

Forczek Ákos

Lukács, az elveszett szamarak és Caravaggio

Hévizi Ottó *A disszonancia filozófusa – a dilemmatikus Lukács* című könyvéről

Absztrakt: Hévizi Ottó *A disszonancia filozófusa – a dilemmatikus Lukács* című könyvéről írt recenziómban röviden ismertetem a szerző vizsgálódásait vezető fő kérdéseket. A tanulmánykötet középpontjában a fiatal Lukács áll; a filozófus 1919 utáni munkásságáról, amely Hévizi szerint mindinkább „elsekélyesedő” gondolkodásra vall, kevés szó esik. A recenzióban kifejtem, miért tartom az ifjúkori alkotói periódust értelmező narratívát izgalmasnak és meggyőzőnek, a marxista Lukácsról festett képet viszont igaztalannak.

Kulcsszavak: Lukács György, Hévizi Ottó, marxizmus, történetfilozófia

1965-ben Heller Ágnes különös recenziót írt Jan Kott frissen megjelent Shakespeare-monográfiájáról. Ha a műben „egyetlen igaz gondolatmenet sem volna, akkor is a legkedvesebb Shakespeare-könyvem lenne” – olvassuk a cikk elején; éspedig azért – így Heller –, mert a lengyel szerzőnek ugyan kisujjában van a Shakespeare-szakma, mégsem temetkezik el saját filológiai apparátusában. „[N]em választja el a »megértést« az »értéktéleltől«. Szenvedéllyel ítél, és ezzel szenvedélyt ébreszt.” Majd hozzáfűzi: „Bennem a csodálat mellett az elutasítás szenvedélyét” (Heller 1969: 460).

Ez a recenzió járt a fejemben Hévízi Ottó nagyszerű tanulmánykötetét forgatva. A kötet (hadd nyomatékosítsam) nagyszerű: akik Lukács első filozófiai korszakára – Marxhoz vezető útjára – kíváncsiak, azok számára alighanem megkerülhetetlen. Egy olyan filozófiatörténész harminc évnyi töprengésének termése, aki jól ismeri a „marxista fordulat” előtti szövegvilág legfélreesőbb zugait is; aki a fiatal Lukács gondolkodásának minden rezdülésére érzékeny, és akinek alapvonalaiban „kezdettől” változatlan, ám idővel sokat finomodó értelmezői konstrukciója végül valóban „a rekonstrukció méltóságára” emelkedett (hogy Mannheim Károly [1996: 232] szép megfogalmazását idézzem). Ahogy én látom, szinte valamennyi tanulmány egyazon rekonstrukciós kísérlet *ismétlése* – persze sohasem pusztá reprodukció, hanem visszatérés a „problématörténet” mélyére (DF 25), új belépési pontokon új csapásirányokat választva. Ismétlés, amennyiben bármi legyen is az elemzés tárgya, a *tétje* mindig az egész alkotói periódus elbeszélhetősége: tudniillik az, hogy miképpen illeszkedik Lukács egy-egy ifjúkori műve ugyanazon „hallgatag” ősdilemma „beszédes” alakváltozatainak (DF 97) sajátos logika szerint kibontakozó sorába, és miképpen világítja meg ezzel magát az egész sort is.

Mindez nagyon alapos és informatív, a háttérben páratlanul gondos filológiai aprómunkával, amely már-már elkényelmesedéssel fenyeget minket („egyszer s mindenkorra tudjuk”, mely szövegeket hol lapozzunk föl, és hogyan olvassuk őket együtt), és amely ugyanakkor mégsem fékezi a túlnyomórészt előadásokból kinövő írások élőbeszédszerű lendületét. De a laudációt e ponton megszakítom – később még alkalmat találok rá –, hogy szót ejtsek arról is: „a csodálat mellett” mi ébreszti bennem „az elutasítás szenvedélyét”.

Hévízi könyve nem csak az ifjú Lukácsról szól. S ezzel nem csupán arra utalok, hogy az „Időszerűtlen evangélista?” című esszé fókuszában az idős Lukáccsal készült életútinterjú (*Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*) áll, az „Egy kriptoesztétika antinómiái” pedig az ugyancsak kései *magnum opus*ra, *Az esztétikum sajátosságára* összpontosít. Mert minden más tanulmányban is fel-feltűnik „a kárhuzatos átváltozás” (DF 127) utáni Lukács – mint egykori önmagának halvány árnyéka vagy karikatúrája, mint kiüresedett filozófiájának örök monológjába záródó (DF 52, 124, 166), „elszomorító” vagy „komikus” figura (DF 90); egy „gescheiterte Existenz” (DF 100), aki (a szerző szellemes Goethe-parafrázísát idézve) királyságot keresett, ám még apjának elkóborolt számárkancáit sem találta meg (DF 158).

