonja maga után, hogy az utóbbit érző sem lesz az. Ahogy tehát Arisztotelész esetében, úgy Platónra alkalmazva sem meggyőző Warren érvelése arról, hogy a leghitványabb karakter nem érezhet megbánást.

A hatodik fejezet a sztoikus megbánásfogalmat elemzi. Arisztotelészhez hasonlóan a sztoikusok is azt állítják, hogy az erényes ágens, vagyis esetükben a bölcs nem érez megbánást. Szerintük még az akarata elleni cselekedetek kapcsán sem léphet fel megbánás a bölcsben, hiszen a bölcs mindig helyesen mérlegel a rendelkezésre álló információk alapján, az pedig, hogy bizonyos információk nem állhattak rendelkezésére a döntés pillanatában, nem kell, hogy nyugtalanítsa. Az, hogy a megbánás egy igaz ítéleten alapuló szenvedély, nem jelenti, hogy ne volna szenvedély és ilyen módon kerülendő. Ha valaki megbánást érez a cselekedetei kapcsán, nem jelenti a sztoikusok szerint, hogy valamilyen magasabb morális szinten lenne, mint az, aki nem érez. A bölcs nem követ el semmit, ami miatt indokolt volna megbánást éreznie, és az, hogy a megbánást érző személy igaz ítéletet hoz korábbi cselekedetéről, nem jelenti azt, hogy már – a bölcs-höz hasonlóan – tudással is rendelkezne morális kérdésekben. Ítélete csak véletlenül igaz, nem pedig azért, mert megfelelő igazolás tartozna hozzá. Warren a megbánást érző ember állapotát ahhoz a személyhez hasonlítja, aki Gettier-helyzetben van, azaz rendelkezik igazolt igaz hittel, de nem rendelkezik tudással, mert az igazolás, amire támaszkodik, csak véletlenszerűen igazolja a hitét.

Az utolsó fejezetben egy új szempontból vizsgálja a megbánás antik elméleteit Warren. Gelliusnál fennmaradt egy Gallus nevű szerző kritikája Cicero *Pro Caelio* című beszédével kapcsolatban. Gallus azt kifogásolja, hogy Cicero a beszéd elején rosszul használja a megbánás (*paenitentia*) szót. Cicero ugyanis arra hivatkozik, hogy védencét, Caeliust sok kritika érte azért, mert szép külsejét kihasználva szégyentelen, kicsapongó életet folytatott. Cicero hangsúlyozza, hogy a kritikák nem igazak, és minden megrovás ellenére Caelius nem kell, hogy megbánást érezzen (*paenitet*) a szép külseje miatt. Gallus szerint Cicero itt rossz kifejezést használ, mert megbánást csak olyasmi kapcsán lehet érezni, amit az ágens akaratlagosan követett el, és ami a döntéséből fakadt. Gellius védelmébe veszi Cicerót, és arra hívja fel a figyelmet, hogy a szónok ironikusan használja ezt a kifejezést: éppen azért, mert csak akaratlagos és döntésünkéből fakadó cselekedet kapcsán lehet megbánást érezni, képtelenség, hogy Caelius – bármennyire is elvárják ezt ellenfelei – megbánja, hogy szép külseje van. Warren megállapítja, hogy a megbánás cicerói jellemzése erős ellentétben van azzal, amit az eddigi szerzőknél láttunk, hiszen senki sem kötötte közülük a megbánást

az akaratlagos cselekedetekhez. Itt viszont mind Gallus, mind Gellius egyetértenek abban, hogy megbánni csak azt lehet, amit akaratlagosan, ráadásul valamilyen döntés alapján követtünk el. Warren szerint valójában más problémát éreznek Cicero kifejezésével kapcsolatban. Ehhez a szerző R. J. Wallace 2013-as *The View from Here* című könyvében bevezetett különbségtételre hivatkozik kétfajta megbánás között. Wallace szerint létezik teljes körű megbánás (*all-in regret*) és részleges megbánás (*regrets*).⁴ A kettő között az a különbség, hogy a teljes körű megbánás esetében minden szempontból elutasítom azt, amit bánok. A részleges megbánásnál viszont a történet egészét affirmálom ugyan, de vannak olyan aspektusai, amiket bánok. Warren szerint Gallus hasonló megfontolás alapján tarthatja furcsának Cicero szóhasználatát. Nagyon furcsa lenne azt mondani, hogy egy szép fiú teljes körű megbánást érez azért, mert szépnek született. Ehhez az kell, hogy minden szempontból elutasítsa a saját szépségét, de ilyet nem szoktunk kívánni. Másrészt értelmet is lehet tulajdonítani Cicero szóhasználatának, hiszen gondolhat arra valaki, hogy Caeliusnak annyi kellemetlenséget okoztak a szépségével kapcsolatos vádaskodások, hogy azt kívánja, bár csúnyának született volna. Cicero arra hívja fel a figyelmet, hogy noha Caelius ellenségei mindent megtesznek ennek érdekében, az ifjú mégis affirmálja szépségét, nem bánja, hogy szépnek született. Természetesen azt nem tudja bizonyítani Warren, hogy az antik gondolkodásban is megjelent volna a teljes körű és részleges megbánás megkülönböztetése, így nem lehetünk biztosak abban, hogy Gellius értelmezhető-e ilyen módon.

