

A lukácsi életmű periodizálásának kérdései és a Lukács-kutatás helyzete

A lukácsi gondolkodás a heideggeri és a kanti életmű korszakolásához hasonlóan kétosztatúnak nevezhető: premarxista és marxista korszakra osztható (Kantnál prekritikai–kritikai, Heideggernél fundamentálonológiai–léttörténeti korszakról szokás beszélni). A korszakolás, periodizálás pedáns-vaskalaposnak tűnő akadémikus kérdései mögött közelebbi szemügyre vételkor értelmezésbeli, hermeneutikai kérdések, csalafintaságok és nézeteltérések húzódnak meg, s ezek némelyikét próbálok a jelen keretek között a lukácsi életmű periodizálásával összefüggésben tematizálni.

I.

Az, hogy a lukácsi életművet magától értetődő természetességgel vált szokássá premarxista, illetve marxista korszakra osztani – e felosztás, e periodizálás a dolog felől nézve bizonyos szempontból aligha kérdőjelezhető meg. Tény, hogy 1918–1919 telén Lukács kommunista lett: belépett a kommunista pártba, s élete végéig híj maradt mind hozzá – a párthoz –, mind eszmerendszeréhez, a marxista filozófiához. Lukács *életútjának*, élettörténetének döntő fordulópontja ez, de vajon döntő fordulópont-e Lukács *filozófiájának* a történetében is? Vajon a politikai meggyőződés, a politikai állásfoglalás radikális megváltozása feljogosít-e arra, hogy egyszersmind filozófiai vízválasztóról is beszéljünk? Ha erre a kérdésre igennel felelünk, akkor nehéz belátni, hogyan lehet elkerülni politika és filozófia bizonyos szempontból fölöttébb kétséges és ezért elkerülendő azonosításának álláspontját.

Mielőtt továbbmennénk, feltétlenül érdemes emlékeztetnünk arra, hogy öntertelmzésével – pontosabban önkritikájával – összhangban, Lukács marxista korszakán belül is szokássá lett két korszakot megkülönböztetni. Az elsőben a marxizmus az éppen megtért gondolkodóra jellemző messianisztikus praxisfilozófiaként, Lukács kifejezésével élve „messianisztikus utópizmusként” (Lukács 1971. 720) jelenik meg, melyben a marxizmus, illetve a marxista dialektika for-

radalmi jellege (a világnak a megváltoztatása, nem megismerése-értelmezése) áll a középpontban olyan, a későbbiekben idealistaként azonosított és ilyenként elvetett és visszavont tételek kíséretében, mint az engelsi „természetdialektika” tagadása, a természetnek társadalmi kategóriaként való felfogása, a visszautkrözés-elmélet kritikája, illetve visszautasítása s a tárgyasulásnak az elidegenedéssel, eldologiasodással való – hegeli jellegű idealistának ítélt – azonosítása. Mindezek a tételek, illetve az azokat kifejtő elméletek jelen vannak, és magas színvonalon kerülnek kifejtésre Lukács (első) marxista korszakának fő művében, az 1923-ban megjelent *Történelem és osztálytudat*ban. A második marxista korszakot az előbbi tételek visszavonása, a felettük gyakorolt önkritika és a szovjet orosz *dialmat*nak (a marxizmus dialektikus és történelmi materializmusként való felfogásának, rendszerbe foglalásának, rendszerezésének) mint kozmológiai elméletnek ezzel párhuzamos (és ezzel párhuzamosan deklarált) elfogadása jellemzi. A cezúra valahol a harmincas–negyvenes években, *A fiatal Hegel* című könyv környékén lokalizálható, ám fel kell figyelni arra, hogy hagyományos értelemben vett *dialmatos* művet Lukács voltaképpen sohasem írt. Az, hogy *Az esztétikum sajátossága* vagy a késői *Ontológia* hogyan sorolható be, nevezhető-e marxistának, s ha igen, pontosan milyen értelemben, nyitott kérdés, ám egyik sem valamiféle kozmológiai elmélet (még akkor sem, ha az *Ontológiának* nagyon is vannak ilyen tendenciái). A *dialmat* fő téziseihez, világképéhez Lukács jobbra *deklarációkkal*, nem *művekkel* kapcsolódik – deklarációkkal, melyek elsődlegesen politikai, nem filozófiai tartalmat, filozófiai motivációt hivatottak kifejezni. Lukács újra és újra igazolni próbálja, hogy pontosan abban az értelemben – abban a leegyszerűsített értelmezésben – marxista, ahogy a hatalmon levő marxista párt azt elvárja, ahogy a hatalmon levő marxista párt a marxizmust érti. Lukács-hívek számára bizonyos csalódást vagy kiábrándulást jelentett az, amikor a posztumusz kiadott *Demokratisierung heute und morgen* (Lukács 1985) című kéziratból kiderült: a hatalmon levő párt demokratizálását Lukács igenelte és sürgette ugyan, ám megvalósítását továbbra is – élete végéig – az egypártrendszer keretei között képzelte el. A többpártrendszer, mint valamely pluralizmus veszélyes megnyilvánulása, fel sem merült Lukács gondolkodói horizontján.

Lukács filozófiai életművét politikai nézetei, politikai-politikusi állásfoglalásai és tevékenysége szerint korszakolni, korszakokra osztani tehát kérdéses, enyhébben fogalmazva, korántsem magától értetődő. A nehézséget az jelenti, hogy Lukács kutatható nem csupán mint filozófus, de éppannyira mint politikus, mint a történelem alakulását befolyásoló történelmi személyiségek egyike is, amint azt a Lukács-szobor hányattatott sorsa is mutatja. (Ennek elmozdítása alighanem inkább a történelmi, mintsem a filozófus Lukácsnak szól.) A filozófus Lukács mármost nem feltétlenül esik egybe a politikus Lukáccsal, s ennek megfelelően az életművet elvileg másként és másként, más és más nézőpontok szerint lehetséges periodizálni.

