

A black and white silhouette illustration of two figures, likely Adam and Eve, standing in a circular frame. The frame is surrounded by thorny vines and leaves. The figure on the left is seated, and the figure on the right is standing with one hand on their hip. The background is a light gray.

Gárgó Gábor

**A
FELVILÁGOSODOTT
ÉS
HATÁRHELYZETEI:**

GOETHE-INSPIRÁCIÓK LUKÁCS
GYÖRGYNÉL ÉS WALTER BENJAMINNÁL

Goethe iránti érdeklődése egyaránt jellemzi Lukács György korai és marxista korszakát: ez az előszeretete mintegy összekapcsolja pályájának két, alapvetően különböző szakaszát. Lukács Goethe-képének forrásbázisa azonban nem gyarapodott az idővel, csupán az előjelek változtak meg radikálisan. Ezen érdeklődésében is osztozott Walter Benjammal, akihez más jegyek miatt is – esszéisztikus látásmódjuk, irodalmi érdeklődésük, eredeti és nem ortodox marxizmusuk miatt – gyakran hasonlítják őt. Ezen túlmenően az a filozófia- és irodalomtörténeti kontextus is közös volt számukra, amelyből Goethével foglalkozó tanulmányai kinőttek. A jelen tanulmány ezt a közös intellektuális kontextust vonja be Lukács és Benjamin gondolatvilágának összehasonlító vizsgálatába. A tanulmány a filozófiatörténeti együttállás vázlatos bemutatása után áttekinti a Lukács–Benjamin-kapcsolatot, és különösen polémiájukat a Goethe-értelmezést illetően. A vizsgálódásokról az alábbi következtetések adódnak:

Egyfelől kiviláglik, hogy Lukács György legelmélyültebb és legkidolgozottabb, esztétikai irányultságú Goethe-olvasatának a *Goethe és korában* és *Az esztétikum sajátosságáiban* egy filozófiailag nem autonóm, kérdésfeltevéseiben nem elsődleges, hanem szinte minden vonatkozásában a korabeli Goethe-viták hozadékát egyesítő, más filozófiai kérdéseknek alárendelt, instrumentalizált megközelítés szolgál eszmetörténeti keretül.

Másfelől láthatóvá válik, hogy a Benjamin és Lukács közti párhuzamok és különbségek sorát kiterjeszthetjük a Goethe-interpretációra is. A azonos kérdésfeltevések alapján szögesen ellentétes válaszokhoz érkeztek el.

SIMMEL, DILTHEY, CASSIRER ÉS A „KANT VAGY GOETHE”-VITA

Goethe jelenléte szempontjából a századforduló német filozófiájában Georg Simmel Goethe-értelmezése azért alapvető fontosságú, mert nála jelenik meg a gondolat, hogy Goethe és Kant vitáján keresztül a modernitás és az újkori filozófia alapfogalata, a dualizmus kerül éles megvilágításba.¹ Lukácsnál és Benjammal e nézőpont válik más- és másképpen, de uralkodóvá. Simmel 1906-ban írott *Kant és Goethe: a modern világnézet történetéhez* című tanulmánya az újkori emberkép dualizmusának jegyében veszi kezdetét:

A tudat először a reneszánsz után fogta fel – mint saját meghatározó jegyét –, hogy az ember alapvetően dualisztikus lény, hogy meghasonlás és ellentét képezik az alapformát, amelybe világának tartalmait befogadja, és amely egész tragikumát, ám egyben egész fejlődését és elevenségét is meghatározza (Simmel 1995: 121).

1 Simmel Lukácsra gyakorolt hatásához vö. Setton 2003: 193-203, további irodalommal.

Simmel a 'tragikum', 'fejlődés' és 'elevenség' szavakkal már a részletes elemzés előtt Goethével összhangban jelölte ki e dualizmus fő jegyeit, jóllehet az érvelés kimondottan annak igazolására irányul, hogy mindketten e dualizmus képviselői voltak: "...két világnézet formálódott ki, amelyek egység gondolata e dualizmust részrehajlás nélkül ragadja meg: a kanti és a goethei" (i.m.: 123). A két megoldási kísérletet összevetéséből kiviláglik, hogy Kant

...[a] nagy kettősségek: természet és szellem, test és lélek egységesítését azon az áron éri el, hogy csupán azok tudományos ismeret-jegyeinek összeegyeztetésére szorítkozik; a tudományos tapasztalat, törvényeinek általánosságával egyetemben, alkotja a keretet, amely a lét minden tartalmát *egyetlen* formában: az értelemmel való megragadhatóságban fogja egybe.

Másként áll a dolog Goethe esetében:

Egészen más norma alapján vegyíti Goethe az elemeket, hogy hasonlóképpen megnyugtató egységet nyerjen belőlük. Mindenesetre nemcsak a rendszeresség hiányzik nála, hanem a filozófia, mint tudomány egész szándéka is: a szándék, hogy a világegész értékéről és összefüggéséről való érzésünket az elvont fogalmak körébe emelje. ...Nála mindig is csak világerzése *közvetlen* kifejezéséről van szó (i.m.: 125-126).

Simmel a Goethe és Kant közti – Kant nyelvén megfogalmazott – fő filozófiai ellentétet abban látja, hogy Goethe „...a szubjektív és az objektív elv, természet és szellem egységét *magán a jelenségen belül* keresi” (i.m.: 127): „Nem a jelenségeken kívül, hanem *bennük* esik egybe természet és szellem, az Én és az objektum élelve” (i.m.:128). Éppen ezt az egybeesést jeleníti meg a *Vonzások és választások* tragikus konfliktusa.

A századfordulón a kettejükhöz való viszonyulás fordulatát a német szellemi életben, Simmel szerint, a „Vissza Kanthoz!” jelszónak a „Vissza Goethehez!” jelszóval való felváltása jelezte (i.m.: 127). A „Kant vagy Goethe” szembeállításától akart Simmel eljutni a „Kant és Goethe” összekapcsolásig; a harmóniáig, amely a modernitás kori ember kultúrájának fejlődésére hathatna üdvösen.

