

LUKÁCS GYÖRGY „TÁRSADALMI ÉSZ”-KRITIKÁJA

A marxizmus válsága és a marxista ontológia

RÜDIGER DANNEMANN

Az itt következő töredékes megjegyzésekben azt szeretném – igencsak tézisszerűen – megvitatni, milyen következményekkel járt a marxizmus kétségtelen válsága a Lukács-recepcióra nézve. Szeretnék néhány reflexiót előadni az irritáló és nyílt problémához: Mit kezdünk Lukács Györggyel (pontosabban: filozófiai *oeuvre*-jével a *Történelem és osztálytudattól* az *Ontológiáig*) egy olyan korban, amely „a marxizmus–leninizmus nekrológiával” a marxizmus definitív halálát rögzíti?¹ Ostobaság lenne tagadni, hogy sokakat elbűvöl az az elképzelés, miszerint hagyjuk el az öröklött radikális filozófia ösvényét, s hagyatkozzunk a vagabund filozofálás szabad játékára, a posztmodern vidám mámorára.

Nos, elég pontosan ismerjük az ilyen holtak nyilvánítások frivolitását. Egyáltalán nem akarok Hegelre emlékeztetni. Eduard Bernstein következményekkel terhes kísérlete, hogy Marxot mint filozófust, tudóst és elméleti politikust koporsóba zárja, szűk száz évvel van mögöttünk. Nekrológja rendkívül népszerű lett, ennyiben semmiben sem maradt el a kortársi támadásoktól. A Bernsteinnal folytatott vita – Rosa Luxemburgtól Lukács Györgyig – kibontakoztatta a filozófia marxi iskolájának azt a képességét, hogy észlelhetővé tegye az ún. ortodoxia korlátoltságait és torzulásait. Amint tudjuk, ebben a kontextusban (és az I. világháború, valamint negatív társadalmi következményei hatására) a módszertani reflexió magasan fejlett kultúrája, a dialektikus gondolkodás reneszánsza jött létre. Szorosan kapcsolódott ehhez (ahogy később mondták:) a szubjektív tényező jelentőségének fölfedezése a társadalmi fejlődés előmozdítása szempontjából. A társadalmi tudatformák és az ideológiák szubtilis elméleteit alkották meg, egymásra vonatkoztatták a pszichoanalízist és a materialista társadalomelméletet. Korsch, Lukács, Antonio Gramsci műveiben, s néha a Frankfurti Iskola szerzőinél is a praxis filozófiájával a XX. század első felének

¹ Peter Koslowski (*Nachruf auf den Marxismus–Leninismus*, Tübingen 1991) nagy tévedéseinek egyike a marxizmus és a marxizmus–leninizmus tényleges azonosításában áll, ami nem állít ki jó bizonyítványt a szerző megkülönböztetési képességéről (vagy ismeretei állásáról).

legjobban kifejtett társadalomfilozófiája valósult meg, az az avantgárd, amelyből a jelenlegi radikális filozofálás döntő intuícói fakadnak.