Még egy szempontot érdemes figyelembe vennünk. A „premarxista” megjelölés – abban az értelemben, mint „nem marxista”, „még nem marxista”, „marxizmus előtti” – teleologikus s egyúttal negatív meghatározás: a szóban forgó korszak műveit nem aszerint ítéli meg, hogy e művek önmagukban milyenek, hanem teleologikusan egy jövőbeli állapothoz mint mércéhez méri őket, nem arra vonatkozóan, hogy mik, hanem arra, hogy mik nem – tudniillik nem marxisták, éppen hogy premarxisták. Tematizálatlan és magától értetődő marad az a hallgatóságos előfeltevés, mely szerint a későbbi jövő egyúttal magasabb rendű is, s ilyenformán méltó és egyszersmind jogosult arra, hogy a korábbi megítélje. E szemléletmód szerint az előrehaladás egyben haladás is, s a későbbi jövő egyúttal automatikusan magasabb fokon áll, mint a korábbi – miként a világtörténelemben, úgy egy gondolkodói életműben is. (Tipikus ebből a szempontból a bimbó–virág hegeli hasonlata, s különösen az a megjegyzés, mely szerint a „filozófiai rendszerek különbözőségét [...] az igazság *előrehaladó* fejlődéseként” [kiemelés F. M. I.] kell felfogni; lásd Hegel 1973. 10). A marxista – nem marxista megkülönböztetés érvényes és alkalmazható eszerint végső fokon magára Marxra is (elegendő itt csak Althusserre gondolni); a fiatal, számos tekintetben „még” hegeliánus, idealista Marx az „érett” Marx tanainak a fényében ítélandó meg. A jelző nagyon is árulkodó: az „érett” Marxszal, Lukácssal nyilván a kevésbé érett vagy egyenesen „éretlen” Marx, Lukács áll szemben; ez az értelmezés azután már könyvcímekben is feltűnt (lásd például Oldrini 1983). A „pre” előtagot használó jelzők burkoltan vagy nyíltan mind teleologikus jellegűek. Vonatkozik ez Kantra is, amennyiben a „prekritikai” korszak írásainak értelmezésében a „kritikai” korszak szempontjait, világvéleményét érvényesítik s a „prekritikai” korszakot többnyire egyoldalúan abból a szempontból elemzik vagy ítélik meg, hogy mit anticipál a kritikai korszakból, s minden anticipálás mellett mennyiben marad mégis el tőle.

A későbbi jövő a korábbinál egyszersmind magasabb fokon is áll – a korábbi pedig fordítva, a későbbi jövőnél alacsonyabb fokon –; ez a polgári haladás- vagy fejlődésgondolatot (*Fortschrittsgedanke*) kifejező tétel nem csupán hegeli beállítottságot vagy szemléletmódot tükröz, hanem magára Hegel filozófiájára is alkalmazást nyer, s alkalmasint a hegeli mű Hegel-tanítványok által a mester halála után sajtó alá rendezett szövegkiadásában is érvényesül. A mai Hegel-kutatás mértékadó nézete szerint a Hegel-tanítványok saját teleologikus Hegel-képük (Hegel-interpretációjuk) alapján szerkesztették meg és adták ki a hagyatékban fennmaradt szövegeket. A tanítványok Hegel fejlődését teljesen elhanyagolták; a filozófus által megőrzött korai vázlatokat és kéziratokat félretolták (ezek egy része azután el is vészett), a berlini korszakot reprezentáló *Enciklopédiát* és *Jogfilozófiát* viszont erőteljesen kibővítve adták ki. A kéziratok, amelyekből a Hegel-tanítványok a Hegel által sajtó alá nem rendezett előadások kötetét összeállították, ma már nagy részben nem lelhetők fel, a szerkesztői sugallat pedig az: Hegel filozófiája a végső rendszerben található, az oda vezető út lényegtelen.

Hegelt mint a rendszer filozófusát, a rendszert pedig mint zárt és megdönthetetlen erődítményt kell védelmezni, érvényre juttatni és az utókor számára átörökíteni. Ilyenformán aligha túlzás azt állítani: amit hegeli *rendszerként* ismertünk, nem magának Hegelnek, hanem a *tanítványoknak* a műve; „a hegelianizmus, a Hegel-iskola dokumentuma”.¹ (Bővebben lásd Fehér 2009a; 2009b.)