Simmel felfogásában e vita keretei közt mindenekelőtt a gondolkodás, az emberi teremtés alapjairól van szó. Ahogy Goethe Eckermann-nak jelezte, a gondolat nem a kategóriaszematizmus által determinált, hanem „...a jó ötletek mindig mint Isten szabad gyermekei állnak élénk, megszóltanak bennünket: mi pedig ott vagyunk” (idézi: i.m.: 128, vö. 136). Másfelől Simmel *Kant* című előadás-sorozatában azon a nézeten volt, hogy Kantnál a morálfilozófia, „mint valamiféle laboratóriumi kísérlet”, a mechanisztikus világtépből

következő matematikai kalkulus eredménye, ami ekképpen az értékvezérelt cselekvést kiszakítja az élet összefüggéséből (Simmel 1997: 139f). A morálfilozófiai megoldás Kantnál és Goethénél az ismeretelméleti eltéréseknek megfelelően alakul:

Kantnál egy objektív erkölcsi parancs révén, amely minden esetleges különérdeken felül áll, ám a szubjektum érdekében gyökerezik; Goethénél az erkölcsi-gyakorlati életemelemek közvetlen, belső egysége révén, az ember és a dolgok ellentéteket magába záró természete révén (Simmel 1995: 147–148).

Ez az ellentét Lukács formulázásában a következőképpen hangzik:

A szenvedélyek feletti uralkodáson [Goethe] nem azok szűkkeblű, aszkétikus elnyomását érti, mint Kant, hanem olyan állapota lebeg előtte, ... amelyben az emberek egymás közti kölcsönhatása, a szenvedélyek próbára tétele az emberi tevékenységben az embereket önmaguk igazi tudatára vezetné el, azaz képességeik teljes kibontakoztatására, a kiélt szenvedélyek harmonikus egyensúlyára, és pedig úgy, hogy az ember belső harmóniája legyen embertársaival való egybehangzásának rugója (Lukács 1946: 170–171).

Paradox módon e Goethének tulajdonított álláspont megfelel a kanti *Antropológia* törekvéseinek. Lukács nem nyilatkozik a *Pragmatikus érdekű antropológiáról*, amelynek ázsíója nagyon alacsonyan állt a neokantianizmus virágkorának évtizedeiben. Ugyanakkor, ha az álláspont Kanté is, akkor továbbvezethet a kérdés a goethei és kanti álláspont különbségeinek vizsgálatához. Ez pedig nem egyéb, mint a *Mittelzustand* és a *Mischung* különbsége.

Az *Antropológiában* ugyanis Kant a jelenségvilágban megosztott embert tematizálja, míg a *Wahlverwandtschaften* Goethéje a természeti célok és az autonómia konfliktusának nem elméleti igényű, de körültekintően mindenoldalú szétválasztását célozza. A *Vonzások és választások* kulcseleme Goethe antropológiájának, míg a kanti *Antropológia* az emberi együttélés vonzásait és választásait vizsgálja, ész és természet oly „keverék”-ében, mint sehol másutt az életműben.

Goethe című nagy esszéjében Simmel joggal utalt arra, hogy a kanti *Antropológia* kéziratában olvasható meghatározás, a „Mischung” (Kant 1998: 277) korántsem egyezik meg azzal a megoldással, amellyel Goethe közvetített ész és természet között – jelesül a „Mittelzustand” elgondolásával:

„Az ember” – mondja Goethe – „köztes állapotban leledzik, és csak az engedtetett meg a számára, hogy a közteset ismerje és ragadja meg.” ...Már ennek és a hasonló meghatározásoknak a negatív, tiltó formája is jelzi, hogy nem két szélső érték keveréké-

ról van szó, hanem egy harmadikról: helyzetünkről „az emberi mivolt határai” között” (Simmel 2003: 139-140).

Simmel tanulmánya alapján világossá válik, hogy az esszéforma mint olyan szintén szoros kapcsolatban áll e problematikával. Miután a német filozófia a századelőre kidolgozta a formalizált, tudományos filozófiai diskurzust, amely nemcsak a költészetet, hanem az esszét is tudománytalannak tartotta (Fehér 1995-1997a: 287), szembekerült Goethében és művében egy másfajta, nem filozofikusan szisztematikus, ám mégis egységes világkép igazságával. Ugyanakkor mégis az esszéforma bizonyult alkalmasnak Lukácsnál és Benjaminsnál arra, hogy a fogalmi egzaktuság követelményére való állandó reflexió nélkül, de filozófiai igénnyel tárgyalhassák Goethét. Az esszé, mint műfaj azt jelenti, hogy nem a filozófia ügyéről, de nem is a költészet ügyéről van szó: a moralitás kérdései, a dualizmus antropológiája kerültek előtérbe mindkettejüknél.

A „Vissza Goethehez!”-vita tétje eredetileg nem Kant, nem Hegel, nem Goethe volt, hanem a német filozófiai hagyomány sajátos századfordulós dilemmái. Ahogy Lukács *Az ész trónfosztásában* utal rá, Wilhelm Dilthey Goethe-tanulmánya hasonlóképpen Goethe életfilozófiai értelmezésének talaján áll, amely Simmelen és Gundolfon keresztül Klagesig jellemző maradt. Dilthey valóban meghirdette *Az élmény és a költészet* című könyvében e megbékéltető munka szükségességét, s ahogy *Fortgang über Kant* című írásában olvasható, maga is e feszültség feloldásán munkálkodott:

Azt mondhatjuk, hogy feloldásra szorul az eddigi ellentét életfilozófia és pszichológiai tudomány között. Az utóbbinak igazságra és teljes realitásra, az előbbinek viszont pontosságra kell szert tennie. Iszonyatosan nagy feladat. Csak lépésről lépésre oldható meg. De a filozófia csak akkor nyer újra hatalmat és életet, ha mindez végbemegy.²

Lukács *A regény elmélete* új kiadásához írott 1962-es előszavában utalt Dilthey, Simmel hatására, amelyet filozófiájára gyakoroltak. Életrajzi interjújában azt is megvallotta: „A drámakönyv tulajdonképpeni filozófiája a Simmel-féle filozófia” (Lukács 1989: 111). Valójában Lukács a *Heidelbergi esztétikában* került a legközelebb Simmel felfogásához, ahol a következőket írta:

Goethe látszólagos közeledése Kanthoz sokkal inkább a „kopernikuszi” nézőpont teljes megfordítása: a szellem mindkét esetben csak önmagát értheti meg, de a kritikai filozófia számára ez azt jelenti, hogy azt érti meg, amit maga alkotott (amit az általában vett

2 Dilthey 1916: 168. Dilthey Goethe-képéből itt csak az összebékítésre vonatkozó elemet emeljük ki. E kép spektrumáról és időbeli változásairól I. Peschken 1972.

tudat transzcendentálisan hozott létre), míg Goethe számára a szubjektum kozmikussá válását, világszellemmé emelkedését, a világszellemnek szóló testvéri-rokoni köszöntést jelenti (Lukács 1975a: 428).