Ennyiből is sejthető: Hévízi könnyen és keményen ítél az „átváltozása” utáni Lukácsról. És persze minden további nélkül ítélhet így, annál is inkább, mert „Rendhagyó előszavában” azonnal előrebocsátja, hogy Lukács „politikai elköteleződése a bolsevik párt és a Szovjetunió [...] iránt, leplezetlen utálat a személyes szabadság, a nyugati-polgári individuum önélégségességével szemben” mindig gátat vetett annak, hogy ő – mármint Hévízi – tárgyilagosan értelmezze a „szám[á]ra elfogadhatatlan erkölcsi-filozófiai alapon nyugvó” műveket (DF 15).

Ez értékes megjegyzés, amellyel a szerző bizonyára elejét kívánja venni a meddő vitának. Hiszen e vallomást annak az olvasónak is respektálnia kell, aki úgy véli magáról: „tárgyilagosan” tudja értelmezni „az úgynevezett »érett« munkákat” (DF 15), és aki nem osztja azt a nézetet, hogy Lukács marxista fordulata végzetes „dimenzióvesztéssel” járt (DF 99), a filozófus „szellemi feltámasztásának” pedig jószerével nincs más esélye, mint ha sikerül kimutatni „a marxista »csonthéj« alatt [...] elevenül megmaradt premarxista »magot«” (DF 62). Tiszteletben kell tartani, hogy Hévízi nyomós elvi okokból elzárkózik az életmű egy részétől – és itt a tisztelet azt is jelenti, hogy a másképp-olvasó nem bonyolódik *Besserwisserei*-ba, és nem rúkkol elő azzal, hogy a szovjetortodox csonthéj alatt eleven marxista magra lelt, vagy az elbitangolt számárkancák nyomára akadt.

A nehézség persze abból fakad – és ez az, ami *Besserwisserei*-ra csábít –, hogy mégsem lehet teljesen közömbös a másképp-olvasónak, ha (új)font tudtára adják, hogy történetesen egy vállalhatatlan, „teoretikusan sekélyes” (DF 16), temetni való pártfilozófiát (DF 165) talál hallatlanul jelentősnek és komplexnek. Kellemetlenül érinti őt, hogy intellektuális izgalmát a *moral insanity* tünetének kell tekintenie, s hogy a szocialista színélátás kegyelmében részesülők és „az utolsó »nagy elbeszélésen« nosztalgizálók” (DF 33) között tanácsos kikönyökölnie magának a helyét.¹ Hiszen a másképp-olvasó talán más társaságra vágyik. Például ennek a recenzióknak az íróját leginkább az olyan „eszmetörténészek” inspirálják, akiket a hegeli szabadságfilozófiából és a politikai gazdaságtan – *nem* történetfilozófiai indíttatású – bírálatából építkező hegelianus marxizmus 20. századi alakzatai *akkor is* foglalkoztatnak („für sich”), *ha* „a polgári társadalom transzcendálhatatlan” (Vajda 2015: 461); sőt akik szerint éppenséggel úgy kell hozzáfogni a gondolkodás Hegellel és Marxszal megnyíló mozgásterének föltérképezéséhez, *mintha* a polgári társadalom transzcendálhatatlan lenne. Természetesen számos marxista „iskola” volt és van, amely mélyen megveti az „akadémiai marxológia” efféle „öncélú” stúdiumait, de ennél a disputánál most nem kell elidőznöm. Talán ezúttal is találó Hegel megállapítása: „csak azt kárhoztathatják, amik” [Hegel 1979: 281]); az is meglehet továbbá, hogy az „akadémiai marxológia” akarva-akaratlanul is azon munkálkodik, aminek az elmulasztásáért becsmérik, és hogy valójában csak így – mondhatnánk: az *etsi non daretur* perspektívájából – végezhető el a marxizmus „elvi mindenhatóságának és gyakorlati tehetetlenségének”