A haladás- és fejlődésgondolatra épülő filozófia ellentéte a visszaesés- vagy bukás-, illetve hanyatlástörténet, a *Verfallsgeschichte*, a legjobb példa erre pedig minden bizonnyal Heidegger lehet: a hegeli kezdet mint a legszegényebb meghatározás áll szemben a heideggeri kezdettel mint a leggazdagabb meghatározással, a jelenkor mint vég pedig ennek megfelelően Hegelnél kifejlés, ki-alakulás, (be)teljesülés, kiteljesedés, Heideggernél ezzel szemben elszegényesedés, elszürkülés, kiüresedés („elsivatagosodás”), visszaesés, hanyatlás, bukás. Az ok pedig ez: a kezdet nem képes olyan közvetlenül, ahogyan kezdődik, ezt a kezdést megfelelőképpen megőrizni, visszaesik önmaga mögé (lásd GA 40. 199 sk.). „Minden származás-keletkezés”, írja Heidegger 1927-ben, a *Lét és idő* megjelenésének évében, „ontológiai szempontból nem növekedés és kifejlés [nem „létgvarapodás”, tehetjük hozzá, *Zuwachs am Sein*, ahogy ez Gadamer-nél megjelenik – F. M. I], hanem degeneráció [...]. *Az eredet szükségképpen gazdagabb [...] mindannál, ami belőle eredhet*” (GA 24. 438. Kiemelés F. M. I.). Anélkül, hogy ebbe a kérdésbe e helyen mélyebben bele tudnánk bocsátkozni, megállapítható: akár a hegeli-idealista fejlődésgondolatot, akár a heideggeri visszaesés- vagy bukástörténetet fogadjuk el – mindkét esetben *a priori* szemléletmódot teszünk magunkévá, s juttatunk érvényre (lásd például Hegel 1979. 19: „A filozófia is apriorikusan fog [...] munkájához”). A törekvés, hogy bármelyiket a kettő közül megpróbáljuk empirikusan „bizonyítani”, „igazolni”, aligha volna sikerrel kecsegtető vállalkozás.

A haladás- és fejlődésgondolatra épülő filozófia bevonhatja a haladásba önmagát is: ha a világegyetemben minden előre mozog, akkor nem ellentmondás, sőt a maximális gondolati következetesség jele, ha a filozófiák sorát, egymásra következésüket, az egyes filozófiákon belül pedig azok különböző, egymást követő korszakait s a korszakokon belül született műveket is a haladás és előrelépés jegyében fogjuk fel, rendezzük össze és illesztjük őket egymáshoz. Nehezebb az önreflexió helyzete a visszaesés- vagy bukástörténetre épülő filozófiák esetében: vajon az általuk tematizált visszaesés vagy bukás magukra is vonatkozik? Ha igen, akkor mintegy önmagukat vonják vissza vagy számolják fel, ha viszont nem, akkor feltehető a kérdés: milyen jögon tesznek kivételt önmagukkal?

Bárhogy legyen is, a konkrét filozófiatörténet-írásban nem példa nélküli a visszaesés- vagy bukástörténetre orientálódó értelmezés. A Crocét is magába foglaló klasszikus történetírás számára, írja Gennaro Sasso, a nagy probléma

¹ „Dokument des Hegelianismus, der Hegelschule” (Nicolin 1957. 118).

„a dekadencia problémája” volt: olyan probléma, „amely Crocénál egészen odáig jut, hogy úgyszólván önmagát teszi kérdésessé [...], egészen addig, amíg egyre szélsőségesebbé válva, magát a filozófiai rendszert sodorja válságba”. A crocei történetírás tetralógiája, s különösen a *Storia d'Europa nel secolo decimonono (Európa története 19. században)* című könyv, „bármi mást gondoltak is, épp nem egyéb, mint egy olyan dekadenciának a története, amely a szabadság kisugárzó erejének [...] rövid lélegzetű győzelme után gyorsan kezdett megmutatkozni [...]” (Sasso, 1985. 102). Vajon, kérdezhetjük, az általa nagy erővel tematizált dekadencia Croce filozófiájára magára is vonatkoztatható? Vajon a dekadenciát megállapítók maguk is dekadensek? (Egykori marxisták hangos igennel válaszoltak volna, mások, például Husserl, vélhetően nem.) A kérdés nem pusztán költői. Amikor a nyolcvanas évek elején a Croce Intézet ösztöndíjasa voltam, a Croce életművére vonatkozó mértékadó interpretációk egyike határozottan a fiatal Crocét részesítette előnyben az idős Crocéval szemben, azzal az indoklással, mely szerint a fiatal Croce a kortársi európai filozófiával eleven kapcsolatban volt, saját filozófiai gondolatait a vele való kritikai párbeszédben alakította ki, késői gondolkodása ezzel szemben – talán a Mussolini rezsim alatti személyes elszigeteltségének is köszönhetően – visszaesést jelent egy idejétmúlt, az európai filozófia által már meghaladott szubsztantív hegelianizmusba (ennek az értelmezésnek is természetesen megvannak a maga *a priori*jai).

A visszaesés-toposz felbukkan Heidegger Schelling-értelmezésében,² Marxot pedig (a fiatal) Croce tartotta Hegel-epigonnak. A lukácsi életmű kibontakozását a Frankfurti Iskola vonzáskörében hajlottak a *Történelem és osztálytudathoz* és a premarxista művekhez képest visszaesésként értékelni, tőlük nem függetlenül állapította meg Lukács-monográfiájában az olasz marxizmus egyik vezető irányzatának, a dellavolpiánus iskolának a képviselője:

a marxizmus Lukács kezén azzá válik, ami Marxnál mindennél kevésbé volt: nem egy meghatározott gazdasági-társadalmi formáció, ti. a polgári formáció tudományos elemzésévé, hanem [...] a lét tudományává [...], azaz metafizikává (Bedeschi 1970. 80).