A Kantra való utalás világosan kategóriatan és gondolkodás viszonyának simmeli tézisét veszi fel újra, míg Goethe esetében a megfogalmazás homályosabb. Lukács a *Heidelbergi esztétikában* Ernst Cassirer *Az ismeret problémája az újkori filozófiában és tudományban* (Cassirer 1906) című művére is hivatkozott. Lukács a maga elgondolását láthatóan a Cassireréhez akarta kötni a Kant által átvett newtoni világmép goethei elutasításának témáján keresztül:

Világnézetek áthidalhatatlan ellentétességeiről van itt szó. Amikor Kepler fellépett rendszerével, Robert Fludd angol misztikus igen hasonló érveléssel tiltakozott a világ matematizáló megragadása ellen, mint később Goethe Newton ellen (i.m.: 429).

Lukács az adalékot és az itt mellőzött latin idézetet Cassirertől vette át: az *Erkenntnisproblem...* egy kora újkori filozófiára vonatkozó megállapítását analógiásan terjesztette ki tehát Kantra és Goetheére. Annál kevésbé Cassirer szellemében, mert az 1920-ban megjelent *Goethe és a matematikai fizika* című tanulmány Kant-polémiát nem tartalmazott, ellenben a goethei különvélemény rekonstrukciója volt benne kifejtve, jelesül a matematikának a fizikától való elválasztása. Cassirernek semmi esetre sem lehetett célja a matematikai természetfelfogás rossz hírbé keverése, hiszen Fludd elgondolását „naiv”-nak nevezte (Cassirer 1922-1923: I. 350). Lukács továbbá a *Heidelbergi esztétikában* egyetértően idézte Friedrich Gundolfot, akivel szemben Benjamin a maga *Wahlverwandtschaften*-tanulmányában éles kritikát fogalmazott meg. Lukács e művében Vischer *Ästhetik*-jére is egyetértően hivatkozott.

Cassirer általában vett álláspontját mégis tanulságos összevetni a fiatal Lukácséval. Ernst Cassirer 1944-es *Goethe és a kanti filozófia* című tanulmányában – amelynek alap gondolatait már a rövid, 1924-es *Kant és Goethe* tartalmazta – Kant és Goethe útjainak párhuzamait kísérte meg feltárni. Az Eckermann-nal folytatott beszélgetések egy részletéből indult ki:

Kant sohasem vett rólam tudomást – mondja Goethe –, jóllehet én tulajdon természetemből eredően hasonló úton jártam, mint ő. *A növények metamorfózisát* már akkor megírtam, amikor Kantról még nem tudtam semmit, s az mégis teljesen az ő tanításának szellemében fogant (Cassirer 2008: 141).

Ennek a hasonlóságnak próbál Cassirer a nyomára bukkanni, szándékolatlan azon a határon belül maradva, amelyet Kantnak mint „az *a priori* filozófusá”-nak (i.m.: 176) felfogása jelöl ki, illetve elismerve azt, hogy Goethe Kant-felfogása szélsőségesen szuverénnek tekinthető: „Goethe sok olyasmint mondott Kantról, ami sajátosnak, sőt egyedülállónak nevezhető.” (i.m.: 180). Sem a kanti fizikából, sem a logikából nem vezet út Goethehez. Az igazság, Cassirer szerint, inkább abban áll, hogy „Goethe számára [...] Az *ítélőerő kritikája* jelentette a kanti filozófia megértésének kulcsát” (i.m.: 144). Valójában ez amaz álláspont, amelynek alapján a *Heidelbergi esztétika* Lukácsa áll.

Ezen túlmenően az ész határainak főtémává emelése köti össze Cassirer szerint Kantot és Goethét.

Eckermann-nak kifejtett álláspontja szerint Kant kétségkívül azzal használt a legtöbbet, hogy meghúzta az emberi szellem hatókörének határait, s nem bolygatta a megoldhatatlan problémákat. Goetheben ugyanezen felismerés munkált; ám ő ezt művészként érezte át és fogalmazta meg (i.m.: 159).

Lukács e tekintetben ugyancsak Cassirer nyomdokán haladt.

SORSKONFLIKTUS ÉS MAXIMAKOLLÍZIÓ

Lukács *A modern dráma fejlődéstörténetében* még érvényesnek tartotta a XVIII. század, s vele Kant etikai álláspontját. Ami a kanti etikával való lukácsi szembesülést illeti a marxizmus előtti periódusban, sorskonfliktus és maximakollízió kérdését Goethével összefüggésben ugyancsak *A modern dráma fejlődéstörténete* tárgyalta:

Mivel ő [ti. Goethe] szinte sohasem tette fel olyan teoretikusan kérdéseit, mint Schiller, ember és sors viszonya nála sohasem lehetett két absztrakciónak össze nem egyezése. A háttér, ami Schillernél csak szimbóluma volt a sorsnak vagy csak eszköze működésének, nála teljes valóság volt. Vagy pontosabban: Goethe a tragédiát ember és háttér, ember és környezet egészen konkrét, soha vissza nem térő viszonyának formájában érzékelte (Lukács 1978: 177).