James Warren könyve egy eddig kevésbé kutatott és a kortárs diskurzushoz erősen kapcsolódó részét vizsgálja az antik erkölcspszichológiának, és még ha egyes esetekben az értelmezései vitathatók is, mindenképpen további kutatásra érdemes kérdéseket vet fel.

Bibliográfia

- Scott, Dominic. 2020. *Listening to Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198863328.001.0001>
- Smart, John J. C. – Bernard Williams. 1973. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, Ray J. 2013. *The View from Here*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199941353.001.0001>
- Williams, Bernard. 1973. „Ethical Consistency.” In *Problems of the Self*, 166–186. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621253.013>
- Williams, Bernard. 2013. „Morális Szerencse.” Ford. Lautner Péter – Réz Anna. In *Vétkek és Választások*, szerk. Réz Anna, 335–357. Budapest: Gondolat Kiadó.

⁴ Wallace 2013, 45–65.

Utak és tévutak az állatok felszabadításához¹

Ónya Balázs
PTE Filozófia Doktori Iskola,
onyabalazs@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.15>

Singer, Peter. 2019. *Az állatok felszabadítása*. Ford. Garai Attila. Budapest: Oriold és Társai Kiadó. 284 oldal, 2500 Ft.

Peter Singer *Az állatok felszabadítása* című, először 1975-ben megjelent könyve alighanem az első és egyben talán legfontosabb szisztematikus kortárs filozófiai mű, amely arra vállalkozik, hogy áttekintse az állatok jogainak, érdekeinek, érzéseinek, körülményeinek – és mindezek etikai következményeinek – lajstromát. Singer könyve azonban nem nevezhető egy *par excellence* filozófiai munkának: keveredik benne az ismeretterjesztés, az ideológiai kritika, a történelem, a politikai aktivizmus és a filozófia (mindenekelőtt az etika). Ezt korántsem bírálatként írom, ugyanakkor ha az olvasó arra számít, hogy közel 300 oldal filozófiai fejtegetés várja a könyv elolvasásakor, akkor csalódní fog. Ez a diszciplináris és retorikai összetettség azonban kétségtelenül jobban illeszkedik a szerző céljához, nevezetesen ahhoz, hogy meggyőzzön minket, az állatokra nem tekinthetünk pusztán nyersanyagként, gépekként, a vágyainkat kiszolgáló teremtményekként: az egyetlen morálisan helyes és következetes álláspont (és ami fontosabb: viselkedés), ha feladjuk az állatok kizsákmányolásával, leölésével járó élvezeteinket, legyen szó ételről, ruháról, kozmetikai szerekről s.í.t. – és másokat is erre bízhatunk.

Ahhoz, hogy mérleget vonhassunk Singer vállalkozásának sikerességéről, sorra veszem a kötet fejezeteit, miközben a szöveg erényeinek hangsúlyozása mellett igyekszem rámutatni azokra a hiányosságokra, filozófiai és politikai vakfoltokra, amelyek lépten-nyomon tetten érhetők Singer kötetében.

Az első fejezetben filozófiából nincs hiány: Singer itt fekteti le azokat a morális alapelveket (valamint ezekhez társított érveket), amelyeken a további fejezetek meggyőzőereje múlik – épp emiatt itt keveredhetünk vele leginkább vitába. Az emberek és állatok érdekeinek egyenlőségét affirmáló nézet azon áll vagy bukik, hogy Singer képes-e plauzibilis magyarázattal szolgálni az emberek és állatok közötti lényegi hasonlóságok tekintetében.² Mindenekelőtt a szerző (helyesen) leszögezi: „Az egyenlőség erkölcsi

1 Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-22-3-I kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

2 Singer azt állítja, hogy az emberek azon érdekei, hogy élvezni szeretnék az állattenyésztésből, állatkísérletekből stb. származó előnyöket nem írhatják felül az állatok azon – Singer szerint elemi – érdekét, hogy

eszmény, nem pedig tényszerű kinyilatkoztatás.” (4) Tehát az egyenlőség a valóság semmilyen szférájában (az emberek között, valamint az emberek és állatok között) sem eleve adott, továbbá ez nem ténykérdés, nem leírás, hanem előírás: olyan norma, amely szerint életünket a kívánatos módon szervezzük. Fontos továbbá hangsúlyozni, hogy az egyenlőség nem jelent azonos bánásmódot és azonos státuszt; Singer természetesen számos kardinális különbséget lát emberek és állatok között, ugyanakkor – állítja – e különbségekből nem következik a „fajizmus” (*speciesism*) igazolhatósága (így nevezi az állatok szenvedését, kizsákmányolását, leölését affirmáló nézeteket).³ Jeremy Benthamre hivatkozva úgy látja, morális vélekedésünk és viselkedésünk demarkációs kritériuma a szenvedésre való képesség: amennyiben az állatok képesek fájdalmat érezni, szenvedni, úgy ez nem pusztán szükséges, de egyben elégséges feltétele is annak, hogy az állatok érdekeiről beszélhessünk, „mert ha egy lénynek semmi más érdeke nincs is, a szenvedés elkerülése mindenképp érdekében áll”. (7) A szenvedésre való képességnek két indikátora van: az idegrendszeri fejlettség, illetve a viselkedésen megfigyelhető jelek (síkítás, fájdalom elkerülése, összerándulás stb.).⁴