1 S ezzel szoros összefüggésben kellemetlenül érintheti őt a szerző Hegellel és Marxszal való bánásmódja is. Ami Hegelt illeti: Hévízi távolságtartás nélkül hagyományozza tovább a kierkegaard-i Hegel-kritika motívumait, illetve a jórészt Rudolf Haym 1857-es monográfiájából (*Hegel und seine Zeit*) eredő toposzokat, azaz „a porosz államfilozófus mítoszt” (Arndt 2023: 13). A kötetben sokat olvashatunk Hegel „antietikájáról” (DF 136, 162), avagy „etika-vákuumáról” (DF 153), a lelkiismerettel szembeni elutasító álláspontjáról (DF 137), „kárhozatos” „államrezonmoráljáról” (DF 125, 137), a fennálló hegeli istenítéséről (DF 183), a hegeli „mintha-szabadságról” (DF 134) stb. Ezek a teljesen alaptalan toposzok a Hegel-kutatás számára már csupán recepciótörténeti tények, más jelentőségük nincs; de Hévízi persze joggal ismétli őket, *ha* egyszer az ifjú Lukácsnak ilyesféle Hegel-képe volt. Azt azonban nem említi, hogy Lukács ezt a bántóan nyers Hegel-olvasatot idővel a lehető legmesszemenőbb módon felülbírálta, ami – mondjuk így – Kierkegaard „megtagadásának” (DF 190) napos oldala. Nem érthetünk egyet azzal sem, hogy *Az ész trónfosztásában* „a két ellentétes tévút”, azaz Hegel és Kierkegaard filozófiája „összébékül” egymással, tudniillik amennyiben „[e]gyik az idealista félhomályon, másik a misztikus vaksötétben át nem vezet sehova” (DF 90). Kettejük megítélése ugyanis nagyon eltérő, ami nem szorul részletesebb magyarázatra. Ami pedig Marxot illeti: ő a kötetben talán csak egyetlen idézetben jut szóhoz, Hévízi ez alapján kifejtett Marx-értelmezése azonban félrevezető (DF 187, 26. l.), hiszen a vonatkozó szöveg helyen Marx nem a saját nézetét ismerteti, hanem az általa bírált Gustav Hugót (MEM 1: 79).

(©Lukács György) kínos kettősségével való számvetés. Ám ez a polémia most azért sem érdekes, mert ütközési pontjai nem igazán azonosíthatók az általam preferált értelmezési keretben.

Szerintem ugyanis az idős Lukács is afféle „akadémiai marxológus” – persze az „intézményi affiliációját” ne firtassuk. *Pace* Hévizi, nem „a kommunizmus sugárútján” (DF 158) kellene keresnünk azt a gondolkodót, akinek legbensőbb törekvése – egyszersmind „igazi életműve” (Lukács 1966: 4) – nem más, mint a „valódi módszer” rekonstrukciója; aki azt állítja, hogy ez „a marxisták egyedüli feladata”, az egyetlen lehetőség arra, hogy „az elmélet ismét visszanyerje azt a mindig eviláginak-immanensnek megmaradó gyakorlati pátoszt, amely Marxnál még megvolt, és amely később [...] veszendőbe ment” (Lukács 1976: III/127; A fordítást módosítottam: FÁ.). Az legalábbis kétségtelen, hogy Lukács nem sugárutakra álmodja magát. Ha azt hangsúlyozza, hogy „most bizonyos értelemben [megint] a 19. század elején vagyunk, amikor a munkásmozgalom lassan formálódni kezdett” (Pinkus 1967: 48), akkor ezzel sokkal inkább egy történelmi útvesztő képét idézi meg, semmint a *Nyevszkij proszpektét*.

S ez nem csupán az utolsó alkotói periódusra érvényes. Hiszen Lukács nem a *Nagyesztétika* és az *Ontológia* írásának évtizedében kezdte módszertani vizsgálódásait; minden „ügynevezett »érett« munkája” szenvedélyesen „módszeres”. És az „igazi módszer” – a forma – iránti elköteleződése, a forma rekonstruálására irányuló, szertelen ambíciója (amely valóban az „akadémiai marxológia” hőskorát, a *Neue Marx-Lektüre* első nemzedékeinek fáradozásait vetíti előre) legkésőbb a *Történelem és osztálytudattól* kezdve mindig megóvta attól, hogy fogékonnyá váljon a szovjetmarxista kozmológiára. Így megóvta például attól is, hogy klasszikus értelemben vett történetfilozófiát műveljen.² Miért? Mert a *Grundrisse* „Bevezetésében” – a Lukács számára döntő fontosságú módszertani útmutatók lelőhelyén – Marx olyan történelemelméletet vázol, amely *nem* nevezhető klasszikus értelemben vett történetfilozófiának (lásd például Lieber és Otto 1996; Heinrich 1996; Schweier 1996; Heinrich 2006: 148–152).

Azért példálózom ezzel, mert Hévizi szerint – éppen ellenkezőleg – a marxista Lukács történetfilozófus (sőt történetteológus). „Elsekélyesedő szemléletmódjának” (DF 15) fundamentuma az elközelgő – a „már igen” és a „még nem” eszkatológiai feszültségében közöttünk növekvő – szovjet üdvösség, ez a „történetfilozófiailag tételezett (és az etika viszonyítási pontjává tett) abszolútum”, amelynek fényében nincs olyan embertelenség, amelyre ne volna vizsgálat (DF 36). Vajon így van, vagy másképp? Hogyan döntjük el, hol az igazság?