Amint azt Schiller kantiánus sorstragédiáinak értékelése mutatja, fiatal korszakában Lukács nemcsak elgondolható, de érvényesnek is tartotta azt a Kant-értelmezést, amely a morálfilozófiából nem életidegen erkölcsi rigorizmust, hanem az egyformán értékeltjes erkölcsi maximák összeütközésének igenis életszerű situációját olvassa ki. A goethei tragédiának az ember és annak háttérként felfogott környezete közti viszonyként való megpillantása arra is következtetni enged, hogy ekkoriban a *Vonzások* és

választások nem szorult annyira Lukács Goethe-képének peremére, mint a marxista fordulat után. Lukács *A modern dráma fejlődéstörténetében* kiemelte, hogy „a *Vonzások és választások*-ban hatalmas erejű szimbólumban kap kifejezést minden emberi cselekedet végzetes szükségszerűsége” (i.m.: 173). Hiszen talán minden más Goethe-műnél jobban illik ez az értelmezés a *Vonzások és választások*ra. E műben van tragédia, amely a kastély és az azt övező, a háta mögött festményszerű perspektívában emelkedő óriási emberi kultúrában, egy parkban bontakozik ki. Ráadásul nem pusztán lejátszódik e tragédia e környezet előterében. Goethe hősei, Eduard, Charlotte, Ottília és a kapitány, miközben akarattal és hajlammal alakítják sorsukat a tragédia felé, ezzel elválaszthatatlan egységben formálják a háttérrel is: tavat duzzasztanak, erdei lakot, kerti pihenőt, sétányokat alakítanak ki, kifestetik a templomot és a többi. A ház, a tó, a kerti pad aztán nemcsak tárgyi keretivé, hanem cselekvő résztvevőjévé is válik tragédiájuknak.

Lukács e gondolatot átmentette az 1950-es évek közepén keletkezett *A különösség, mint esztétikai kategória* című esztétikai propedeutikájába, amelyben nemcsak az összekapcsolódást hangsúlyozza, hanem egyben ezen belül a természet ember feletti primátusát is kimondja. Itt utal *A növények metamorfózisa* című költeményre, amelyet Cassirer kulcspozícióba helyezett a Goethe és Kant közti hasonlóságok vizsgálatának megalapozásakor. A helynek a korai felfogással való rokonságára utal az is, hogy itt található a *Vonzások és választások*nak a *Különösség...-en* belüli egyetlen említése:

Goethe metodológiájának egyik legmélyebb megnyilvánulása, hogy ez a vers [ti. *A növények metamorfózisa*] a botanikai ősjelenség költői ábrázolását elválaszthatatlanul összekapcsolja egy másik, emberi ősjelenség, nevezetesen a szerelmesek emberi közösségében megnyilvánuló ősjelenség megformálásával. A természet ősjelenségeinek és a legfontosabb, tipikus emberi sorsoknak hasonló összekapcsolását találjuk meg Goethe legjelentősebb költeményeinek és prózai műveinek egész sorában (pl. a *Vonzások és választások*-ban). A természet törvényei, amelyek Goethénél ilyen konkrét különös formában jelennek meg, egyben az emberi élet döntő mozgatóerői is (Lukács 1985: 180).

Emberi és természeti törvények összekapcsolásának hangsúlyozása Goethe életművének összefüggésében nem egyéb, mint ama gundolfi gondolat, amelyet Benjamin mitikusnak nevezett. Friedrich Gundolf ugyanis monumentális Goethe-monográfiájában így fogalmazott: „Goethe *Vonzások és választások*-jában a törvény *lelkileg előbb* van elgondolva, és az emberek csak annak kisugárzásai” (Gundolf 1930: 556). Olyan törvényről van szó, „amely áthat természetet, sorsot és társadalmat” (i.m.: 565). Azaz e törvény nem más, mint a mitikus gondolkodás törvénye – Benjamin értelmezése ekképpen kiolvasható volt Gundolfból. Záránya e rész a kései *Különösség...-ben* a század eleji „Viszsa Goethehez!”-vitának; egy olyan műben, amely egyébként Goethe és Kant viszonyát

rendkívül leegyszerűsítő módon jellemzi. Lukács itt így írt: „Számára [ti. Goethe számára] Kant pusztán kiindulás” (Lukács 1985: 171).

Ez a leegyszerűsítés valójában már a *Faust*-tanulmányoknak is osztályrésze volt. E műben Lukács, akárcsak *A regény elméletében*, a *Wilhelm Meister tanulóéveit* mindvégig a goethei morál evilági immanenciája legfőbb tanújaként olvasta. Ha szó esett életművében a valósággal való megbékélés hegeli gesztusáról Goethénél, akkor Lukács mindig a *Wilhelm Meister tanulóéveire* támaszkodott. Így történt ez már a korai *A regény elméletében* is:

A *Wilhelm Meister* esztétikailag is, történetfilozófiai is a megformálás két típusa között áll: témája a problematikus, az átélt eszménytől vezérelt individuum kibékülése a konkrét, társadalmi valósággal (Lukács György 1975b: 576).

Lukácsnak azt a tényt kellett háttérbe szorítania, hogy Goethe műveiből hiányzik az 1848-ban amúgy is érvénytelenné vált hegeli történetfilozófiai távlat: Goethének másféle történeti – Benjamin értelmezésében: üdvtörténeti – távlatba kellett belefoglalnia az ember rendeltetésének problémáját. Ahogy Lukács a *Goethe és korában* fogalmazott: „A »Meister Vilmos vándorévei« Faust fejlődésének utolsó szakaszát szélesebben és konkrétábban dolgozza ki, de »megváltásának« problémáját nem érinti.” (Lukács 1946: 191).

Lukács és Benjamin filozófiai világának egymáshoz közelítése érdekében e kibékülést kellett Fehér Ferencnek az elmaradt megváltással való kibékülésként interpretálnia. S ez már átvezet bennünket Benjamin Lukáccsal való összehasonlításához, hiszen Fehér Ferenc volt az, aki az intellektuális rokonság alapvonalait megállapította.