² Schelling kudarca azt eredményezi, „hogy Schelling *visszaesik [zurückfällt]* az európai filozófia megmerevedett hagyományába, s nem képes alkotó módon megújítani azt” (GA 42. 279; kiemelés F. M. I.). Hasonlóképpen GA 66. 263: „a [schellingi] negatív-pozitív filozófia *visszaesés [Rückfall]* a racionális metafizikába és egyszersmind a keresztény dogmatikába” (kiemelés F. M. I.). Lásd ugyancsak Schelling késői filozófiájával kapcsolatban GA 88. 142: „Mindennek ellenére, eltekintve a teológia keresztény jellegétől is, mennyiben van itt szó mégis *visszaesésről [Rückfall]*, nem pedig eredeti kérdéstről?” (Kiemelés F. M. I.) Ha Heidegger szerint Schelling *visszaesik* az európai filozófia megmerevedett hagyományába, akkor itt is feltehető a kérdés, vajon nem vonatkoztatható ugyanez magára a bírálóra, Heideggerre is. Vajon olyan magától értetődő-e, hogy a késői Heidegger, a léttörténet Heideggere magasabban áll a korai Heideggernél, a fundamentálonológiai gondolkodás Heideggerénél? A kérdést az igen kiterjedt nemzetközi Heidegger-kutatás tudomásom szerint eddig nem tette fel; egy első kísérlet tudtommal tőlem származik (lásd Fehér 2019; megjelenés alatt).

Ez az ítélet természetesen egy meghatározott – a nyugati marxizmuson belül széleskörűen osztott – marxizmusértelmezésen nyugszik. Észertint a marxizmus forradalmi elmélet, nem hagyományos értelemben vett filozófia; a lét tudományaként, metafizikaként való felfogása ezen háttér előtt tehát visszaesés – visszaesés tudniillik a hagyományos filozófiába. A marxizmus azonban nem (hagyományos) filozófia, hanem sokkal inkább kritikai elmélet. Amint Adorno nevezetes sorai megfogalmazzák, a filozófia öröktől fogva mindörökké tartó létezése korántsem magától értetődő: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhalt sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward” („A filozófia, mely egykor meghaladottnak tűnt, életben tartja magát, mivel megvalósításának pillanatát elszalasztották”; Adorno 1975. 15).

Hasonló marxizmusértelmezés irányában mozognak a második korszak Sartre-jának gondolatai. 1946-ban megjelent *Materializmus és forradalom* című tanulmánya amellet érvelt, hogy a materializmus mint hagyományos filozófiai elmélet nemhogy nem segíti a marxizmus forradalmi céljainak megvalósítását, de inkább ellene dolgozik és akadályozza. Materializmus és forradalom – egymással ellentétes irányba mutatnak. Miként majd a Gadamer 1960-ban megjelenő fő művének címében szereplő „és” szócska nem annyira összetartozást (mint mondjuk Heidegger *Lét és idője* esetében), sokkal inkább ellentétességet sugall, hasonló a helyzet másfél évtizeddel korábban Sartre-nál materializmus és forradalom viszonyával. A materializmus, a materialista determinizmus elnyomókból és elnyomottakból egyaránt dolgokat csinál. Dolgok viszont nem csinálnak forradalmat. Ez persze „azt jelenti, hogy az emberek szabadok – hiszen az anyag anyag általi elnyomása nem lehetséges [...]” (Sartre 1992. 120; Lukács Sartre-ral való viszonyáról lásd Fehér 1984). Egy utalás erejéig említsük még meg, hogy nyugati és „keleti” marxizmus egymástól kölcsönösen elvitatta a „marxizmus” megjelölés használatának jogosultságát; a nyugati marxizmus a keletitől a színvonalat s a párttól való függetlenséget kérte számon, a keleti a nyugatitól a létező szocializmus ilyenként, azaz szocializmusként való elismerését.

A visszaesés-teóriát Lukácsal kapcsolatban a legjellegzetesebben és legerőteljesebben minden bizonnyal a Frankfurter Iskola vezető gondolkodója, Theodor Wiesengrund Adorno képviselte. Közben Lukács premarxista műveiről számos helyen tett elismerő megjegyzéseket, nem titkolva a rá gyakorolt hatást sem, a késői „dialmatos” Lukácsról nincs egy jó szava sem. Az egyik legerősebb és legkarakterisztikusabb megfogalmazása így szól: „A legdurvábban alighanem *Az ész trónfosztása* című könyvben mutatkozik meg Lukács saját eszének trónfosztása-szétrombolása.”³ Adorno írásának a címe (*Erpreßte Versöhnung – Kikényszerített megbékélés*) mintegy tömör összegzése lehet a nyugati marxizmus késői Lukácsról alkotott képének, ilyenformán pedig a lukácsi életmű nyugati mar-

³ „Am krassensten wohl manifestierte sich in dem Buch 'Die Zerstörung der Vernunft' die von Lukács' eigener” (Adorno 251 sk.).

xizmus általi periodizálásának. Míg a fiatal Lukács Marx nyomán, Marxt követve nem békélt meg a valósággal – tudniillik a kapitalizmus valóságával –, addig a késői Lukács – Marxnak hátat fordítva, s hegelianus-idealista pozíciókra visszaesve – nagyon is megbékélt a valósággal – tudniillik a létező szocializmus valóságával –; e megbékélést ráadásul a létező szocializmus „kényszerítette ki”. Hogy a „kikényszerített” filozófia a – mondjuk így – „spontán”, „szabad” filozófiához képest *visszaesést* jelent – amit még tovább fokoz a saját ész szétrombolására vonatkozó kijelentés –, amellet, azt hiszem, aligha kell különösebb argumentumot felhozni.