Természetesen senki sem posztulálhatja komolyan a húszas évek praxisfilozófiájának egyszerű újjászületését. A praxis filozófiája igényes kísérlet volt arra, hogy elméletileg megbirkózzanak egy forradalmi helyzettel. Hogy ezzel szemben ma – az epiteon inflatörikus használata ellenére – nem élünk forradalmi korban, az bizonyára nem szorul körülményes érvelésre. Inkább paradox helyzetben vagyunk: a marxi társadalomfilozófia és kritikus közgazdaságtan döntő mozzanatai a megállapítható hiányosságok ellenére sem bizonyultak hamisnak (ez éppúgy érvényes az elidegenedéselmélet alapintuícióira, mint a politikai gazdaságtan kritikájának lényegi teoremaira), mindamellett a „szociális piacgazdaság” rendkívüli stabilitásának, sőt expanzív virágzásának fázisában leledzünk. A marxista elmélet újrafogalmazására irányuló fáradozások bonyolultakká válnak, mivel a „létező” szocializmusok megérdemelt bukása tartósan megfosztja a szociális utópiákat mindenfajta attraktivitástól, és az ökológiai válság problémavilágát előbb érvényesíteni kell a marxizmusban. Legalábbis részben elháríthatjuk azt a bátortalanságot, amely – tekintettel ezekre a nehézségekre – kikerülhetetlenül apátiává látszik fejlődni, ha világossá tesszük, hogy mind a mai napig még csíraszerűen sem létezik a marxizmus hagyományának pótléka. El nem tudom képzelni, hogy a francia vagy az anglo-amerikai hagyományok összefüggéseiben komolyan keressék a XXI. század nagy társadalmi (és társadalomfilozófiai) problémáinak megoldását. Sem – elnézést kérek: találóbbr kifejezés sajnos még nincs a láthatáron – az imperializmusprobléma (és annak legújabb alakja: a migráció problémája) szempontjából, sem az ökológiai problémamezők szempontjából nem fejlesztettek ki olyan elméleti megoldásokat, amelyek fölöslegessé tennék azt a fáradságot, hogy a marxi hagyományhoz folyamodjunk. Aligha lehet elvárni, hogy a nyugati gazdasági rendszer ténylegesen létrehozza akár csak csíraszerűen is a világgazdaság igazságosságának alaptételeit. És hogy a felelősség elve elhódítja az elsőbbséget az eldologiasítás és a pénzcsinálás elvétől, ezt valószínűleg még a hivatásos optimisták sem hiszik.

Lukács György maga is pontosan fölsírmerte, mily kevésbé konzerválható a praxisfilozófia a maga klasszikus alakjában. Késői írásaiban (és a következő sorokban csak ezekről lesz szó) megpróbált alapot vetni a marxizmus reneszánszána, újrafogalmazva annak központi kategóriáit. Még aki tartózkodóan viselkedik is Lukács utolsó politikai tervezeteivel szemben – mint Habermas és mások –, az is egyet fog érteni kiindulásával: ahhoz, hogy a marxizmus a jelenkori társadalom *par excellence* filozófiájaként szülessék újjá, elengedhetetlen a kategoriális bázisának revíziója.²

² A terjedelmes késői *oeuvre*-höz tartozik *Az esztétikum sajátossága* és *A társadalmi lét ontológiájáról* mellett *A demokratizálás jelene és jövője* c. politikai végrendelete, valamint az etikával kapcsolatos jegyzetei.

1. Egy marxista felelősségetika alapvonásai

Utolsó nagy filozófiai projektumát Lukács „a társadalmi lét ontológiájának” szentelte. A kortársakban csodálkozást és elidegenedést kellett keltenie annak, hogy a *Történelem és osztálytudat* szerzője, a forradalmi praxisfilozófiának a hatvanas években újra fölfedezett nagy filozófusa egy elvont-filozófiai mű kidolgozásába kezdett, s közben ismét fölértékelte az ontológia negatív lefoglaltságú fogalmát. Beszámoltak például arról a zavarról, amellyel Rudi Dutschke, a nyugatnémet diákmozgalom díszfigurája utazott vissza Budapestről az *Ontológián* dolgozó Lukáccsal folytatott beszélgetése után a – látszólag – forradalmi Berlinbe. De ismeretes Jürgen Habermas távolságtartása is egy marxista ontológia eszméjétől. Ha ezeket valamennyire átfogóan akarjuk megérteni, akkor azzal a történettel kell kezdeni, amelyik látszólag tévútra vezet. Az *Ontológia* egy marxista etika kidolgozásával kapcsolatosan keletkezett. Ezért ajánlatos utánajárni a genezis nyomainak, hogy így tegyük megragadhatóvá Lukács ontológiai fordulatát.