Míg Singer korábban arról írt, hogy az állatok érdekeinek elismerése nem ténykérdés, ennek kritériumát mégis úgy állítja fel, hogy mindenekelőtt a neurobiológiára támaszkodik. Ez önmagában nem ellentmondás, nem pusztán neurobiológiai tényekből következtethetünk az állatok érdekeinek elismerésére, mint ahogy a neurobiológiai tényekből sem következik semmiféle morális elköteleződés. Érdemes lett volna azonban az állatok szenvedésének kérdését alaposabban tárgyalni, ezzel elszakadva a természettudományos, és mindenekelőtt a neurobiológiai és evolúciós megalapozástól. Az első probléma az, hogy Singer nem tesz különbséget fájdalomérzet és szenvedés között: szinonimaként használja őket. Nem kérdőjelezem meg, hogy az állatok éreznek fájdalmat, ez evidensen igaz, ugyanakkor annak feltételezése, hogy az állatok fájdalomérzékeltése hasonló az emberekéhez, sőt egyenesen szenvedni is tudnak, korántsem problémamentes. Nem kell azt gondolnunk – miként azt Descartes tette –, hogy az állatok pusztán gépek ahhoz, hogy tagadjuk az állatok szenvedésének lehetőségét. Egyetérték Daniel Dennettel, aki szerint az állatok éreznek ugyan fájdalmat, az azonban radikálisan különbözik a mi fájdalomérzetünkétől.⁵ Dennett szerint négy – hierarchikusan elrendezett – elmetípus létezik⁶ és a legintelligensebb állatok is csupán a harmadik, popperi elmével rendelkeznek. A popperi elmékről a következőképp ír Dennett:

életük során a lehető legkevesebb szenvedésben legyen részük. Amennyiben Singer képes meggyőző érvekkel szolgálni annak vonatkozásában, hogy a meggyőződésünket relevánsan érintő tulajdonságokban nem mutatkozik lényeges különbség állatok és emberek között, úgy vállalkozása sikeres lehet.

3 Emberek és állatok közötti különbséghez lásd 19.

4 Így Singer sikeresen kizárhatja, hogy az állatokon túl más élőlényeknek (növényeknek), esetleg élettelen dolgoknak (köveknek) szenvedést és ezáltal érdeket tulajdonítsunk.

5 Dennett 1996, 155–170.

6 Ezek – a legfejletlenebbtől a legfejlettebbig – a következők: darwini, skinneri, popperi, gregory-i.

A skinneri teremtmények azt kérdezik maguktól: „Most mit tegyek?”, és fogalmuk sincs a válaszról, amíg néhányszor jól be nem verik a fejüket. A popperi teremtmények nagy előrehaladást tanúsítanak, amikor azt kérdezik: „Most mit gondoljak?”, mielőtt megkérdéznék „Most mit tegyek?”.⁷

A hierarchia csúcán a gregory-i elmék állnak. A popperi és gregory-i elmék közötti fő különbség abban áll, hogy a gregory-i elmék képesek reflektálni saját tudatosságukra, rendelkeznek a másodlagos reprezentáció eszközeivel, a nyelvvel, ennek köszönhetően el tudják képzelni a valóságot másként, mint ahogy az adottként reprezentálódik a számukra. A fájdalomérzettel szemben a szenvedésre érdemes úgy tekinteni, mint ami reflexióra való képességet feltételez: azért szenvedek, mert tudom, hogy korábban jobb volt, el tudom képzelni, milyen az, amikor nem szenvedek.⁸ Az állatok fogalmak híján erre nem képesek. Gondoljunk csak azokra a kutyákra, akik a pórázt egy fa köré tekerték, így megmozdulni sem tudnak, ugyanakkor nem képesek reflektálni jelenlegi helyzetükre és ellenkező irányba haladva kiszabadítani magukat. Egy másik példa a tonhalhálóba ragadt delfin: a delfinek – legyenek bármennyire is intelligensek az állatvilágon belül – nem képesek kiugrani a tonhalhálóból, mert nem tudják elképzelni a valóság egy potenciális, nem pedig aktuális változatát.⁹

Mindezzel természetesen nem állítom, hogy az állatokat vég nélkül kínozhatjuk, ugyanis a fájdalomérzetre való képesség (még ha az radikálisan is különbözik a mi fájdalomérzetünktől) elégséges indok lehet az állatokkal szembeni viselkedésünk megváltoztatásához. Annak megmutatása ugyanakkor fontos, hogy az állatok nyelv hiányában nem képesek a szenvedésre, mert ezáltal rávilágíthatunk, hogy Singer – explicit szándékával szemben – gyakran esik az antropomorfizáció hibájába:

[H]a egy emberi anyát elvlasztunk a gyermekétől, az tragédia mindkettejük számára; de sem a farmereknek, sem a társállatok és laboratóriumi állatok tenyésztőinek nem fordul

7 Dennett 1996, 105.

8 Ebből természetesen az is következik, hogy a csecsemők sem tudnak szenvedni, s *ebben a tekintetben* inkább hasonlítanak az állatokra, semmint hozzánk, nyelvvel már rendelkező emberekre. Máshol Singer megjegyzi, hogy amennyiben az állatokon végzett kísérleteket engedélyezzük, és következtetek akarunk lenni, úgy a csecsemőkön való kísérleteket is meg kell engednünk. Egy módon találhatunk kibúvót, mégpedig akkor, ha a potenciális képességekre hivatkozunk. Ekkor azonban azzal a – sokak számára nemkívánatos – következménnyel kell szembenéznünk, hogy az abortuszt is be kell tiltanunk. (17, 78) Singer kitér arra, hogy a „mentális folytonosság nélkül” létező állatok kínja más lehet, mint az emberi kín. A céljához szükséges érvek ugyanakkor itt meglehetősen komoly korlátokat mutatnak: arra a kérdésre, hogy miért helytelen egy állatnak (felesleges) fájdalmat okozni az emberi életminőség javítása, fenntartása érdekében, azt válaszolja, hogy van „valami furcsa” abban, hogy egy „lény létrehozása így vagy úgy ellensúlyozhatja a másíknak a halálát” (236), továbbá érve így „csak” az ipari nagyüzemekben tartott állattartásra érvényes, ugyanis itt valóban felesleges fájdalmat szenvednek el az állatok.

9 Némileg igazságtalannak és prezentistának tűnhet, hogy Dennett 1996-os könyve alapján bírálom Singer 1975-ben megjelent munkáját. Ugyanakkor a magyar fordítás a 2002-es második angol kiadáson alapul, amely kiadást számos korrekcióval, reakcióval és kiegészítéssel látott el a szerző, az általam említett problémát ugyanakkor nem tárgyalja.

meg a fejében, hogy azok a nem emberi anyák és gyermekek is hasonlóan éreznek, akiket üzleti okokból választanak el egymástól nap mint nap. (231)

Még ha nem is akarom igazolni az újszülött állatok anyjuktól való elválasztását, mégis úgy gondolom, helyes, hogy a tenyésztőknek nem fordul meg ilyesmi a fejükben, ugyanis ez ékes példája lenne annak, amikor tévesen vonunk párhuzamokat az ember- és állatvilág között. (231) Ez a párhuzam ugyanis azt jelentené, hogy az emberi kultúrában létrejött, velejéig történeti és konstruált anyaságkoncepciók, társadalmi normák, (jóllehet valamiféle „természetes” érzelmekre *épülő*) magatartásformák éppúgy megtalálhatóak az állatvilágban, mint a társadalmi valóságban. Ez pedig – lévén a társadalmi valósághoz gondolkodás, nyelv, kultúra szükségeltetik (amelyekkel az állatok nem rendelkeznek) – lehetetlen, ebből következően a párhuzam téves, félrevezető.¹⁰

Singer a második fejezetben az állatkísérletekre, majd a harmadikban az állattenyésztésre fordítja a figyelmét: számos példán keresztül rávilágít, mennyi felesleges fájdalommal, szükségtelen bántalmazással járó eljárás létezik. A teljesség igénye nélkül pár példa: katonai kísérletekben a majmokat koncentrált radioaktív sugárzásnak teszik ki, hogy teszteljék, meddig képesek kormányozni egy szimulált repülőgépet. Kuttyákat csonkítanak TNT használatával. A kozmetikai kísérletek során évente több tízezer nyulat vakítanak meg. Majmokon végzett tudományos laboratóriumi kísérletek között találkozhatunk a szándékos pszichopatológiai szorongás előidézésével, korai izolációval, áramütésekkel, megvakításokkal vagy kokaintüladagolással. Az állattenyésztés körülményei, valamint az abban használt módszerek sem jobbak: a tojásrakásra tenyésztett csibék hím – ezáltal erre a célra „használatlan” – példányait gyakran élve ledarálják, hogy majd később nővéreik táp formájában elfogyaszthassák őket; a ketreceket radikális fény- és helyhiány jellemzi (ennek egyik következménye a kannibalizmus és az ezt orvosolandó csőrlevégás); a disznók ingerszegénység miatt harapdálják egymást, az alattuk lévő rács deformálja a lábaikat, az ólban terjengő ammónia pedig komoly tüdőkárosító hatással bír. A húsborjak puha és fehér húsát úgy őrzik meg, hogy egy mozgásra alkalmatlan ketrecre zárják őket (nehogy fejlődjön az izomzatuk), valamint mesterséges vérszegénységet okoznak nekik (a vöröslő hús elkerülése érdekében). Nem ezek részletes felsorolásával akarok foglalkozni, sokkal inkább azzal, hogy egyrészt Singer szerint miért felesleges a kutatások jelentős része, másrészt mégis mi áll(hat) annak hátterében, hogy ezek a kutatások és állattenyésztési szokások továbbra is folynak, továbbá igyekszem megmutatni, hogy Singer lényegi meglátásai kifejtetlenül maradnak.