Miként Heideggernél, úgy Lukácsnál is mérlegelhető és mérlegelendő tehát a visszaesés-toposz interpretációs érvényessége, illetve termékenysége. Ami pedig ezzel összefüggésben a visszapillantó önértelmezéseket (önkritikákat) illeti, Lukács és Heidegger önértelmezéseit figyelembe kell venni, de nem szabad gondolattalanul magunkévá tenni őket. A második korszak Heideggerének az első korszak Heideggerével szembeni fölényét sugallják ugyanis egyértelműen a *Lét és idő* későbbi önkritikái, és az első generációs heideggerianusok kiemelkedő képviselői, elsősorban Otto Pöggeler és Friedrich-Wilhelm von Herrmann – Heidegger önértelmezését követve – ugyancsak a második korszak gondolkodását tették meg az első korszak megítélésének a mércéjévé. A marxista Lukács a premarxista Lukácsot (s annak filozófiai hőseit) részesítette megsemmisítő bírálatban, a *Történelem és osztálytudat*ot pedig a tárgyasulás elidegenüléssel való azonosítása, a természetdialektika tagadása, a képmáselmélet (visszatükrözés-elmélet) elutasítása, valamint a természetnek társadalmi kategóriaként való felfogása miatt marasztalta el (lásd Lukács 1971. 215, 390, 392 skk., 496, 704, 706, 715, 730). (Ezt az azonosítást veti azután – tévesen – Sartre szemére, lásd ehhez Fehér 1984.)

Ebben az összefüggésben érdemes végül még egy szempontot figyelembe vennünk. Visszaesésről alighanem csak olyan gondolkodók esetében értelmes beszélni, akiknek volt honnan visszaesni, akik előzőleg ilyenformán bizonyos magasságokba emelkedtek. Aki mindig csak a földön marad, annak aligha adatik meg a vissza-esés; nincs ugyanis olyan felemelkedés, amelyből „vissza” lehetne esni. A visszaesés bizonyos értelemben a nagy gondolkodók előjoga.

II.

A korszakokra bontás, korszakolás egyik hagyományosan bevett formája az, amelyet földrajzi alapon történő periodizálásnak lehet nevezni. Szokás így például Hegel berni, frankfurti, jénai, berlini stb. „korszakáról” beszélni – érdekes módon azonban tudomásom szerint nemigen esik szó heidelbergi korszakról, noha Hegel itt is eltöltött két évet (1816–1818). A földrajzi korszakolás előnye empirikus tagoltsága, szemlélhetősége, hátránya, hogy nem tárgyi jellegű: attól,

hogy egy gondolkodó lakhelyet (tartózkodási helyet) változtat – s az újkorban ez többnyire azt jelentette, hogy az egyik egyetemről (az egyik egyetemi városból) egy másik egyetemre (egy másik egyetemi városba) költözik – még nem biztos, hogy filozófiai nézetei is markánsan megváltoznak. Nem szokás így Heidegger marburgi „korszakáról” beszélni (1923–1928), noha időnként felbukkan – egyfajta kompromisszum gyanánt, mintegy elmosódó korszakolási választóvonal-ként – a „marburgi évek” megjelölés. Ezen évek ugyanakkor a Husserltől való földrajzi távolság növekedésével előmozdítóan hatottak Heidegger Husserl-kritikájára. Abban, hogy az első marburgi előadás az egész heideggeri életművön belül alighanem a Husserl-lel szembeni leginkább kritikus előadás, ebben az értelemben „földrajzi” okok is közrejátszhattak. A Heidegger által a harmincas években végbevitt gondolati „fordulat” (*Kehre*) viszont semmiképpen sem köthető földrajzi helyváltatáshoz.

Lukács esetében sem igazán termékeny a földrajzi helyváltatás mint korszakolási kritérium, időnként felmerül mindenesetre „az emigráció évei” megjelölés, amibe Bécs, Berlin, Moszkva differenciálatlanul beleértendő. Érvényesíthető – és érvényesítendő – ezzel szemben a történeti eseményekhez (például a sztálinizmus kibontakozásához, a második világháborúhoz, a létező szocializmus kialakulásához) való viszonyulás szempontja, amennyiben az filozófiai gondolatrendszerét igazolható és jelentékeny módon befolyásolta.

Az utóbbi megjegyzésekkel azonban már át is tértem a Lukács-kutatás helyzetéről s a helyzetértékelésből fakadó lehetséges feladatkielölésekről teendő néhány – szükségképpen rövidre fogott – megjegyzés témakörére.

A Lukács-kutatás helyzetét kezdettől (Lukács halálától) fogva erős ideológiai befolyásoltság jellemezte. Akár Lukács mellett, akár Lukács ellen foglaltak állást, az esetek többségében az elfogultság mindkét oldalon erősen működött. A Lukács melletti vagy Lukács elleni verdikt többnyire már a vizsgálódást megelőzően, a vizsgálódás kiindulópontjában készen állott. Ilyen körülmények között a tudományos munka előre adott világnézeti tézisek pusztá illusztrációjává vált.

Ebben a helyzetben feladat lehet a Lukács-kutatás kiszabadítása a – mindkét oldali – ideológiai befolyásoltság, elfogultság fogságából. Az elsőként lényeges volna egy ideológiai elfogultságoktól mentes, szolid, filozófiai-filozófiatörténeti kritériumoknak eleget tevő Lukács-biográfia megalkotása. Hermann István egykori kísérlete (lásd Hermann 1985; vö. ugyancsak Hermann 1974) széles körű erudíción alapul, apologetikus vonásoktól mindazonáltal nem mentes (tudniillik a létező szocializmus és Lukács mellett való elkötelezettsége iránt). A feladat Lukács életművének (s nem mellékesen ugyancsak Marxénak) a „beírása”, azaz visszahelyezése a filozófiatörténetbe; helyet kell csinálni vagy helyet kell találni nekik, azaz megszüntetendő „kivételes” helyzetük, legyen az *kivételesen pozitív vagy kivételesen negatív*. Előbbi evidensen a létező szocializmus korszaka, utóbbi a posztszocializmusé. Előbbiben Lukács (avagy Marx) összeve-

tése más („polgári”) filozófussal szóba sem jöhetett, mert egyenrangúságot feltételezett volna, ami kizárt dolog volt. A filozófiatörténet eleve a polgári filozófia történeteként jelent meg, olyan történetként, amely marxista sémák szerint értelmezendő. A marxista perspektíva által uralt filozófiatörténet előjelváltás révén előálló ellentéte azután a marxtalánított vagy marxistátlanított filozófiatörténet volt, ez pedig a posztszocializmus korára jellemző, az egyik végletből a másik végletbe való átcsapás példájaként. Ugyanez a „beíratás” vonatkozik a magyar filozófia–európai filozófia viszony területére is.