Tudjuk, hogy Lukács sosem írta meg tervezett etikáját. Hagyatékában csak jegyzeteket, töredékeket, összeállítási kísérleteket találtak. Mindamellettt abban a helyzetben vagyunk, hogy rekonstruálni tudjuk a lukácsi etika alapvonásait. Már az ötvenes évekből származik egy nem publikált előadás „A filozófus társadalmi felelősségéről”, amely az egzisztencializmus és az ész trónfosztásai elleni polémiájának környezetébe tartozik. Amint látni fogjuk, ez a szöveg Lukács késői etikájának központi érvelési vonalait fogalmazza meg. Lukács az etika és a társadalom azonosságának és nem-azonosságának problémáját választja kiindulási pontul, pontosabban azt a kérdést, „vajon a felelősség tartalmazza-e a társadalmi-történeti konstitutív momentumát is”.³ Ebből a nézőpontból az etikai mozgalmak közötti demarkációs vonal konfliktusként mutatkozik meg – „grosso modo” – azon mozgalmak között, amelyek az etikai magatartás belső tényezőit, „az etikai döntés aktusát kizárólagosan relevánsnak” tartják, valamint a következményetika képviselői között. Az első áramlatba tartozik a Stoa, Epikurosz, Kant, az egzisztenciálfilozófia és föltételesen az utilitaristák is, a másodikba a nem-dialektikus rigorizmussal Machiavelli, továbbá Hegel és iskolája. Lukács etika-történeti vázlata azokat a vezérvonalakat követi, amelyeket a *Történelem és osztálytudat* óta szokott variálni, s ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a Kant és Hegel közti átmenetet.

Lukács etikáját mindenekelőtt az arra a hegeli tézisére való hivatkozás alapozza meg, miszerint az egyes tettek általános természetét kell megragadni. Ez a meghatározás Lukács szemében alkalmas rá, hogy szintézist kezdeményezzen az

³ A „Die soziale Verantwortung des Philosophen” (VdPh) gépiratának átengedéseért köszönetet mondok a budapesti Lukács Archivumnak.

érzület- és a következményetika hagyománya között. A cselekvő szándékának ignorálása azt jelentené: elfelejtjük az érzületetika ama fölfedezését, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket; a közvetlenül szándékoltra történő redukció annak elfojtását jelentené, hogy Hegel (amint már Machiavelli is) fölvilágosított minket „az ész cselének” struktúráiról. Lukács ezért megszerkeszti a paradoxnak tűnő „objektív-immanens szándék” fogalmát. Az etikai felelősség amaz elméletének távlatában, amelyről a Weber-tanítvány és -kritikus számára már jóval Hans Jonas előtt szó van, egy Stefan George például – a Mosley-féle arisztokratikus fasizmus iránti szubjektív előszeretete ellenére – a nemzetiszocializmus társfelelőseként jelenik meg.

Lukács koncepcióját egy marxista felelősségetikáról legjobban „a tett szándéka” formulával lehet összefoglalni: A felelős tevékenykedés a szubjektív és objektív, teleologikus és kauzális mozzanatok dialektikus együttlevését mutatja föl. Akárcsak a késői írásokban, Lukács Marx-értelmezése a determinista eltárgyasítások elleni polémiaának szól; nem véletlen, hogy folytatja a húszas évekbeli Bucharin-kritikát. E kor praxisfilozófiai írásaihoz hasonlóan előadásom is az emberi kapcsolatok rendszerének definiálja a történelmet. Az etikai attitűdöt Lukács „felelős választásként” fejt ki: a társadalom „mozgástörvényei”, amelyekről a történelmi materializmus beszél, objektív játékterek, amelyekben belül az „emberi tett a döntést meghozza”. Az etikailag felelős cselekvésben az individuum a nembelire (das Gattungsmäßige) hivatkozik, reflektált formában válik „világtörténelmi individuummá”⁴, azzá, ami magábanvéve mindig is volt.

Az ötvenes évekbeli szöveg már nyilvánvalóan tartalmazza egy marxista etika alapvonásait. Annál inkább magyarázatra szorul, miért nem jutott hozzá Lukács, hogy kidolgozza kísérletét „az etika helyéről az etikai aktivitások rendszerében”. Föltételezem, hogy ez elméleten belüli és kívüli tényezőkkel függ össze. „A tett szándéka” konstrukció, az objektívalásra képes teleológia konstrukciója Lukács mű-esztétikájára (Werkästhetik) utal, s a zseni-esztétikán (Genieästhetik) gyakorolt irodalomtudományi kritikájára emlékeztet. A műalkotás nem vezethető vissza redukcionista módon az előállító szándékaira, rekonstruálni kell jelentésének totalitását. Analóg a helyzet az etikai felelősségű cselekvésekkel. Ezzel eljutunk a külső tényezőhöz: a praxis etikája kötve van annak esélyéhez, hogy a társadalmi realitást – akárha kontrafaktuálisként is – a potenciális erkölcsiség mezejeként igazoljuk. Minél valószínűtlenebb lesz egy ilyen igazolás evidenciája, annál markánsabban szükségszerű, hogy „a tett szándéka” főntebb vázolt etikája – amelyben az individuum reflektálva és aktívan hivatkozik a nem történelmére (Gattungsgeschichte) – a forradalmi érzületű filozófus konstrukciójának, vagy esetleg fikciójának tűnjék.