BENJAMIN ÉS LUKÁCS – GOETHE OLVASÓI

Lukács Benjaminra gyakorolt hatásáról szólva Fehér Ferenc a következőket emelte ki. *A regény elmélete* és *A tragédia metafizikája* hatással voltak *A német szomorújáték eredete* című értekezésre, míg a *Történetfilozófiai töredék* módosított formában továbbítta a *Történelem és osztálytudat* messianizmusát. Ezen túlmenően Fehér szerint Benjamin nem volt olyan integer, autonóm gondolkodó marxistaként, mint ahogy e tekintetben Lukáccsal szembeállítani szokták: *A műalkotás a technikai sokszorosítás korában* a legrosszabb fajta szocreál pártosság mellett állt ki. Általában véve viszont életútjuk és alkotói habitusuk, hitükkel a marxizmusban és az esszéhez való kitüntetett viszonyukkal, számos párhuzamosságot mutat fel. Épp az esszé kapcsán merülhet fel egy alapvető probléma:

Lukács és Benjamin e közös vonását mégis mély probléma hasítja keresztbe: a megváltás, definíciójából eredően, nem lehet esszéisztikus: vagy holisztikusként valósul meg, vagy beteljesületlen ígéret marad. [...] Lukács és Benjamin e különbözőségében talán a Végső Banzáj két különböző forgatókönyvét látjuk. A megváltás vagy az Utolsó Ítélet formájában jön el, amikor egy mértékkel lesz a mérés, és egy Legfőbb Úr ül széket, vagy a megbékélés jegyében mindenki megváltódik, aki részt vett a végtelen emberi szenvedés közösségében (Fehér 1995–1997a: 288–289).

Fehér Ferenc értelmezésében Lukács a dualizmus problémájára a következő választ adta:

Lukács oly módon oldja meg a szellem és a test dualizmusát, hogy a szellem (*ratio*) nem egyszerűen kormányozza a „testet” (az értelemlény homályos területét), hanem a mentális dimenzió szívja magába a „nem mentális” dimenziót. (Jellegzetes példa a test szellemnek való alárendelésére az, hogy Lukács csaknem viktoriánus felfogást vallott a szexualitásról és az erotikáról.) (Fehér 1995–1997b: 226).

Mindez kétségkívül nem tekinthető egyébnek, mint ismeretelméleti viktorianizmusnak: Lukács, úgy tűnik, a megismerés erotikus meghatározottságának lehetőségét tagadta.

A *Vonzások és választások*ról írott tanulmányában, mint kommentárban Benjamin nem igazságtartalmat, hanem dologi tartalmat keresett (Benjamin 1980: 99). Az *erkölcsök metafizikájának* Kantjából indult ki, akit kifejezetten megvédett az életidegenség és a formalizmus vádjával szemben (Marx *Német ideológiájára* megy vissza az életidegenség, Hegelre a formalizmus vádja [Höffe 2004: 179–185]):

Kant házasság-meghatározása *Az erkölcsök metafizikájá*-ban, melyet ma már legfeljebb csak olykor-olykor emlegetnek a rigorózus sablonosság vagy a kuriózumnak beillő szerialitás példaként, a legmagasztosabb terméke ama rációnak, amely – megvesztegethetetlen hűséggel önmagához – a tárgyi tényállásba hasonlíthatatlanul mélyebben hatol be, mint az érző szívű okoskodás (Benjamin 1980: 101).

Ha Lukács azt mutatta meg, milyen erők vezetnek a polgári társadalomban az eszmék szintjén a romantikus szerelemfelfogás kiürüléséhez, a jog szintjén pedig a házasság felbomlásához, akkor Benjamin azt akarta igazolni: milyen erők indulnak ki a házasság felbomlásából. Vischer *Esztétiká*-jával vitázva mondja:

Goethe nem arra törekedett, persze, mint Mittler, hogy a házasságot alapjaiban indokolja; ő inkább azokat az erőket akarta megmutatni, amelyek széthullásából kiindulnak. Ezek azonban természetesen a jog mitikus erői, és bennük a házasság csak egy – nem maga által kiszabott! – ítélet pusztító végrehajtója. Felbomlása ugyanis csak azért romboló hatású, mert nem a legmagasabb rendű erők idézik elő (Benjamin 1980: 105).

Az esztéta Friedrich Theodor Vischer ugyanis Mittler személyében állította szembe a kötelességetikát a szereplők vonzalomerkölcsével:

Magánélet: szív és kötelesség, a jövő törvénye az individualitás számára és a messzemenő elköteleződés igénye: Goethe *Vonzások és választások*-ja, *Clavigo*. Amabban a kétoldalú küzdelem két-két személyben válik belsővé, a kötelesség törvénye csupán intőn áll félre Mittler személyében (Vischer 1975: I. 337).

Vischer ebből arra következtet, hogy a szerelmi szenvedély joga sem abszolút, mert a vonzalom nem tévedhetetlen: „Az elme az összetartozást illetően is csalódhat, s ez már tragikus (Goethe *Vonzások és választások*-ja) vagy komikus sorsok forrása.” (I. m. II. 207).

Benjamin a többek között Benedetto Croce-nál olvasható, átalányban ítéltő óhegelianus értelmezéssel vitázva írja: „A *Vonzások és választások* tárgya nem a házasság. Erkölcsi erői e kötésnek itt sehol sem kereshetők. [...] Ebben a műben nem erkölcsi, nem is társadalmi probléma a házasság” (Benjamin 1980: 106). Croce hegelianizmusa ugyanis szintén a polgári házasság társadalmi kötelekein belül lezajló tragédiáját látta a *Wahlverwandschaften* tragédiájában:

Goethe szellemét 1807 körül újra a szerelmi szenvedély romboló hatalmának látványa ragadta meg, azt immár nem erőszakos sodrában szemlélve, amely minden akadályt félrevet és magával ragad, hanem inkább vitájában egy ellene munkáló, szellemileg magasabb erővel, a házasság erkölcsi intézményével. Ez ama viszály és harc iránti érzékenység, amelyet később a „szerelem joga” problémájának neveztek, és amely oly sok irányregénynek és drámának szolgáltatott alapot, és visszfényre lelt a törvényhozásban is (Croce 1920: 97).

A *Wahlverwandschaften* efféle értelmezése azt hagyja figyelmen kívül, hogy az Eduard és Charlotte közti házasság alapja a szerelem, jóllehet a házasság idejére már megfáradt szerelem volt: két autonóm ember döntése, a társadalom törvényeitől kifejezetten sem nem tiltva, sem nem támogatva.