III.

Lukács Marxhoz és Hegelhez fűződő viszonya bonyolult kérdés, amely mellett egy Lukácsról szóló dolgozat mindazonáltal mégsem mehet szó nélkül el, s amelyre ilyenformán célszerű néhány rövid utalás erejéig kitérni.

Lukács szemére vetették, hogy a marxizmus perspektívájából döntőnek tartott materializmus–idealizmus ellentétpár helyébe a racionalizmus–irracionalizmus ellentétpárt állította, s ezen szemrehányás mellett csakugyan lehet érveket felhozni, különösen ott, ahol Schelling úgynevezett irracionálisnak lukácsi bírálata *nolens-volens* a materializmus – a lét tudat feletti elsőbbségének tézise – bírálatába látszik átcsapni. A marxizmus szempontjából gyökeresen eltérő Schelling-értelmezéssel van dolgunk ezzel szemben például Jürgen Habermasnál, aki a doktori disszertációját *Das Absolute und die Geschichte* címmel Schellingről írta, s aki Schellinget a marxizmus egyik forrásaként tartotta számon. Lukács viszont, mint élete során többször is határozottan megfogalmazta, így vélekedett: „Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott” (lásd például Lukács 1971. 712, 731; vö. ugyanott 234), aminek az esetek többségében az volt a jelentése: „nem Feuerbachhoz”, „nem Feuerbach közvetítésével Hegelhez”, „nem (Feuerbach közvetítésével) az ifjú-hegeliánusokhoz”, s azután mindenkinél kevésbé Schellinghez. Feuerbach Hegel-kritikáját Lukács kifejezetten visszautasítja, s Feuerbachhal szemben Hegel filozófiájának *dialektikus* oldalát – elsősorban a tagadás tagadásának hegeli téziséét – veszi védelmébe (lásd például Lukács 1971. 731, vö. Marx 1962. 101). Aligha véletlen, s tárgyi alapja van annak, amit a hetvenes években gyakran lehetett hallani nálunk: „A Marx-kérdés Lukács számára valójában Hegel-kérdés”. Ami a marxizmus kezdeteit illeti, az elmúlt évtizedek kutatása kimutatta: Feuerbach „Hegel idealizmusával szembeni ellenvetései egy sor schellingi argumentumra épülnek” (Frank 1975. 181).⁴ Ezek azután – részben Feuerbach közvetítésével, részben anélkül – a fiatal Marx és Engels Hegel-kritikájában jelennek meg.

⁴ Manfred Frank azonban nem csupán Feuerbach Hegel-kritikájában, hanem Feuerbach saját filozófiai törekvései tekintetében is kimutatja a schellingi filozófia hatását – noha persze magától Feuerbachtól mi sem állt távolabb, mint hogy ezt elismerje.

Szabadon cselekvő személyiség [olvasható Schelling 1841–1842-es berlini előadásának kéziratában], ez persze nem lehetett az a szellem, mely csupán a végén, *post festum* érkezik, miután már minden elvégeztetett, és nincs más tennivalója, mint hogy a folyamatnak minden előtte és tőle függetlenül már meglevő mozzanatát magába gyűjtse” (Schelling 1856–1861. 13. kötet. 91)

– oly passzus, melyre Kierkegaard fennmaradt előadásjegyzetében a következő rész rímel: Hegelnél

az eszme csupán végcél, nem elv, ily módon csak szubsztanciális szellem, nem teremtő, csak lényegét tekintve végtelen szellem: egy ilyen szellem csak *post festum* érkezik, akkor, amikor már mindennek vége van” (Koktanek 1962. 115).⁵

Marx és Engels *Szent Családjának – a Történelem és osztálytudat* Lukácsa által „döntő jelentőségűnek” tartott – Hegel-kritikájában pedig ez olvasható:

A filozófus [...] csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára jut önmagának. [...] a valóságos mozgást az abszolút szellem *tudattalanul* viszi végbe. A filozófus tehát *post festum* érkezik. (*Marx–Engels Művei*. 2. kötet. 84. sk.; Lukács 1971. 233. A fenti idézetet követő mondatokban még többször is előfordul a *post festum* kifejezés. A fentiekhez bővebben lásd Fehér 1986; Fehér 2001.)

Lukács számára a tét eszerint végső soron nem Marx, hanem Hegel filozófiája volna. Lukács Hegelhez fűződő bonyolult viszonyát illetően idézek végül egy figyelemre méltó – számos hermeneutikai tanulságot tartalmazó – értelmezést:

[Lukács szerint] Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódik [...] A közelítés legtermészetesebb módjának mindaddig Marx „hegelizálása” tűnt. Lukács most fordított utat jár be: „marxizálja” Hegelt. Eleddig *hegeliánus reziduumokat* találtak Marxban, Lukács viszont *marxista csírákat* talál Hegelben [...] Egyszóval Marx volna az *igazi Hegel*. Hegel már nem az utolsó metafizikus vagy teológus, ahogy Feuerbach hitte, hanem az, aki megnyitotta az utat a „jövő filozófiája” előtt [...] Hegel – Marx Keresztelő Szent Jánosa. (Bobbio 1950; Fehér 1982; kiemelés F. M. I.)