⁴ A német ideológiában Marx és Engels „az ember világtörténelmi egzisztenciájáról” beszél, „amely közvetlenül kapcsolódik a világtörténelemhez”.

2. Az ontológia mint a társadalmi ész kritikája

A jelennek, mint forradalmi kairos-nak, a *Történelem és osztálytudat*ot inspiráló élményét *ad absurdum* vitték a fasizmus és a sztalinizmus tapasztalatai. Azon emfatikus kísérlet kudarca után, hogy a politikai realitást mint az erkölcsiség helyét szinte nem-hegeliánus közvetlenséggel tárja föl, Lukács számára – aki nem akarta etikáját a történelmi, kontingencián túl helyezni – ismét fölvetődtek a történelmi materializmus alapkérdései. A hatvanas évek intellektuális protagonistáitól eltérően Lukács nagyon is pontosan fölismerte, mily kevésbé konzerválható a praxisfilozófia, amelyet Gramsci és Korsch, de mindenekelőtt maga Lukács dolgozott ki a húszas és harmincas években.

A késői Lukács legfontosabb és legvitatottabb javaslata abban áll, hogy a marxizmust fogják föl ontológiaként. Lukács azonban „a társadalmi lét ontológiájában” is a praxis filozófusa marad, csak a sokféle kortársi praxisterület horizontjaként az emberi nem történelmének perspektíváját (*gattungsgeschichtliche Perspektive*) választja. A modern ember jobban érti önmagát, sőt tulajdonképpen csak akkor érti meg először önmagát, ha konstituálódásának nyomait követi. És ez a nyomkeresés a munka paradigmájához vezet. Az *Ontológia* hatásos következetességgel védelmezi azt a hipotézist, miszerint a munka a társadalmi lét *ens realissimuma*. Aki materialista módon akarja megragadni a társadalom divergáló reprodukciós rendszereit, annak a munkára kell hivatkoznia, amikor a keletkezési feltételekről van szó. Ennek a rekonstrukciós eljárásnak a választása eleve kizárja az ideológiai jelenségek vulgármaterialista értelmezéseit. A munkafolyamatban összeszőődik a tudat, a szubjektivitás és az anyagi valóság: Lukács terminusa szerint komplexumot alkotnak. A munka révén és a munkában a tudat sohasem csupán egy epifenomén státusával rendelkezik, a teleologikus tételezések (így nevezi Lukács – Aristotelésre hivatkozva – a munkafolyamat szubjektív előfeltételeit) messzemenően konstitutív funkciókat igényelnek az eltárgyasulás folyamatainak szempontjából.

Reményteljes és egyáltalán nem triviális alapfogalmi döntés az, hogy Lukács elsődlegesen nem *homo ludens*ként, hanem *homo faber*ként (jobban mondva: egy *vita activa* szubjektumaként – objektumaként) fogja föl az embert. A dolgozó ember – amint a praxis-ösforma részletes struktúra-analízise mutatja az *Ontológia* második kötetének első fejezetében⁵ – természetes adottságokra van ráutalva, amelyek saját oksági formákkal (struktúrákkal) rendelkeznek. A legmagasabban fejlett társadalom sem vonhatja ki magát eme kényszer alól, a szociális világ sosem pótolja totális-totalitárius módon az első természet világait. Az erre való emlékezésről nem utolsósorban az ember biológiai alkata és annak legszélsősége-sebb tünete, a halál gondoskodik.

⁵ Vö. Lukács: *Ontológia* II.