Croce a tragédia kiváltó okát az erkölcsi törvény áthágásában jelölte meg: „...véttetek az erkölcsi törvényvel szemben, s ennek diadala drágán, áldozat, szerencsétlenség és

az egyes ember halálának árán vétetett meg” (i.m.: 98). Nem pontosította, hogy a szereplők közül ki vét az erkölcsi törvény ellen; mindenesetre úgy vélte, hogy az erkölcsi törvény drága áron ugyan, de helyreállt a mű végén. Elemzésének végén Croce csak jelezte a mű „gazdagságát erkölcsi gondolatokban és lelki megfigyelésekben” (i.m.: 103), anélkül, hogy ezeket részletezte volna.

Amint már szó esett róla, Benjamin a *Wahlverwandtschaften* konfliktusát nem társadalminak, hanem mitikusnak tartotta. Ezért a hegeli megbékélés az immanencia keretein belül csupán látszat maradhat:

Igazi kiengesztelődés valójában csak Istennel van. Ilyenkor az egyén kiengesztelődik vele, s általa az emberekkel. A látszatengesztelődésnek viszont az a jellemzője, hogy az emberek megengesztelődnek egymás között, s ezáltal Istennel (Benjamin 1980: 169).

Benjamin e passzust szinte szóról szóra átvette Franz von Baader *Tételek az erotikus filozófiából* című művéből: tanúja ama befolyásnak, amelyet von Baader Benjaminra gyakorolt (Baader 1966).³ Ennek az intellektuális élménynek a jegyében tett kísérletet Benjamin ifjúkori filozófiai programjában arra, hogy az észet és vallást összhangba hozza (i.m.: 97). Az adalék alapján világossá válik, hogy a Benjamin és Lukács által a megbékélés fogalmára helyezett hangsúly csupán felszínes hasonlóság tanúja. Lukács, valóság és ész kibékítésére törekedvén a megismerés területén, Hegel nyomában haladt. Benjamin ezzel szemben megmaradt a von baaderi episztemológia talaján, amelynek kulcsfogalmi a megbocsátás és a megbánás. A megbékélésnek az erotika területén mindig köze van a bűnbeeséshez (i.m.: 127). Továbbá Benjaminnak, von Baader filozófiája alapján, azt is be kellett látnia, hogy a szexualitás amaz instrumentalizálása, amelynek őszinteségét oly nagyra becsülte Kant esetében, az erotikus filozófia folyománya is egyben.

A GOETHE-HŐSÖK TRANZSCENDENS ÉS IMMANENS MORALITÁSA

Tanulmányában Benjamin azt mutatta meg az életműnek a kritikai visszhang által egységesen félreértett darabján, a *Vonzások és választásokon* keresztül: a goethei világ erkölcsisége nem értelmezhető az emberi együttélés immanenciájának keretei között. Ebben rejlik Lukács és Benjamin Goethe-értelmezésének legnagyobb különbsége. És nem csupán Goethéé: Gottfried Keller-tanulmányaikban is az immanens és a transzcendens jogrend és utópia értelmezésbeli különbsége mutatkozik meg. Amint Fehér Ferenc írja:

3 Von Baader Benjaminra gyakorolt hatásához vö. Löwy (1998).

[Lukács] „igazi” demokráciáról adott legjobb elemzését azonban a Gottfried Kellerről írott esszéjében találjuk [. . .] Keller Svájcra azért válhatott az „igazi” demokrácia modellországgá, mert még nem hatotta át teljes mértékben a kapitalizmus (Fehér 1995–1997a: 214).

Benjamin szerint viszont éppen azért nyílik út a jogrend transzcendens megjavítása felé Kellernél, mert a polgári társadalom „kész” alakzattá fejlődött.

Lukács említette ugyan, de érdemben nem elemezte, legfeljebb csak illusztrálta, hogy a *Faustban* „. . .közvetve vagy közvetlenül az erkölcsi élet összes problémái szóba kerülnek” (Lukács 1946: 175). *Goethe és kora* című művében Lukács csak kétszer említette futólag a *Vonzások és választásokat*. Ezzel szemben kifejezetten megvédte a goethei erkölcs immanens perspektívájáról szóló tézisét:

Goethe, aki kortársa azoknak a tendenciáknak, amelyek „a marxizmus három forrásává” lettek, lényege szerint egészen földi, egészen evilági. A befejezés esztétikus-katolikus formája csak reakciós romantikusokat vagy liberális fafejűeket téveszthet meg (i.m.: 197).⁴

E kritika hatóköre minden bizonnyal el akarta érni Benjaminget is.

Marxista fordulata után Lukács a lehető legtendenciózusabban leértékelte Kantot, ám Goethe iránti érdeklődése változatlan maradt. Kant a polgári világ ellentmondásait az ember patológikus állapotára vezette vissza: ezen a nem dialektikus felfogáson Lukács szerint csak Hegel lépett volna túl. A marxista Lukács korának Kant-értelmezésével teljes egyetértésben úgy vélte, hogy Kantnál a konfliktus mindig ész és természet között állhat csak fenn, és a maximák kollízióját a kanti etika nem engedi meg:

Az egyén, aki ebben a társadalomban cselekszik, amely a szabályok rendszerét általában elvben szükségképpen elfogadja, konkrét esetben szüntelen ellentmondásba kerül ezekkel az elvekkel. Éspedig nem úgy, ahogy azt Kant elképzeleli, hogy csupán az alantas önző emberi ösztönök mondanak ellent a magas etikai elveknek. Sőt azt mondhatni, az ellentmondás nagyon gyakran s az itt egyedül mértékadó esetekben a legjobb és legnemesebb emberi szenvedélyekből fakad. Csak sokkal később sikerül a hegeli dialektikának [. . .] az emberi szenvedély és a társadalmi fejlődés ellentmondásokkal teljes kölcsönhatását valamennyire adekvát képből gondolatilag megragadnia (Lukács 1946: 25).

4 A magyar változattól az „und Mitstreiter” kitétel hiányzik. (Lukács, Georg (1947): *Goethe und seine Zeit*. A. Francke: 190.)