Egy biztos: úgy *nem* dönthető el a kérdés, hogy kontextusukból kiemelt citátumok demonstratív erejére hagyatkozunk. Az *Ontológia* szerzője például lépten-nyomon deklarálja, hogy a céltételezéseink szintéziséből kibontakozó történelmi folyamatnak *nincs* célja, ugyanakkor azonban a történelem racionalitásáról és az emberiség objektív fejlődéséről is értekezik. Ha mármost a közvetlen megértés illúziójában eltekintünk a kulcsfogalmak elemzésétől, vagyis nem tisztázzuk a „racionalitás” és az „objektív fejlődés” jelentését,

2 Itt csupán leszögezem: a „klasszikus értelemben vett történetfilozófiák” gyűjtőfogalma alá – Lukács nyomán – a (német) felvilágosodás és a német idealizmus történelemteológiai koncepcióit, valamint a II. Internacionálé, illetve a hivatalos szovjetmarxizmus vulgáris-ökonomista történelemmetafizikáit sorolom.

akkor könnyen arra juthatunk, hogy a két tanítás ellentmond egymásnak, és idézeteinket vég nélkül szaporíthatjuk „mindkét” álláspont mellett. Ennek az eljárásnak tekintélyes hagyománya van a hazai Lukács-recepcióban³ (amit aligha tarthatunk szerencsés fejleménynek).

Itt nem fejthetem ki érdemben, hogy Lukács elméletében szó sincs a történelem „általában vett” észszerűségéről. „Ha-akkor” összefüggések konkrét racionalitásáról van szó; olyan lokális szükségszerűségről, amely nem hasonlítható a szervetlen és a szerves természetben uralkodó oksági determinációhoz, mivel nem zárja ki az alternatívákat. Ez a szükségszerűség a válaszlehetőségek szerteágazó, de mindig *konkrét* mozgásterében fejeződik ki: egy lehetőségmező nyitott meghatározottságában, amelyben egy életfeladat „itt és most”, ebben az intézményi és normatív környezetben az élet társadalmi újratermelését elősegítő megoldásra vár, és amely voltaképpen komplexitásában mindig csak *utólag* mutatkozhat meg. S hasonlóképpen „az emberiség objektív fejlődése” sem „általában vett” haladás, hanem *bizonyos* fejlődésvonalak (három „elemi” társadalomontológiai tendencia)⁴ *post festum* megállapítható, tagadhatatlan ténye: a társadalmasodás alacsonyabb fokáról magasabb szintre emelkedő mozgás *utólag* kirajzolódó –, és a végtelenül közelítő megismerés munkájában *utólag* racionalizálható – útja.

A történelem e néhány tendenciára korlátozott *post festum* racionalitását megvilágító lukácsi koncepció *nem* teleologikus és *nem* hiperracionális: történetfilozófiákon *túli* történetfilozófia. És ez nem csupán a „marxista reneszánsz” kései gyümölcse. Amint említettem: már az 1923-as mű történelemelmélete is ugyanezekre az *alapelvekre* épül (utóbb fontos szerkezeti elemek módosulnak, de az alapelvek változatlanok),⁵ mivel Lukács tájékozódási pontja már a húszas évek elején is a *Grundrisse* módszertana volt (tudniillik a „Bevezetés” 1907 óta könnyen elérhető).⁶ Ezt természetesen csak a totalitásfogalom elemzésével, „rendszer és történelem” összefüggéseinek feltárásával lehetne kimutatni, de most erre „sem kell vállalkoznom.”⁷ Mert mindezzel csupán jelezni akartam, hogy a Lukácsnak szovjetmarxista történelemmetafizikát tulajdonító (egykor gesztusértékű,

3 Tudniillik így járnak el a Budapesti Iskola tagjai az *Ontológiáról* írott „Feljegyzésekben” (Fehér et al. 1978), olvasatuk pedig Hévízi számára is mértékadó (DF 70). Alább még szó esik róla: hasonló sémát követ az „Egy kriptosztétika antinómiái” című tanulmány is.

4 Ehhez lásd Vajda Mihály írását: Vajda 1968.

5 A *Történelem és osztálytudatban* kidolgozott filozófiai pártfogalom (nem pártfilozófia – ilyesmit Lukács sohasem művelt) például utóbb – Hévízi állításával ellentétben – teljesen elveszíti „rendszer” jelentőségét. Úgy gondolom, hogy az 1923-as remekműtől való elhatárolódás lényegét ezen a ponton kellene megragadnunk, ahelyett hogy az állítólagos „konzervatív” fordulat örök toposzának a segítségével megkerüljük a magyarázatot (ehhez lásd Forczek 2023).

6 Kautsky az 1902-ben megtalált kéziratot először a *Die Neue Zeit* 1902/1903-as évfolyamának 23–25. számaiban publikálta, majd betoldotta a *Zur Kritik* 1907-es kiadásába is.