Az ontológiai perspektíva – amint utaltunk rá – néhány, a praxisfilozófia szemszögéből egyáltalán nem jelentéktelen megismerési hatással (Erkenntniseffekt) rendelkezik: Azt mutatja, hogy (1) a praxis mindig föltételekhez van kötve, (2) ezek a föltételek egyre inkább társadalmi normák, konvenciók, helyzetek jellegét öltik, de – egyáltalán nem szilárd formákban – meg-nem-szüntethető előfeltételekhez kötöttek maradnak, (3) a cselekvő ember különböző kondíciói csak egy ontológiailag és az emberiség története felől reflektált (gattungsgeschichtlich reflektiert) cselekvés keretében érvényesíthetők és esetleg ellenőrizhetők. Az emberiségtörténeti reflexió ily módon egy új észkritika médiumának bizonyul, amelyet a társadalmi ész kritikájaként szeretnék jellemezni. Ennek az észkritikának a segítségével hajolnak vissza a (ma) cselekvő emberek a maguk történetéhez és előtörténetéhez, de eközben egyáltalán nem szolgálai ügynökei e történelemnek, viszont nem is manipulátorai az – akár digitális – látszat szövetének. Lukács kettős stratégiát követ az *Ontológiában*: Az első részben kijelöli egy materialista ontológia mezejét. Néhány fontos kortársi filozófiával vitázva (mindenekelőtt a neopozitivizmussal és az egzisztencializmussal, valamint – ami a filozófiai szintér sok ismerőjét meglepte – Nicolai Hartmann ontológiájával), elsődlegesen azonban kritikus párbeszédben Hegellel és Marxszal, Lukács megveti ontológiája módszertani alapját.⁶ A második részben a munka, a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés ontológiai alapfogalmai mentén fejti ki az emberi nem történeti rekonstrukciójának alapvonásait.⁷ Eközben következetesen követi rekonstrukcióra-irányuló genetikus módszerét, amelyben számára – hasonlóan az ész-kritikus Kanthoz, aki az emberi ész határainak rögzítésére vállalkozott – arról van szó, hogy kijelölje a társadalmi ember játéktérét és

⁶ Ha nem foglalta volna le már Lucien Goldmann a fogalmat, akkor az *Ontológia* módszerét leginkább genetikus strukturalizmusként lehetne jellemezni. Lukács kettős értelemben is az egyszerű primátusából indul ki: Primátussal rendelkeznek a társadalmi lét történelmileg korábbi kifejeződései, tehát mindenekelőtt a munka „egyszerű” ősfarmája, valamint a hétköznapi gondolkodás. Az „ontológiai kritika” főadata, hogy biztosítsa a hétköznapi gondolkodás helyét a tudomány eldologiasításaival szemben. Ennek az „ontológiai kritikának” a státusa nehezen rögzíthető, főadata azonban világos: ellene kell dolgoznia a tudományos és a filozófiai (rendszer-) gondolkodás homogenizáló tendenciáinak, és az ezekhez kötődő valóságvesztésnek. – Vö. Rüdiger Dannemann: *Das Prinzip Verdinglichung*, Frankfurt 1987.

⁷ Az *Ontológia* munka-fejezetének igen kiterjedt irodalma van, viszont hiányoznak a komoly tanulmányok azzal kapcsolatban, hogy Lukács nem-konvencionális módon alkalmazza a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés fogalmát. Kifizetődő lenne – részben Goldmannhoz kapcsolódva – elvégezni Lukács ontológiájának és Martin Heidegger egzisztenciálonológiájának rendszeres összehasonlító analízisét is, anélkül hogy hagynánk megtéveszteni magunkat a polemikus elhatárolódásoktól, főként a Lukácséitól. Hasonló vonatkozik (talán még szigorúbb értelemben) Sartre dialektikus késői művére is. Joggal hívta föl erre a figyelmet M. Greven.

horizontját. Kant számára az újkori természettudományok reflexiójáról volt szó (és arról, hogyan forradalmasították azok a világképünket), Lukács pedig ahhoz fog hozzá, hogy fölmérje Marx politikai gazdaságtan-kritikájának filozófiai következményeit. A marxizmus ontológiai fordulata sokféle következménnyel járt, itt csak egy aspektust szeretnék szóba hozni: az elidegenedés-toposz revízióját, tehát a filozófia marxi iskolájának egyik döntő vezérmotívumát.