A *Goethe és kora* Kant-kritikájában összekapcsolódik a problematika két ága: a Cassirer által felvetett és kidolgozott goethei kritika a newtoni természetfelfogás ellen Kantnál, és a kanti morálfilozófia elleni hegeli kritika.

A *Goethe és korában* Lukács a hangsúlyt a társadalmi problémákra helyezte át. A *Werther*, értelmezésében, az egyszerű alapkonfliktus ábrázolója: egyén versus polgári társadalom konfliktusa, *physis versus nomos*. A *Wahlverwandtschaften* ezzel szemben megketőzi a dilemmát, amennyiben az individuális választással nem oldódnak meg a sorskonfliktusok. *Werther*-elemzése alapján jól látszik, hogy Lukács minden ideológiai elutasítása ellenére is a Hebbel-, Gundolf-féle hegelianus Goethe-értelmezés talaján maradt: amaz olvasmányok talaján, amelyek első Goethe-olvasatát, a *Heidelbergi esztétika* habilitációs írását mélyen meghatározták:

A *Werther*-tragédia tehát nemcsak a boldogtalan szerelem szenvedélyének tragédiája, hanem a polgári házasság belső ellentmondásának tökéletes ábrázolása is: az individuális szerelemre van alapozva, történetileg vele áll elő az individuális szerelem – gazdasági-szociális léte azonban feloldhatatlan ellentmondásban áll az individuális szerelemmel (i.m.: 30).

„Goethe [...] szélesebb és mélyebb valamit formál meg, mint kortársai: a szerelmi kapcsolat bírálatát adja a polgári társadalomban általában.” (i.m.: 183). Emaz átfogó bírálat bemutatását Lukács ugyanakkor a társadalmi osztályok korlátain átívelő szerelemből eredő konfliktusokra korlátozza. A *Wilhelm Meister tanulóévei* befejezésében is a házasság társadalmi vetületén akadt meg a szeme: „A regény egész sor házassággal végződik, amelyek a rendi társadalom szempontjából kivétel nélkül »egyenlőtlenek«, vagyis nemesek és polgárok között kötött házasságok.” (i.m.: 36). E felfogás értelmében a *Wilhelm Meister tanulóévei* sem volna egyéb, mint egyetlen nagy Kant-vita a morálfilozófia területén:

Ezért hangsúlyozzák a regényben a nevelők szakadatlanul a morál „parancsainak” megvetését. Ne valami rájuk kényszerített morálnak engedelmessé válnak szolgai módon az emberek, hanem szabad és szerves öntevékenységből legyenek társadalmiakká, hozzájáruljanak az összhangba egyéniségük sokoldalú kibontakozását embertársaik boldogságával és érdekeivel. A „Meister Vilmos” morálja egyetlen nagy, persze ki nem mondott polémia Kant erkölcselmélete ellen (i.m.: 39).

Így állna fenn kapcsolat a *Wilhelm Meister tanulóéveinek* valósággra nevelése és a hegeli *Esztétika* között:

A „Meister Vilmos tanulóévei” nevelési regény: tartalma az ember ránevelése a valóság praktikus megértésére. Ezt a szempontot, az ember valóságra nevelését állítja egy emberöltővel később a hegeli „Esz­tétika” a regényelmélet középpontjába (i.m.: 41).

Lukács Goethe-tanulmányai annak a fordulatnak a nyomában haladnak, amelyet Lukács Goethe-értelmezésében *A fiatal Hegel* végrehajtott. E fordulat, amint arra *A regény elmélete* 1962-es előszava rámutatott, egy Kanttól Hegelig vezető fordulat volt alapjában véve.

Innen tekintve a „Vissza Goethehez!” jelszó jegyében kibontakozó vita a német filozófiában egy olyan kézenfekvő és aktuális kontextusnak bizonyult, amelyre rá lehetett vetíteni, Lukácsnak is és Benjaminsnak is, a Kanttal, illetve Hegellel való saját filozófiai konfliktusát. Lukács fordulat utáni elnagyolt, sematikus és igazságtalan Kant-képe egy többedik alárendelt érvelési szinten jelent meg. A marxizmus szempontjából érdekelt Hegel, Hegel szempontjából érdekelt Goethe, és a Hegellel kompatibilis Goethe képének alátámasztása érdekében rajzolt meg egy nem eredeti, hanem a többféle kritikai irány ellenérveiből összegyűrt Kantot.

ÖSSZEGZÉS

Összefoglalásképpen a Lukács György és Walter Benjamin közti párhuzamok és különbségek tekintetében a következőket állapíthatjuk meg. Lukács marxista fordulata előtti és utáni Goethe-képe alapvetően különbözik egymástól. A fordulat előtti képet a *Heidelberg esztétika* dolgozta ki, amely egyben a Goethe és Kant viszonyának problémájával behatóan foglalkozó korszak tükré is, szakirodalmi bázisában. Itt Lukács a neokantianizmus korabeli állására támaszkodva értelmezte Goethét – Gundolf, Vischer és mások művei alapján. Olyan művek alapján, amelyek egy óhegeliánus Hegelt és annak társadalom- és házasságképét veszik alapul.

A lukácsi Goethe-értelmezés megvilágításához hozzájárult Walter Benjamin Goethe-tanulmányának az elemzésbe való bevonása, amely ugyanezen szellemi szövegösszefüggésből eredeztethető. A különbség abban áll, hogy Benjamin Hegelt elutasítva nyúlt vissza Kanthoz, és azok óhegelianizmusát bírálta, akikre Lukács habilitációs írásában támaszkodott, míg marxista korszakában ócsárolva, de érvek nélkül utasította el őket. Az összevetés alapján kiviláglik, miért szerepel minden más nagy Goethe-műhöz képest csekély hangsúllyal Lukács Goethe-képében a *Vonzások és választások*. Végül, tanulmányom Lukács és Benjamin „párhuzamos életrajzai”-nak összehasonlító elemzését egy újabb területtel egészítette ki: a Goethe-értelmezés vitájával, amennyiben Lukács *A fiatal Hegel*-ben és azt követően Benjamin Goethe-interpretációjával minden vonatkozásban

szembehelyezkedett. Mindez kéz a kézben járt a kettejük közti „Kant vagy Hegel” vitával. E vitát azonban nem Kant és Hegel kapcsán, hanem, a kor német filozófiai vitáinak kontextusában, Goethe, illetve Goethének Kanthoz és Hegelhez fűződő szellemi viszonyulása kapcsán folytatták le.