7 Arra sem vállalkozhatom, hogy kifejtsem: a kapitalizmus bukásával, illetve a proletárforradalom győzelmével kapcsolatos „módszertani bizonyosság” (a *Történelem és osztálytudatban*) ugyanazt jelenti, amit a „tudományosan megokolt perspektíva” (*Az esztétikum sajátosságában*). A hegelianus hagyományban ugyanis a módszer és a tudomány fogalmai – Hévízi értelmezési javaslatával (DF 60–61) ellentétben – nem játszhatók ki egymás ellen. A tudomány – a hegeli-marxi dialektika értelmében – csak akkor méltó e címre, ha tárgyát konkrét totalitásként, azaz a totalitást alkotó mozzanatok egybefoglalásának folyamataként – „magának a dolognak az útjaként” (Hegel 1957: I/30) – képes megragadni, ez az „út” pedig maga a módszer. A „módszertani bizonyosság” nem más, mint „a dolog útjának” áttekintése és ezzel a konkrét totalitásban ható tendenciák kitapintása, amit ebben a nyelvahagyományban tehát joggal nevezhetünk „tudományosan megokolt perspektívának”.

a Budapesti Iskolában jelentős „filozófiai tetteket” ösztönző, progresszív) értelmezési gyakorlatok sohasem voltak megkérdőjelezhetetlenek, újabban pedig – egy olyan történelmi helyzetben, amelyben a marxista fogalmi rendszerek filológiai igényes feldolgozásának kevesebb pszichológiai akadályja van, mint hajdan – a Lukács-irodalomban már nem is dominánsak.

És itt külön is kitérek arra a tanulmányra, amelyben Hévízi *Az esztétikum sajátosságát* bírálja (s amelyet persze a fenti reflexióim is érintettek már). A szöveget („Egy kriptoesztétika antinómiái”) okkal tekinthetjük az *Ontológiáról* szóló híres „Feljegyzések” (Fehér et al. 1978) *pendant*-jának: ahogy a Budapest Iskola két összebékíthetetlen ontológiára bukkan az *opus posthumum*ban, úgy Hévízi is két esztétikát észlel a *Nagyesztétikában*. Ez is, az is „két merőben eltérő szemléletű s arányú platform inkonzisztens és antinomikus, [...] szervesen elegey” (DF 62), végérvényes filozófiai kudarc.

Mármost nehéz cáfolni, hogy Lukács kései művészetfilozófiája „halott”, ahogy Hévízi állítja (DF 52) – szerencsére azonban csak nálunk az. A Brill idén jelentette meg a *Nagyesztétika* első kötetének angol fordítását (Lukács 2023), éppen azzal a meggyőződéssel, hogy Lukács elmélete termékeny módon provokatív lehet „egy olyan korban, amelyben gyakran úgy tűnik, a művészet semmi egyebet nem kíván tőlünk, mint hogy kellően jó-hiszeműek legyünk ahhoz, hogy szinte mindent a lehetséges instanciájának tartsunk, olyasvalaminek, ami méltó diffúz figyelmünkre, szabadidőnkre vagy arra, hogy passzívan foglalatostkodjunk vele” (Bachman 2023: XI). Lukács szerint ugyanis a művészet – genetikusan, vagyis ontológiai eredetének, a munkából, a még differenciálatlan emberi gyakorlatból való ősi kiválásának, a többi értékszférától való elkülönülésének és önállósulásának „jogán” – többet követel ennél (ellenkező esetben Lukácsot hidegen hagyja: nem felel meg a fogalmának): elvétí szabadságát a cselekvési lehetőségeitől megfosztott egyén kompenzatorikus örömforrásaként. Minthogy sohasem szakadt el társadalmi funkcióitól – miközben visszavonhatatlanul elszakadt a közvetlen ideológiai hatékonyságot célzó történelem előtti stádiumától –, a művészet csak úgy őrizheti meg autonómiáját, ha az elidegenedéseink elleni küzdelem „gyakorlóterepe” marad (Bachman 2023: XI); máskülönben a mű eliminálhatatlan társadalmi tartalma közvetetten apologetikus lesz, így a kompozíció a totalitás mozzanatává válik.

Itt számos kérdés fölmerülhet, és legfőbb ideje, hogy alaposan megvitassák őket. Nem utolsó sorban azt is tisztázni kellene: vajon az elmélet tágasabb-e, mint megalkotójának személyes ízlésvilága (szerintem igen);⁸ és hogy e művészetfilozófiának rendszerimmanens sajátossága-e, hogy nincsenek kortársai – „hogy [Lukács] poétikájának szövetségesei a múltból rekrutálódtak” (Mesterházi 2012: 154–55) –, vagy ez inkább a rendszer logikájától független „adottság”,⁹ így nem sok köze van a „rekrutáció” vélt vagy valós nehézségeihez. Minderről remélhetőleg élénk diskusszió alakul ki, amelynek néhány

8 Ámde Lukács ízlésvilága is tágasabb, mint amilyenek hírlík. A „Franz Kafka vagy Thomas Mann” (Lukács 1985: 63–130) című esszé előszóval és jó okkal emlegetik Lukács „szűklátókörűségének” – azaz szűk realizmus-fogalmának – bizonyágaként; arról viszont alig esik szó, hogy a filozófus a Luchterhand-kiadás hatodik kötetének 1964-es előszavában felülbírálta korábbi álláspontját (Lukács 1965b: 9–10; vö. Löwy 2011).