Legyen szó kozmetikai, tudományos vagy katonai kísérletekről, Singer szerint ezeket a kísérleteket el lehetne végezni olyan módon is, hogy az állatok fájdalomérzetét

¹⁰ Az antropomorfizáció kritikájához lásd András 2017, 113–129.

minimálisra redukáljuk, sőt a kutatások jelentős része felesleges. Egyfelől azért, mert a kísérletek gyakran nem számolnak az emberek és állatok közötti biológia különbséggel: bizonyos kemikáliák veszélyesek az emberre, míg az állatokra nem és *vice versa*, továbbá a kutatások eredményeként létrejött tanulmányok szinte egyike sem kínál konkluzív választ a kutatásban feltett kérdésre. Miként Singer írja egy kísérlet konklúziója után:

[A] kísérletezők nem tudták eldönteni, melyik mechanizmus magyarázza helyesen az eredményeiket. Ennek ellenére hangsúlyozták, hogy azok fölvetnek néhány kérdést az előző mintegy 15 évben végzett több száz kísérletből levont következtetések érvényességét illetően. Más szavakkal tehát, elképzelhető, hogy 15 év áramütéses állatkísérletei nem hoztak érvényes eredményeket. (43)

A kísérletek folytatása azonban – állítja Singer – nem a kutatók szadista hajlamainak, hanem az intézményesített fajizmus megnyilvánulásának a jele. Mégis hogyan maradhat csendben a közvélemény, amikor többmillió dollárnyi közpénzből évente állatok százazreit csonkítják meg eredménytelen kutatási projektek keretében? Singer szerint a fajizmuson túl egy további magyarázat a fehérköpenyesek autoritása (66–67): az emberek hajlamosak kritikátlanul hinni azoknak a PhD fokozattal rendelkező kutatóknak, akik e kutatásokat lobbijük segítségével vezetik és támogatják – Singer hozzáteszi, ez a hiszékenység különösen erős, ha a kutatók az emberek érdekeivel egyező álláspontot képviselnek. További problémát jelent a publikációs kényszer, amely folyamatos nyomás alatt tartja a tudósokat: amennyiben egyetemi és kutatói pozíciókat, presztízst és pénzt szeretnének, úgy kénytelenek futószalagon gyártani a tanulmányokat. (70–71) Láthatjuk tehát, hogy nem a tudomány belső logikai szerkezetéből következnek az eredménytelen kísérletek és az újabb tesztek, hanem olyan, a tudományhoz képest külső, de attól elválaszthatatlan társadalmi-gazdasági körülményekből, amelyek a kutatásokat egzisztenciális- és karrierkérdésként keretezik újra.

Singer kötetének talán legsúlyosabb hibája, hogy – bár lépten-nyomon felbukkannak olyan elvettett félmondatok, amelyek jelzik, a probléma nem a kutatók, az állattenyésztők, a fogyasztók egyéni magatartásában keresendő, hanem a profitmaximalizálás elvében, ám – a fajizmus legfontosabb okai között nem a kapitalizmust és annak az élet minden területére kiterjedő logikáját detektálja, hanem morális következetlenségünkre, a kutatók általi indoktrinációra és a „gyomrunkból kiinduló vágyakra” hivatkozik. Persze Singernek igaza van, ugyanakkor érvelése meggyőzőbb lenne, ha ezeket az indokokat egy tágabb keretbe illesztené, ezáltal lehetséges lenne szélesebb horizontról szemlélni a fajizmust, és elkerülné, hogy partikuláris problémaként mutassa be az emberek állatokon gyakorolt kegyetlenségét. Singer megemlíti, hogy az állattartási körülmények, a szállításból adódó sérülések, a kozmetikai kísérletek részben a profitmaximalizálás miatti verseny számlájára írhatók, sőt az állattartási körülményeknél bekövetkezett pozitív változások leírásakor

idézi Ruth Harisont, aki szerint „a kegyetlenség beismerése ott kezdődik, ahol a jövedelmzőség véget ér”.¹¹ (100) Továbbá kitér azokra a magukat tudományos intézményként aposztrofáló, valójában komoly anyagi érdekeltséggel bíró, az állatkísérleteket támogató lobbiszervezetekre is, mint például a Brit Gyógyszeripari Szövetség vagy a Biomedikális Kutatások Országos Tanácsa, amely intézeteknek komoly szerepe van a közvélemény félrevezetésében.¹² (86–89) Ám a következő példa jól illusztrálja, hogy Singer konzekvensen kerül a baloldali politikai nyelvet, amikor lehetősége lenne átfogóbb kritikát nyújtani, akkor szóhasználatát visszatér a liberális politikai szótár eszközkészletéhez.