A lukácsi marxizmus eszerint nem annyira Marx, mint inkább Hegel igazságát kívánja érvényre juttatni. A nyugati marxizmuson belül használt kifejezés, a „hegeliánus marxizmus” ezért teljes mértékben érvényes Lukácsra. Marx Lukácsot nem annyira önmagában – Hegeltől való különbségében –, mint inkább (épp ellenkezőleg) az *igazi Hegelként érdeklő*. Marx ’hegelizálása’ egyértelműen tük-

⁵ 1841. december. 8-i előadás.

rözdök abban a kijelentésben, mely szerint „Marx dialektikus módszere [...] konkrét végigvitele mindannak, amire maga Hegel is törekedett, amit azonban konkrétan nem volt képes elérni” (Lukács 1971. 234 sk.). Lukács számára Marx tehát csakugyan az *igazi Hegel*. Másmilyen Marxról Lukács nem tud.

IV.

A bevezetőben említettem, hogy – noha nem azok – a korszakolás, periodizálás kérdései pedáns-vaskalapos kérdéseknek tűnnek, s akkor helyénvaló lesz, ha befejezésképpen ezt a látszatot megpróbálom röviden felülvizsgálni és kérdéssé tenni.

A korszakolás – kiindulópontként innen kézenfekvő elindulnunk – egyfajta tagolás. Miként *egy könyv fejezetekre tagolódik*, úgy hasonlóképpen mondható: *egy életmű korszakokra tagolódik*. Használatos a szó mindenekelőtt különféle felosztások, elrendezések, szétválasztások, elkülönítések jelölésére.

Fő műve bevezetésének vége felé, a bevezető megfontolások összegzése-képp Heidegger például ezt írja: „A létkérdés kidolgozása így két feladatra ágazik szét, s ennek megfelel az értekezés két részre való *tagolása*” („Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die *Gliederung* der Abhandlung in zwei Teile [...]” [SZ 8. §. 39. Kiemelés F. M. I.] Kicsit később pedig: „A második rész is hármas *tagoltságú*” („Der zweite Teil *gliedert sich* ebenso dreifach”; ugyanott, kiemelés F. M. I.). De nemcsak a nagyobb lélegzetű részek, hanem a kisebb egységek felosztására is alkalmas a kifejezés, Heidegger él is ezzel a lehetőséggel, amikor ezt írja: „Az átlagos ittlét »Ki«-jére vonatkozó fejezet eszerint a következőképpen *tagolódik* [...]” („Das Kapitel über das »Wer« des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende *Gliederung* [...]”; SZ 24. §. 114. Kiemelés F. M. I.). „Az erre vonatkozó vizsgálódások a következőképpen *tagolódnak* [...]” („Die hierauf [scil. auf den Tod] bezogenen Untersuchungen *gliedern sich* in folgender Weise [...]”; SZ 46. §. 237. Kiemelés F. M. I. Lásd még ugyanott 54. §. 270; 67. §. 335; 72. §. 377; 78. §. 406.)

Heidegger azonban nem csupán a felsorolás banális értelmében használja a „gliedern”, „Gliederung” stb. szavakat. Közlebbi szemügyre vételkor kiderül: a „Gliederung” és származékai jelen vannak és alapvető szerepet játszanak a *Lét és idő* hermeneutikailag középponti, 31–34. §-aiban, majd inntől kezdve a fő mű hátralevő részeiben. A „tagolás” az értelmezéshez és a kijelentéshez (s általában a nyelvhez mint beszédhez) kapcsolódva jelenik meg ezeken a lapokon, s kap meghatározott funkciót. A 33. §, melynek címe egyúttal a paragrafus fő tézisét – a heideggeri hermeneutika középponti magját – nevezi meg („Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung” – „A kijelentés mint az értelmezés származékos módja”) a következő mondatokkal indul: „Minden értelmezés a megértésben gyökerezik. Amit az értelmezésben *tagolunk*, s ami a megértésben

egyáltalán *tagolhatóként* előrajzolódik, nem más, mint az értelem.” („Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung *Gegliederte* als solches und im Verstehen überhaupt als *Gliederbares* Vorgezeichnete ist der Sinn”; kiemelés F. M. I.) Az értelem beszédbeli (nyelvi) tagolása ezen utóbbinak kiemelkedő szerepet biztosít, amennyiben a heideggeri fő mű a lét kérdését (*Seinsfrage*) a lét értelmére vonatkozó kérdésként (*Frage nach dem Sinn von Sein*) kívánja felvetni és kidolgozni (lásd például már a *Bevezetés* címében: *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*). Az értelem az értelmezésben tagolódik, azaz artikulálódik. „A Gliederung terminus először az értelmezés-elemzésben bukkan fel, és pedig [...] mint a tagolás, illeszkedés értelmében vett artikuláció” (von Herrmann 1985. 105).

Nem szükséges a 33. és 34. § bonyolult összefüggéseiben jobban elmélyednünk ahhoz, hogy megállapítsuk: láthatóan a tagolás, tagolódás fogalmaknak tetemes hermeneutikai szerepük, illetve hozadékuk van, s némileg kiélezve fogalmazhatunk úgy, hogy tagolás nélkül nincs értelmezés, amennyiben az utóbbi éppen nem más, mint a megértés tagoló-tagolt kiépülése. A tagolás értelmezést rejt magában, s fordítva: az értelmezés mindig valamilyen tagolásban, tagolódásban jut beszédszerűen (nyelvileg) kifejezésre. A tagolódás ilyenformán nem egyszerű felosztás, felsorolás, hanem a tagok egymáshoz kapcsolódó összerendeződésének, egymáshoz való illeszkedésének meghatározott módja. A kérdés az, hogy a tagolásban résztvevő tagok időről időre hogyan illeszkednek egymáshoz, hogyan tagozódnak/tagolódnak be a tagolt értelemegységbe.