3. Az elidegenedés ontológiája

A késői Lukács megfontolásai az elidegenedés teorematikájával kapcsolatosan egy rendkívül szkeptikussá vált filozófust mutatnak. Már Heller Ágnes előtt is gyanússá vált az elidegenedés tökéletes megszűnésének eszméje. Nem állja ki a kritikát a *Történelem és osztálytudat* messianizmusa sem, amely absztrakt módon szembeállítja az egyetemes eldologiasodást és annak megszüntetését a történelemnek mint megvalósuló, azonos szubjektum–objektumnak az utópiájában, a proletariátusnak a filozófus által megkonstruált, empirián túli alakjában. Természetesen az *Ontológia* szerzője is az idevágó Marx-szövegek analiziséhez fog hozzá, hasonlóan szelektálva, mint a húszas években.⁸ Lukács ismételt demonstrálja azt a képességét, hogy bizonyítani tudja az elidegenedés és eldologiasodás egyetemes meglétét a jelen hétköznapi, művészi és tudományos világában, miközben különös figyelmet szentel az elidegenedés értelmű kizsákmányolás szubtilis formáinak.⁹ A kapitalista elidegenedés potenciális kiküszöbölésének fölmutatása azonban Lukács számára már nem esik egybe az általában-vett elidegenedés megszüntetésével. Az ontológiai perspektíva mindenekelőtt két (nem csupán Lukácsnak új) belátást foglal magában: (a) Az elnyomás egyáltalán nem azonos az elidegenedéssel/eldologiasodással: „Az elidegenedésnek döntő *vagy* epizodikus jelentősége lehet az ember elnyomásának folyamatában.”¹⁰ Ezt a kijelentést akkor tudjuk fölfogni, ha az elidegenedés funkcióját az uralkodás konszolidációs eszközeként ismerjük föl. Hozzá kell tennünk (túlmenve Lukácson): az eldologiasodás elméletéhez szükségképpen párosítanunk kell a hatalom elméletét, amely, nem utolsósorban, az elismertségért folytatott szubjektív-intersubjektív harc nagy társadalmi témáját biztosítja magának. (b) Ezen túlmenően bizonyos értelemben az elidegenedés/eldologiasodás ontológiájából kell kiindulni: Bár az eldologiasodás hatásai csökkenthetők, sőt az árutermeléssel együttjáró elidegenedés bizonyos formái teljesen eltüntethetők, de létezik az elidegenedésnek egy csaknem elapadhatatlan forrása: a teleológia és a kauzalitás dialektikájának megszüntethetetlensége. Megszüntethetetlen az – és a dialektika-

⁸ Vö. mindenekelőtt Lukács: *Ontológia* II.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

nak ez az a mozzanata, amely most érdekel minket –, hogy valamely teleologikus tételezés hatásai/következményei sosem anticipálhatók tökéletesen. A sok szereplő teleologikus tételezéseiből fakadó szabályszerűségek és kauzalitások mindig tartalmazzák az önállósulás mozzanatát. A rendszer logikája mindig fölülmúlja az azt konstituáló szubjektumok logikáit.

Lukács következetes, amikor most elutasítja az elidegenedés/eldologiasodás szingularizálását. Az elidegenedés ontológiája az „elidegenedések”¹¹ pluralitása-ként igazolja őket. Soha nincs kizárva, hogy ha levágjuk az elidegenedés hidrájának egyik fejét, akkor egy vagy több másik nő helyette. Persze az elidegenedés keletkezésének megértése nagyon is lehetővé teszi annak racionális belátását, hogy azokban a társadalmakban, ahol kisebb intenzitású az uralkodás – ha egyáltalán léteznek ilyenek –, az elidegenedés olyan formái alakulnak ki, amelyek – a jelenlegi társadalmaktól eltérően – már csak epizodikus, vagy éppen marginális jelentőséggel bírnak.