Singer arról ír, hogy a baromfiketrecek elégtelen méretének, valamint a drótból készült aljzatnak gazdasági okai vannak, ugyanis így egyszerre több tojót tudnak tartani, valamint a drótból készült aljzat lehetővé teszi, hogy a tojók ürüléke lepotyogjon a ketrec aljára, minimalizálva az ezzel járó munkát – még ha ez deformitásokat okoz is az állatok lábán. (110–111) Egy oldallal később egy törvényt hoz szóba, amely előírja, hogy Nagy-Britanniában egy madárnak legalább akkora ketrecet kell biztosítani, amelyben széttárhajthatja szárnyait, ám ezen törvényben szerepel egy kikötés, miszerint ez a szabály baromfikra nem alkalmazható. Miután megteremti a lehetőségét a gazdasági kényszerek kritikájának, a következőket írja részkonklúziójában: „Ez az elképesztő kikötés rávilágít, hogy mekkora erőt képviselnek a gyomrunkból kiinduló vágyak, és ezekhez képest mekkorát az együttérzésre való hajlandóság egy állatbarátnak tartott országban.”¹³ (112)

A kutatókat nyomasztó publikációs teher, az élet minden területén megjelenő számszerűsíthetőség, az állattartás körülményei, a húsfeldolgozó cégek közötti verseny, a lobbicsoportok tevékenysége mind a jelenlegi gazdasági-társadalmi struktúra következményei, ennek ellenére Singer nemhogy kapitalizmuskritikát nem kínál, de a problémát is olyan terminusokban beszél el, amely a problémahalmaz valódi okait zárójelezi – szándékolatlanul is félrevezetve az olvasót.

Singer a következő, negyedik fejezetben feltett „Mi a teendő?” kérdésre határozott válasszal szolgál: szerinte a vegetáriánus mozgalom a leghatékonyabb módja az állatok felszabadításának. Szimpatikus, hogy Singer a vegetarianizmust nem kizárólag egyéni cselekvésként, kitűzőként, identitásjelölőként érti, hanem egy olyan mozgalomként, amely a felesleges állati szenvedés megszüntetése érdekében és az állatok kizsákmányolása ellen bojkottot hirdet az állati eredetű termékek megvásárlása ellen.¹⁴ Singer nem esik azokba a hibákba, amelyek a mai vegán-vegetáriánus szubkultúrát jellemzik:

11 Az eredeti idézet: Harrison 1964, 3.

12 Hasonló „tudományos” lobbiszervezetek működésének elemzéséhez lásd: Oreskes – Conway 2010.

13 Az itt használt példa nem kivétel, sokkal inkább szabály: Singer egyszer sem tesz kísérletet az állatokkal való bánásmód perspektívájának kitágítására, a potenciális kritikát olyan – és ehhez hasonló – fogalmakkal téríti el, mint az itt használt „együttérzés”.

14 Singer mindamellett, hogy kívánatosnak tartja a veganizmust, a jelenlegi körülmények között nem szolgál pontos demarkációval arra vonatkozóan, pontosan mit kellene fogyasztanunk. Ehelyett olyan minimum-követelményeket fogalmaz meg, amelyek rugalmasabban kezelik az egyéni preferenciákat, mint egy szigorú

már a kötet elején leszögezi, abban az értelemben a legkevésbé sem állatbarát, hogy semmiféle – sokakhoz hasonló – rajongást nem érez az állatok iránt, nem a természet önmagáért való értékére hivatkozik, sőt az állatok felszabadításának gyakorlatát úgy érti, mint ami egyben az emberek felszabadítása is. Tartózkodik továbbá a moralizáló, purista, erényfitogató magatartástól.

Számos érvet felsorakoztat amellett, hogy a növényi alapú táplálkozás mennyivel hatékonyabb és környezetkímélőbb, mint a húsfogyasztás (168–173): a húsalapú élelmiszertermelés egy fordított fehérjegyár, míg a növényi alapú kalóriát lényegesen hatékonyabban lehet előállítani, addig egy borjúnak 21 kg növényi fehérjét kell elfogyasztania 1 kg állati fehérje előállításához (a disznónál ez az arány 8:1). Hektáronként tízszer annyi növényi fehérje termelhető, mint állati fehérje. Ezek ténykérdések, és semmi okunk nincs rá, hogy Singer állításait (amely állítások a könyv keletkezésekor és azóta is alátámasztottnak bizonyulnak) kétségbe vonjuk. Ugyanakkor a vegetarizmus mozgalomként való definiálása mellett Singer számos alkalommal túl nagy jelentőséget tulajdonít az egyéni cselekvéseknek. Elfogadom, hogy az egyéni cselekvés szükséges feltétele lehet az állatok felszabadításáért folytatott harcnak, azonban korántsem elégséges, ha pusztán arra hivatkozunk, hogy ne együk meg együttérzésünk tárgyait. Nem arra gondolok, amit Singer is ír, miszerint az egyéni cselekvés mellett nyomást kell gyakorolni a döntéshozókra, hanem arra, amit korábban is említettem: az állatokon jócskán túlmutató gazdasági-társadalmi rendszer – amely nem pusztán vágyaink tárgyát, de magukat a vágyainkat, szükségleteinket is termeli – bírálata nélkül Singer célja soha nem fog bekövetkezni.¹⁵