9 Ehhez adalékként az említett előszóból: „Míndig is életem egyik szerencsétlenségének tekintetem, hogy csak a 19. század irodalmával foglalkozhattam behatóan. Életutam, a nap követelményei, teoretikus életművem törekvései úgy alakultak, hogy sohasem írhattam néhány szerzőről, holott alkalmasint többet jelentettek nekem azoknál, akiket részletesen tárgyaltam” (Lukács 1965b: 7).

irányvonalát, a komoly kihívást jelentő problémákat máris előrejelezhetjük az első kötet friss angol kiadásához írt bevezető tanulmány alapján (Bachman 2023). E problémák között azonban nem találjuk a Hévizi által fölfedezett inkonzisztenciákat (amiképpen az *Ontológia* újabb értelmezői sem találják a Budapesti Iskola által feljegyzett ellentmondásokat [Thompson (szerk.) 2020]). Magam is úgy gondolom, hogy „a kripto-esztétika antinómiái” nem léteznek. Megítélésem szerint a „platformok” összebékíthetlenségét szemléltető idézetek megválasztása részben félrevezető,¹⁰ részben pedig ellentétes Hévizi céljával, tudniillik e rövid passzusokkal csupán a földerítetlen összefüggések hiányát lehet érzékeltetni, antinomikus álláspontok zűrzavarát *nem* (az összefüggések pedig valójában földeríthetők).

Itt nem foglalkozhatom szisztematikusan a Lukácsnak felrótt következetlenségekkel. Csak egyetlen antinómiapárhoz fűzök egy (inkább metateoretikusnak mondható) észrevételt: az „egyik legfőbb belső ellentétéhez” – így Hévizi –, amely „a művészet létviszonyára vonatkozik” (DF 55). A tézis Hévizi megfogalmazásában a következő: „Spontán dialektikája, naiv materializmusa és közvetlensége miatt a mindennapi élet a művészet számára *saját világ*”. Az antitézis pedig így szól: „Partikularitása, választásnélkülisége és a vallással való rokonsága miatt a mindennapi élet a művészet számára idegen világ” (DF 55).

Mármost régóta őrzünk egy „képet” arról – meglepően kritikátlanul –, hogy az idős Lukács hogyan bonyolódik ellentmondásokba. Ezt a képet talán Eörsi István rajzolta meg a legkifejezöbben (minél tovább szemléljük, annál furcsább), és pedig így: Lukácsnak „gyakran gyült meg a baja ideológiai beidegzettségével” (Eörsi 1976: 11). Eszerint tehát a filozófus (már) nem igazán képes kontrollálni gondolatai artikulálódását; olykor nem az szalad ki a tolla alól, amit írni akart. Esetleg – hogy megidézzek egy kanti distinkciót is – beleszédül nyilvános, illetve privát észhasználatot követelő szerepeinek váltogatásába: időnként a „dialmat” doktrínába vegyíti a „marxista reneszánsz” szolamát, időnként pedig fordítva. Hogy miért nem korrigál – erre a kérdésre nyilván olyasféle válasz adható, hogy (már) nem mindig tudja megkülönböztetni őket; talán át sem látja már a *Nagyesztétikát*, talán egészen elveszik az *Ontológia* száz ív magányában.

Azt hiszem, Hévizi is ezt a képet őrzi, legalábbis bizonyos metaforái, formulái erre utalnak (egy régi dichotómia „felszínre tör” [DF 63], az idős Lukács valamit „elfeled” [DF 148]). De nézzük ismét *Az esztétikum sajátosságának* „egyik legfőbb belső ellentétét”. Vajon érdemes-e a „beidegződésekkel”, a szándékos felejtéssel (DF 17–18) és az „eltemetett” tartalmak (DF 164) kísértésével való (tudattalan) küzdelem produktumának