Mármost feltéve, hogy az idáig mondottak megállják a helyüket, nem látható be, hogy ami egyes művek (értelmének) értelmezésére érvényes, mért ne lenne/lehetne érvényes életművek – jobban mondva: élet-művek – értelmezésére is. Fentebb így fogalmaztam: miként egy könyv fejezetekre tagolódik, úgy hasonlóképpen egy életmű korszakokra tagolódik. Ahogy egy könyv általában nem egyetlen fejezetre „tagolódik” (kérdéses, hogy ez a megfogalmazás egyáltalán értelmes-e, mivel a „tagolódik”, úgy tűnik, eleve többes számot kíván, minélfogva az egy tagból álló tagolódás szigorúan szólva nem tagolódás), úgy egy életmű is az esetek többségében nem egyetlen korszakra „tagolódik”.

Egy szerzői életmű értelmezésében ilyenformán a korszakokra osztás (korszakokra bontás, korszakokra tagolás) korántsem másodrendű, pedáns-akadémikus kérdés – a legszorosabban összefügg az illető életmű értelmezésével, megítélésével, röviden: értelmező megítélésével. Legalábbis annyiban mindenképpen, amennyiben minden megítélés azon alapul, hogy a megítélt dolgot már előzetesen valahogyan értjük, értelmezzük, s ezt az értelmezést tagoltan „szóhoz juttatjuk”.

IRODALOM

Bibliográfiai megjegyzés: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd pont után az oldalszám megjelölése. Egyéb rövidítés: SZ = Heidegger 1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer.

Adorno, Theodor Wiesengrund 1970. Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: „Wider den mißverstandenen Realismus“. In *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*. Szerk. Rolf Tiedemann; Gretel Adorno – Susan Buck-Morss – Klaus Schultz részvételével. Frankfurt/M, Suhrkamp. Bd. 11: *Noten zur Literatur II*.

Adorno, Theodor Wiesengrund 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M, Suhrkamp.

Bedeschi, Giuseppe 1970. *Introduzione a Lukács*. Bari, Laterza.

Bobbio, Norberto. 1950. Rassegna di studi hegeliani. *Belfagor*. 5/2. 201–222.

Fehér M. István 1982. Az olasz marxista filozófia közelmúltjából. Lukács és Marx a Laterza filozófiatörténeti sorozatának tükrében. *Filozófiai Figyelő*. 4/1–2. 107–126.

Fehér M. István 1984. Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/3–4. 379–413.

Fehér M. István 1986. Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia. *Medvetánc*. 6–7/4–1. 183–219.

Fehér M. István 2001. A szabadság idealizmusa és az abszolútum filozófiai rendszere. A romantikus végtelenségmetafizika mint az idealista rendszerfilozófia kudarc Schelling Hegel-kritikájának tükrében és a legújabb kori filozófia kezdetei. In Hajdu Péter – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.) *Romantika: Világkép, művészet, irodalom*. Budapest, Osiris. 117–129.

Fehér M. István 2009a. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái. (I.) A hegeli mű szelleme és kiadásának története. *Világosság*. 50/nyár. 3–32. Kötetben In Kelemen Pál – Kulcsár-Szabó Zoltán – Simon Attila – Tverdota György (szerk.) *Filológia – interpretáció – médiatörténet*. Budapest, Ráció Kiadó. 56–151.

Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (II.) Kant, Schelling, Arisztotelész, Husserl, Heidegger. Adalékok műveik kiadásának történetéhez. *Világosság*. 50/ős. 63–93.

Fehér M. István 2019. Hermeneutische Notizen zu Heideggers *Schwarzen Heften* und zum Neudenken seines Denkwegs. In *Heidegger-Jahrbuch 12: Jenseits von Polemik und Apologie: Die „Schwarzen Hefte“ in der Diskussion*. (Megjelenés alatt.)

Frank, Manfred 1975. *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt/M, Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1973. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hermann István 1974. *Lukács György gondolatvilága. Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről*. Budapest, Magvető.

Hermann István 1985. *Lukács György élete*. Budapest, Corvina.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt/M, Klostermann. (1. kiadás: 1974, 2. kiadás: 1985, 3. kiadás: 2004).

Koktanek, Anton Mirko 1962. *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. München, Oldenbourg.

Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.

Lukács, György 1985. *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- Marx, Karl 1962. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.
- Nicolin, Friedhelm 1957. Probleme und Stand der Hegel-Edition. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 11/1. 116–129.
- Oldrini, Guido (szerk.) 1983. *Il marxismo della maturità di Lukács*. Napoli, Prismi Editrice.
- Sartre, Jean-Paul 1992. Materializmus és forradalom. In uő: *A szabadságról*. Ford. Détszty Mihály és Albert Sándor; bev. Fehér M. István. Budapest, Kossuth. 45–128.
- Sasso, Gennaro 1985. Croce és a történelem [Croce e la storia]. Ford. Fehér M. István. *Filozófiai Figyelő*. 7/1–2. 91–103.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1856–1861. *Sämmtliche Werke*. Sajtó alá rendezte Karl Friedrich August. Stuttgart–Augsburg, Cotta. 1–14. kötet.