Egy meggyőződés megkérdőjelezéséhez két stratégiát választhatunk: támadhatjuk frontálisan – ahogy Singer az eddigiekben tette –, vagy rekonstruálhatjuk az adott jelenség történeti eredetét és alakulását, rámutatva ezáltal esetlegességére, a „természetesként” való ábrázolás tévedéseire. (191) Singer ez utóbbi megmutatásához három periódust vizsgál. A kereszténység, az Ószövetség, valamint Arisztotelész filozófiája által biztosított legitimitációt az állatok feletti uralkodáshoz. Az Ószövetség egyértelműen fogalmaz: minden állatot uralmunk alá kell hajtanunk,¹⁶ Arisztotelész pedig úgy tekintett az állatokra, mint amik hasznos eszközök az ember számára. Pár kivételt képező példát leszámítva a kereszténység előtt ezek az elgondolások alakították az emberek állatokkal szembeni viszonyát.

A kereszténység csak tovább erősítette az állatok alsóbbrendűségének elfogadását: az emberi – és kizárólag az emberi – élet szentsége lehetetlenné tette, hogy az állatokra

lista – a veganizmus rigorózus elvei helyett Singer szerint a vegetáriánus táplálkozás elégségesnek bizonyul. Ehhez lásd 173–181.

15 Természetesen a kapitalizmus előtt is létezett a fajizmus, miként ezt az 5. fejezetben Singer ki is fejt, ám az állatokkal szemben tanúsított kortárs magatartás nem elsősorban az ember–állat metafizikai elgondolásában gyökerezik, hanem a „hatékony” termelés paradigmájában.

16 Singer helyesen jegyzi meg, hogy az Ószövetség valójában nem a féktelen és indokolatlan kegyetlenkedést írja elő, hanem egyfajta felelős gondnokság szerepét bízta ránk (194).

másként gondoljanak, mint korábban. Továbbá a keresztény kozmológia világosan meghatározta a létezők hierarchiáját: Isten – angyalok – emberek – állatok – növények; így nem volt kérdés, hogy az állatok alsóbbrendűek-e vagy sem. Az állatok megítélése és helyzete a humanizmusban sem változott radikálisan, hiszen a humanizmus egyik jelszava Prótagorasztól származik („Mindennek a mértéke az ember”), így az állati érdekek aligha kaphattak helyet a reneszánsz humanista gondolkozás keretein belül. Ám mégis ekkor léptek színre az első gondolkodók, akik komolyan megkérdőjelezték az állatok feletti uralmunkat: Leonardo da Vinci, Giordano Bruno és Michel de Montaigne – bár más és más módon, de – egyaránt arra tettek kísérletet, hogy változás következzen be emberek és állatok viszonyában. (204–205) Ugyanakkor Descartes 17. századi filozófiája, amelynek egyik alaptétele, hogy az állatok pusztá gépek, amelyek nem képesek fájdalmat érezni, jó időre gátat vetett az állatok felszabadításának.

A felvilágosodásban a gyakorlatokat illetően nem történt radikális változás, ugyanakkor Hume kíméletességet javasolt az állatokkal szemben, míg Rousseau úgy találta, hogy az állatokhoz hasonlóan mi is a természet részei vagyunk, Voltaire pedig azt állította, az állatok is képesek az érzékelésre. Ezek, valamint számos más tényező (például az anti-klerikus Franciaországban uralkodó irányzatok) azt eredményezték, hogy az állatokkal kapcsolatban attitűdbeli változások következtek be.¹⁷ (207–210) Azt gondolhatnánk, hogy Darwin elméletének elterjedése azt a következményt vonta maga után, hogy intellektuális eredmények morális eredményeket szülnek, ám az evolúcióelméletet sem követte a Singer által kívánatosnak tartott morális változás.¹⁸ Singer szerint Jeremy Bentham volt az első, aki az emberek állatok feletti uralmát zsarnokságnak és nem törvényes hatalomgyakorlásként írta le, (209) ám egy ponton Benthamet is elmarasztalja, mert Bentham szerint az állatok elfogyasztása nem helytelen, ugyanis „[n]ekik nincsenek olyan messze nyúló előérzeteik a majdani gyötrelmeikről, mint nekünk.”¹⁹ (215)

A szerző végezetül napjaink fajizmusáról, valamint az állatok felszabadításával szembeni érvekről ír. Mindenekelőtt rávilágít a mesék és a média felelősségére, megtevesztő jellegére: a mesék jellemzően aranyos, az emberhez közeli, barátságos lényekként ábrázolják az állatokat, akiknek ugyan – a mi boldogságunk érdekében – meg kell halniuk, ám életük végéig boldogan szaladgálnak a zöld mezőkön. A média pedig ahelyett, hogy

17 Bár hozzá kell tenni, hogy nem mindenki tekintett másként az állatokra: Kant továbbra is úgy tartotta, hogy az állatok az emberi célok kiszolgálására alkalmas eszközök.

18 Hume óta számos filozófus úgy véli, hogy tényekből nem következethetünk értékekre, avagy deskripcióból nem következik semmiféle preskripció. Korábban láthattunk, hogy Singer úgy nyilatkozott, az állatok érdekeinek elismerése nem ténykérdés, úgy tűnik tehát, hogy elfogadja Hume nézetét, és így számára sem meglepő, hogy Darwin elmélete nem okozott radikális morális forradalmat.