10 Példaképpen: Hévizi szerint Lukács a művészi formát olykor – tudniillik amikor éppen a dialektikus materializmus „platformján” áll – a tartalomnak alárendelt eszközként tekinti, amit a következő idézet hivatott alátámasztani (DF 52): „A meghatározó elv a tartalom. A művészi forma eszközként jön létre, amelynek egy társadalmilag szükségszerű tartalmat úgy kell kifejeznie, hogy egy ugyancsak társadalmi szükségletet képező konkrét és általános evokatív hatás jöjjön létre” (Lukács 1965a: I/401; a fordítást módosítottam: FÁ.). Csakhogy ez a passzus „Az esztétikai visszatükröződés létrejötte” című alfejezetben olvasható, amely az esztétikai magatartás kialakulásának primitív-kezdeti stádiumát, az esztétikum filozófiai geneziséét világítja meg: azt „a végtelenül hosszúnak látszó” korszakot (Lukács 1965a: I/401), amelyben az esztétikum megindul a mágikus-mimetikus képződmények szférájából való kiválás útján. Ezen a prehistorikus fokon – és csak ezen – a forma „kívülről” determinált. Lukács nem is állíthatna mást, hiszen nem ismer el semmiféle eredendő esztétikai képességet: elutasítja az emberrel egyidős, eredendő „művészetakarás” „esztétikai fantomját” (Lukács 1965a: I/349). Miután azonban az esztétikum önálló értékszférává differenciálódik, a fenti tézis természetesen már nem érvényes.

tekintenünk *akkor is*, ha a „tézist” és az „antitézist” Lukács egyetlen tömör mondatba foglalhatja? Hiszen egy helyütt a következőket veti papírra: a műalkotás „vér a mindennapi élet véreből, s egyúttal s ettől elválaszthatatlanul áthidalhatatlan szakadék különíti el tőle” (Lukács 1965a: II/511). Bizonyára egyetlen mondat is lehet az ész nyilvános és magánhasználata közötti tehetetlen támolygás kínos tanújele, két merőben eltérő szemléletű platform inkonzisztens és antinomikus, szervesen elege. De nem kézenfekvőbb-e azzal a föltevessel vizsgálgódnia, hogy itt egy a rendszer szempontjából konstitutív – nem bizonytalanságokból, hanem a Lukács által leírt esztétikai elv lényegéből adódó –, fogalmilag-kategoriálisan feldolgozott és nyilván részletesen kifejtett ellentmondással van dolgunk (ha már Lukács ugyanott „alapvetőnek” nevezi)? Számomra nem kétséges, hogy a föltevés igazolódik – és most be kell érnem azzal, hogy ezt egyszerűen kijelentem.

Hévízi könyvének borítóján egy Caravaggio-festmény részlete látható: az evangéliumát író Mátét ábrázolja, tollat markoló kezét egy angyal vezeti. Talán nem csupán nekem okoz fejtörést már a borító is. A kötet újszövetségi mottója, az „Időszerűtlen evangélista?” című tanulmány és az elemzésekben oly gyakran mozgósított vallási-teológiai fogalmi instrumentárium egyaránt arra ösztönzi az olvasót, hogy Máté arcán Lukács vonásait keresse. De felfedezhet-e valamilyen hasonlóságot?

Az egykori Kaiser-Friedrich- (ma Bode-) Museumban tárolt festmény 1945-ben megsemmisült, ám 2008-ban a finn Antero Kahila¹¹ rekonstruálta a művet. Ennek ismeretében úgy okoskodhatunk tehát, hogy a borítóképnek efféle üzenete van: a világégés(ek)ben odaveszett az ifjú Lukács is (az, ami a „legtöbbet ért benne” [DF 166]); írásait részben elnyelte a heidelbergi széf, részben elhallgatta őket a marxista filozófus, így bizonyos értelemben újjá kell teremteni a fordulat előtti gondolkodót – erre tesz kísérletet Hévízi. Engem azonban jobban foglalkoztat egy másik értelmezési lehetőség. Caravaggio festményét, amely a római San Luigi dei Francesi-templom Contarelli-kápolnája számára készült, a megrendelő csalódottan fogadta. A „puristák és konvencionalisták” (Friedlaender 1969: 96) ugyanis megütköztek Máté visszatetsző, szinte komikus megjelenésén: az ámuló arcára kiülő gyámoltalanságon, a szembetűnő ügyetlenségen, amellyel durva kezében az íróeszközt fogja, a minden erőfeszítése ellenére is tompa tekintetén, amely az angyal segítségével formált betűkre szegeződik, és amely arról árulkodik, hogy semmit sem ért. A képet eltávolították az oltár fölül (végül Vincenzo Giustiniani vásárolta meg), Caravaggio pedig – immár kerülve a botránkozató megoldásokat – ismét megfestette Mátét. Mármost nehéz szabadulnom a gondolattól, hogy Hévízi intenciói szerint a marxista Lukácsot „kell” megpillantanunk a kötet borítóján: a „dialmat” kérüagma bornírt hírnökét, aki „a Párt-nagygyház” (DF 190) irányításával forgatja tollát. És fölöttébb zavarba ejtő, hogy egyszerre a „puristák és konvencionalisták” nézőpontjában találok magam (jóllehet nem az ő társaságukba vágyom), akik megütköznek a vulgáris, szinte komikus látványon, és szenvedélyesen elutasítják ezt az ábrázolásmódot.