Az alapfogalmak itt vázolt újrafogalmazásai lényegesebbek, mint az *Ontológia* konkrét megnyilatkozásai „az elidegenedés jelenlegi formájával”¹² kapcsolatosan. Utolsó éveiben Lukács kiváltképpen újságokból és számos látogatójának utalásaiból ismerte a nyugati modernet.¹³ Az effajta információknak az újabb tudományos művek olvasása révén történő ellenőrzésére már csak ritkán került sor, annál is inkább, mivel megszilárdult Lukácsnak az az álláspontja, hogy a polgári filozófia és tudomány Hegel óta kevés tiszteletreméltót hozott létre. A késői kapitalizmussal kapcsolatos kortársi marxista tanulmányokat sem tartotta sokra, a mai marxistákat inkább ökrökhöz hasonlította, akik a kapitalizmus hegységéről olyan „régí kategóriákat föltételeznek, amelyekkel semmit sem tudunk megmagyarázni”¹⁴. Tekintettel ezekre az előfeltételekre, semmi csodálatos nincs abban, hogy az *Ontológiának* a jelenre vonatkozó analízise olykor üresnek, elvontnak, sápadtnak tűnik. Árulkodóak a nyelvi határozatlanságok. Szó van az „új, egyetemes és egyetemesen manipuláló kapitalizmusról”, Galbraith-szel szólva Lukács „presztízsfogyasztásról...”¹⁵ beszél, vagy tömörebben „manipulációs kapitalizmusról...”¹⁶. Nyilvánvaló, hogy ezek a fejtegetések azoknak a manipuláció-kritikáknak a hanghordozására hasonlítanak, amelyek 1970 körül népszerűvé tették Marcuse-t és másokat.

Figyelemre méltó viszont az a lényeg-felé-fordulás, amely a lukácsi manipuláció-kritikát érinti, amennyiben Lukács az ontológiai kezdeményezés kontextusába

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Vö. Eörsi és Hermann idevágó munkáit, valamint Heller Ágnes nem publikált, de életrajzi szempontból igen tanulságos, „Der Schulgründer” c. művét.

¹⁴ Lukács: *Spiegel*-interjú 1970. január 22-én.

¹⁵ Lukács: *Ontológia* II.

¹⁶ Lukács: *Spiegel*-interjú.

illeszti ezt a kritikát. E kritika így módon része lesz ama valóságvesztés totális kritikájának, amelyet Lukács megpróbál kimutatni a modern tudományokban, az új művészetben és az aktuális politikai formákban. A késő kapitalizmus hétköznapijainak tudósa, művésze és „manipulált” embere olyan világban él, amelyben a realitással való megbirkózás eszközei magává a realitássá emancipálódnak. Az elidegenedés megszüntetése és a Bellarmin bíboros igazságfogalmának elkötelezett szcientizmuson¹⁷ gyakorolt ontológiai tudománykritika abból a közös forrásból táplálkozik, amely a „manipuláció korának”¹⁸ emberét ki akarja segíteni a társadalmi fikciók beszűkítő világából. Az a tudomány, amely autopoietikus módon értelmezi önmagát, éppúgy csődöt mond az ökológia esetében, mint az elidegenedett ember abbéli kísérletében, hogy gyakorlati identitásként élje meg önmagát. Az ontológiai kritikára mint a társadalmi ész kritikájának eszközére van szükség ahhoz, hogy megvégezzük a modern *par excellence* elidegenedését: a valóság elvesztését. Hogy lezárásképpen kiélezetten fogalmazzuk meg: A megöregedett forradalmár filozófus filozófiai testamentumát nem annyira a jelenlegi deformációkkal és reifikációkkal kapcsolatos részletes fejtegetései alkotják, hanem ontológiai kezdeményezése maga.

4. Az eldologiasodás megszüntetésének ethosza és az ontológiai fordulat szkepticizmusa

Érdekes előnye Lukács ontológiai kezdeményezésének az az esély, hogy az etikai mozzanatát mélyen, végső soron a munka ontológiájában lehet meggyökereztetni. A teleológiai tételezésnek mint a munka konstitutív mozzanatának fölfedezésével az alternatív döntés, a választás az emberi praxis mindig is adott, átugorhatatlan elemévé válik. Az *Ontológia* kitart amellett, hogy determináció és választás egyetlen komplexumot alkotnak; éppúgy nem létezik föltételeesség (*Bedingtheit*) nélküli munka, ahogy abszolút predeterminált termelés sem létezhetik.¹⁹ Az ethosz a praxis mozzanata. Mint ilyen nem elszigetelt, hanem csak az emberi tevékenységek rendszerében ragadható meg. Ennek az összefüggésnek a magyarázatára vállalkozik az ontológia, amennyiben az emberi cselekvés föltételeit és struktúráit vizsgálja. Az etika dinamikájáról szóló, messzemenően Hegelre emlékeztető hipotézis azon játékterek kitágításának megállapításában áll, amelyekről már a filozófus társadalmi felelősségét tárgyaló, az 1. rész elején említett tanulmány beszélt. Lukács már korán, például Goethe-tanulmányaiban világossá tette, hogy az etika univerzalista modelljét részesíti előnyben. A reneszánsz ember modern reinkarnációjaként, Goethe paradigmatiszus jelentőséghez jut azzal, hogy aszketikus