19 Az eredeti Bentham idézetet sem a magyar, sem az angol kötet nem hivatkozza. Bentham előérzetekre vonatkozó meglátása jól illeszkedik abba az általam korábban említett képbe, miszerint az állatok nyelv híján képtelenek jövőre vonatkozó elvárásokkal rendelkezni, ha vannak is vágyaik, azok szélsőségesen más természetűek, mint az emberi vágyak.

az állatok felesleges kizsákmányolására koncentrálna, a neutrális, sőt egyenesen üdvös eseményekről ad hírt, egyoldalú képet nyújtva az állatok helyzetéről: „Kis elefánt született az állatkertben”. (221–224) Nem csoda tehát, hogy a közvélemény nem realizálja az állatokkal szembeni viselkedésünk, gondolkodásunk ellentmondásos elemeit. Ezt követően Singer arra vállalkozik, hogy megmutassa: „az emberek az elsők” eszméje (amely álláspont szerint először az emberi szenvedés mérséklésén, megszüntetésén kellene fáradoznunk) és az állatok felszabadítása nem hogy nem összeegyeztethetetlen, hanem egyenesen ugyanazon érme két oldala. A vegetáriánus étrend kevésbé környezetszennyező, energiatakarékosabb, mérsékli az erdők kiirtását, több élelem előállítását teszi lehetővé – ezek pedig nem pusztán az állatok, hanem az emberek érdekeit is szolgálják.

Singer kitér arra is, hogy amennyiben fenn kívánjuk tartani a morális megítélés különbségét emberek és állatok között, és emellett nem akarunk homályos „belső emberi minőségekre” hivatkozni, úgy el kell fogadunk állásponturnk következményét, miszerint egy értelmi fogyatékos emberen (aki sem intellektuális sem morális ítélethozatal tekintetében nincs jobb helyzetben egy állatnál) éppúgy végezhetünk kísérleteket, mint az állatokon.²⁰ (245–249)

A kötet hatására – bár ’75-ben jelent meg – máig friss és életünket közvetlenül érintő diszkussziók bontakoznak ki: állatok és emberek közötti különbség, alkalmazott etikai kérdések, klímaváltozás – hogy csak pár példát említsünk, amelyekben Singer munkássága támpontként szolgálhat. Mindez nem véletlen: Singer könyve számos kidolgozott érvet, morális érzékünkre hatást gyakorló ismeretet, forrásanyagot, csavaros gondolatkísérletet, izgalmas dilemmát tartalmaz, amelyek – ha nem is konkluzívák állásponturnk kialakítására nézvést és nem feltétlenül győznek meg a normatív implikációkról – jelentős mértékben segítenek átgondolni az állatokhoz fűződő viszonyunkat, a kortárs állattenyésztési dilemmákat, valamint azt, hogy lehetséges-e az állatok felszabadításán keresztül az emberiség felszabadítása is.²¹

20 Hely hiányában itt csak annyit jegyeznek meg, hogy az értelmi fogyatékos emberekkel szemben tanúsított morális elveink összetétele szerteágazóbb, komplexebb, mint az állatok esetében: az emberek esetében bízunk a gyógyombban, a felépülésben, új orvosi feltalálásokban, ám az sem ritka, hogy a gyógyíthatatlan és súlyos fogyatékoságban (különösen, ha ez fájdalommal is jár) szenvedő emberek esetében felmerül az eutanázia kérdése.

Mindemelett természetesen az sem elképzelhetetlen, hogy Singer érvei valaki számára meggyőzőek, viselkedése azonban nem követi morális érzékét, erkölcsi, értelmi belátását. Ekkor *aknázidról*, azaz akaratgyengeségről beszélhetünk, amely azt jelenti, hogy tudjuk mi lenne a helyes cselekedet, ennek ellenére mégsem úgy cselekszünk. Ezt a kétségkívül kellemetlen állapotot a legtöbbször igyekszünk ugyan elkerülni, azonban kár lenne tagadni, hogy életünk számos területén akaratgyengének bizonyulunk – így könnyen lehet, hogy az állatok felszabadításának nem pusztán morális és racionális gátjai vannak.

21 Singer ugyanis a következőt írja a xxxi. oldalon: „Ha nem tartanánk és ölnénk le élelmezési célból állatokat, annyi élelem szabadulna fel emberi fogyasztásra, hogy – a szükségleteknek megfelelő elosztás mellett – megszűnhetne a Földön az éhezés és az alultápláltság.”

Bibliográfia

- András Csaba. 2017. „Ideológia a vadonban: Naturalizáció és antropomorfizáció a vadállatokat ábrázoló természetfilmekben.” *Híd* 1: 113–129.
- Dennett, Daniel. 1996. *Micsoda elmék*. Ford. Orosz István. Budapest: Kulturtrade Kiadó
- Harrison, Ruth. 1964. *Animal Machines*. London: Vincent Stuart.
- Oreskes, Naomi – Erik M. Conway. 2010. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press.