11 Kahila neve a könyvben hibásan szerepel (DF 4).

De zárásként hadd hangsúlyozzam újra: Hévízi szenvedéllyel ítéelő és ezzel szenvedélyt ébresztő könyve nemcsak elutasítást vált ki bennem, hanem csodálatot is. A kötet a fiatal Lukács legalaposabb hazai olvasójának, legizgalmasabb értelmezőjének nagyszerű írásait tartalmazza. Ami pedig a marxista filozófus portréját illeti: ezt majd újrafestik mások.

Hivatkozott irodalom

- Arndt, Andreas (2023): *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg: Felix Meiner.
- Bachman, Erik M. (2023): Art in Its *Eigenart*. In Georg Lukács: *The Specificity of the Aesthetic* (Volume 1). Erik M. Bachman (szerk.). Leiden – Boston: Brill, VII–XLII.
- Eörsi István (1976): Egy posztumusz mű története. In Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról. I. kötet. Történeti fejezetek*. Budapest: Magvető, 9–14.
- Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály (1978): Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról. *Magyar Filozófiai Szemle* 22(1): 88–114.
- Forczek Ákos (2023): A Párt és a Munka. Szempontok Lukács György filozófiájának szisztematikuss-történeti kutatásához. *Elpis* 26(1): 90–107.
- Friedlaender, Walter (1969): *Caravaggio Studies*. New York: Schocken Books.
- Haym, Rudolf (1857): *Hegel und sein Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner.
- Hegel, Georg W. F. (1957): *A logikai tudománya I–II*. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg W. F. (1979): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai.
- Heinrich, Michael (1996): Geschichtsphilosophie bei Marx. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg: Argument, 62–72.
- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Heller Ágnes (1969): Érték és történelem. Tanulmányok. Budapest: Magvető.
- Hévízi Ottó (2022): *A disszonancia filozófusa. A dilemmatikuss Lukács*. Budapest: Kalligram – Bölcsészettudományi Kutatóközpont. [DF]
- Lieber, Christoph és Axel Otto (1996): Marx – ein Geschichtsphilosoph? Thesen zu einem fortdauernden Ärgernis in der Kritik der Politischen Ökonomie. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg: Argument, 53–61.
- Löwy, Michael (2011): „Fascinating Delusive Light”: Georg Lukács and Franz Kafka. In *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence. Aesthetics, Politics, Literature*. Timothy Bewes és Timothy Hall (szerk.). London – New York: Continuum, 178–187.
- Lukács György (1965a): *Az esztétikum sajátossága I–II*. Budapest: Akadémiai.
- Lukács, Georg (1965b): Vorwort zu Band 6. In *Georg Lukács Werke. Band 6. Probleme des Realismus III*. Neuwied – Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 7–13.
- Lukács, Georg (1966): Lukács: Revenir au concret. *La Quinzaine littéraire* 1(17). Interneten: <http://amisgeorglukacs.org/2018/02/lukacs-revenir-au-concret.entretien-quinzaine-litteraire-n-17-1er-decembre-1966.html> (letöltve: 2023. 08. 31.)
- Lukács György (1976): *A társadalmi lét ontológiájáról (I. Történeti fejezetek; II. Szisztematikuss fejezetek; III. Prolegomena)*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1985): *A kritikai realizmus jelentősége ma*. Szalai Anna (szerk.). Budapest: Szépirodalmi.
- Lukács, Georg (2023): *The Specificity of the Aesthetic* (Volume 1). Erik M. Bachman (szerk.). Leiden – Boston: Brill.
- Mannheim Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- Marx, Karl és Friedrich Engels (1957–1988): *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Mesterházi Miklós (2012): Detektívregényelmélet. In *A valóság fellazulása. A 70 éves Sziklai László tiszteletére*. Agárdi Péter és Székely Mária (szerk.). Budapest: Lukács Archívum – Argumentum, 119–187.

- Pinkus, Theo, szerk. (1967): *Gespräche mit Georg Lukács, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Schweier, Thomas L. (1996): Geschichtliche Reflexion bei Marx. Thesen zu seinem Geschichtsverständnis. In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg: Argument, 35–52.
- Thompson, Michael J., szerk. (2020): *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden – Boston: Brill.
- Vajda Mihály (1968): Az ontológia aktualitása. *Kritika* 6(7): 29–32.
- Vajda Mihály (2015): *Utam Marxtól*. Budapest: Kalligram.

Forczek Ákos

tanársegéd, ELTE BTK Filozófia Intézet (Budapest)