Lukács és Benjamin Goethe-értelmezését összeköti, hogy Cassirerrel vagy Simmellel szemben mindkettejük számára a moralitásban rejtett a probléma veleje. Lukács útja a *Faust*hoz nem volt egyéb, mint a Kanttól Hegelhez való átmenet, a dualizmus feloldása a dialektikában. Lukács *A regény elmélete* új kiadásához írott 1962-es előszavában utalt Dilthey, Simmel hatására, és arra, hogy „...akkoriban a Kanttól Hegelhez vezető átmenet folyamatát” élte meg (Lukács 1975: 480). Ugyanitt Lukács maga mondta ki, hogy *A regény elmélete* hatott Walter Benjaminra (i.m.: 487). Benjamin útját a *Vonzások és választások*hoz ezzel szemben a Hegeltől Kanthoz való visszanyúlás, objektum és szubjektum Hegel által feloldott dualizmusának jogaiba való visszahelyezése jellemezte. Lukács hinni akarta, hogy véget ért a modernitás, és vagy egy új világ jön el, vagy az embernek bele kell törődnie „a világ istentől elhagyatottságá”-ba (i.m.: 547). Benjamin viszont arról volt meggyőződve, hogy a világ nem tudja maga mögött hagyni a végjátékfázisba érkezett modernitást. Szellem és anyag dualizmusa és a történelem – illúzióknak bizonyuló – haladása az ő szemében egyaránt megrekedt egy Messiás nélkül feloldhatatlan, örök pillanatban.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Baader, Franz von (1966): *Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften*. Hg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Insel: 101.
- Benjamin, Walter (1980): Goethe: „Vonzások és választások”. Ford. Tandori Dezső. In: Uő.: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Vál., jegyz.: Radnóti Sándor. Ford.: Bence György et al. Utószó Papp Zsolt. Magyar Helikon: 97–190.
- Cassirer, Ernst (1922-1923): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. I–III. Bde. Bruno Cassirer: I. 350.
- Cassirer, Ernst (2008): Goethe és a kanti filozófia. In: Uő.: *Rousseau, Kant, Goethe*. Ford., jegyz.: Horváth Károly. Atlantisz: 141–181.
- Croce, Benedetto (1920): *Goethe. Übst. von Julius Schlosser*. (Amalthea-Bücherei Bd 14.). Amalthea-Verlag: 97.
- Dilthey, Wilhelm (1916): *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. B. G. Teubner: 239.
- Dilthey, Wilhelm (1998): Der Fortgang über Kant. In: Uő.: *Das Wesen der Philosophie*. Hg. von Manfred Riedel. Philipp Reclam Jun.: 167–168.
- Fehér Ferenc (1995-1997a): Lukács és Benjamin – párhuzamok és ellentétek. In: *A budapesti iskola I–II*. Vál., szerk.: Kardos András. T-Twins / Argumentum–Lukács Archívum: I. 274–290.
- Fehér Ferenc (1995-1997b): Lukács Weimarban. Ford.: Mezei György Iván. In: *A Budapesti Iskola*. Szerk.: Kardos András. T-Twins / Argumentum–Lukács Archívum: 205–244..
- Gundolf, Friedrich (1930): *Goethe*. Georg Bondi: 556.
- Höffe, Otfried (2004): *Immanuel Kant*. Beck: 179–185.
- Kant, Immanuel (1998): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg., Einl. von Wolfgang Becker, Nachwort von Hans Ebeling. (Universal-Bibliothek Nr. 7541). Philipp Reclam Jun.: 277.
- Löwy, Michael (1988): *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*. (Sociologie d'aujourd'hui. Collection dirigée par Georges Balandier). PUF: 124–125.
- Lukács György (1946): *Goethe és kora*. Hungária: 170–171.
- Lukács György (1975): A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. In: Uő.: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. (Lukács György összes művei). Magvető: 11–476.
- Lukács György (1975): A regény elmélete. In: Uő.: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford.: Tandori Dezső. (Lukács György összes művei). Magvető: 477–593.

- Lukács György (1978): *A modern dráma fejlődésének története*. Szerk. Kószeg Ferenc. Magvető: 177.
- Lukács György (1985): *A különőség, mint esztétikai kategória*. Ford.: Erdélyi Ágnes. A jegyzetek könyvészeti anyagát szerk. Beöthy Ottó. (Lukács György összes művei). Magvető: 180.
- Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Magvető: 111.
- Peschken, Bernd (1972): *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen*. (Texte Metzler 23), J. B. Metzlersche Buchhandlung.
- Setton, Román (2003): La influencia de Georg Simmel en la Historia evolutiva del drama moderno de Georg Lukács. In: *Teatro y teoría teatral y otros temas germanísticos*. Szerk.: Regula Rohland de Langbehn - Miguel Vedda. Actas de las XII Jornadas de la Asociación Argentina de Germanistas 25 al 28 de julio de 2001. Facultad de Filosofía y Letras UBA: 193–203
- Simmel, Georg (1995): *Kant und Goethe*. In: *uő: Philosophie der Mode – Die Religion – Kant und Goethe – Schopenhauer und Nietzsche*. Hg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt Bd 10.). Suhrkamp: 119–166.
- Simmel, Georg (1997): Kant. In: *Uő.: Kant – Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Hg. von Guy Oakes und Kurt Röttgers. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt. Bd 9.). Suhrkamp: 7–226.
- Simmel, Georg (2003): Goethe. In: *Uő.: Goethe – Deutschlands innere Wandlung – Das Problem der historischen Zeit – Rembrandt*. Hg. von Uta Kösser, Hans-Martin Kruckis und Otthein Rammstedt. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt. Bd 15). Suhrkamp: 7–270.
- Vischer, Friedrich Theodor (1975): *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*. Hg. von Robert Vischer. I-VI Bde. Georg Olms Verlag: I. 337.