¹⁷ Lukács: *Ontológia* I.

¹⁸ Uo., II.

¹⁹ Uo.

regressziók nélkül tapasztalja ki „a szenvedélyeket az emberi tevékenységben”, s közben a képességek öntudatos kibontakoztatását teszi lehetővé oly módon, hogy „az ember belső harmóniája lesz az embertársakkal való összhangjának hajtóereje”²⁰. Kertelés nélkül el kell ismerni, mennyire utópikusan fejezi ki magát itt a bevallottan antiutópista Lukács. Az előrehaladott differenciáltsági szinten mozgó osztálytársadalomban élő emberek többsége számára bizonyára lehetetlen, hogy a reneszánsz ideáljának megfelelően éljenek, számukra csak döntéseik kontrafaktikus regulatívumáról lehet szó — ha egyáltalán — a hétköznapi életben.

A mai olvasó a nembeliség (Gattungsmäßigkeit) fogalmának afirmatív használatára is bizonyos székszisszel tekint. Hamar föltámad benne a gyanú, hogy Lukács, megfélemezve a *Történelem és osztálytudat* belátásairól, egy antropológiai filozófiára regrediál, miután a proletariátus mítosza elveszítette varázsát. Föltűnő azonban, hogy mind az *Esztétika*, mind az *Ontológia* kevés érdeklődést mutat arra, hogy részletesen rögzítse az ember lényegét. Az ember ontológiájáról tulajdonképpen csak a következő kijelentéseket teszi:

1. Az ember biológiai lény — is. Mint ilyen egy magában való nembeliséggel, a fizikai képességek (és hiányosságok), ösztönök stb. viszonylag állandó bázisrepertoárjával rendelkezik.

2. Az ember — mindenekelőtt — történelmi lény, éppen az a lény, aki semmilyen szokásos értelemben vett lényeggel nem rendelkezik. Hasonlóan ahhoz, mint ma Castoriadis-nál, Lukács számára az az ember döntő ismertetőjegye, hogy a praxis révén képes újradefiniálni önmagát. Ennek az „antropológiának” ironikusan konstans eleme abban áll, hogy a *homo sapiens* nevű *species*re nézve nem ismer semmilyen konstans tartalmat, semmilyen, antik fölfogásban vett szubsztanciát.

Az etikailag releváns nem-fogalom (Gattungsbegriff) emfázisának érthetővé tételére további mozzanatok rögzítésére van szükség. Lukács úgy véli (hasonlóan ahhoz, ahogy ezt ma Habermas teszi), hogy a történelemben forradalmi folyamatok meglétét tudja megállapítani: nézete szerint *post festum* a társadalmasodás (Vergesellschaftung) tendenciája figyelhető meg. A termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése a világtársadalom felé tendál. Hogy ennek a folyamatnak etikai implikációi vannak, azt Lukács előszeretettel szemlélteti két megfigyelésen. Spinozához kapcsolódva (és egyértelműen másképp értékelő konnotációkkal, mint N. Elias) rámutat, hogy az ember a társadalmasodás révén jutott hozzá az ösztönsorsával szembeni távolságtartáshoz. De még fontosabb az emberi érzékek már Marx által leírt „humanizálódása”, amely a művészetben éri el csúcát. A művészet autonómiájával az ember olyan praxisformát hódít meg, amely élesen különbözik a biológiai reprodukálástól, azáltal hogy az öncélú játék jellegét ölti.

²⁰ Lukács: *Goethe és kora*.

Nos, Lukács hiszi, hogy ez a praxismódusz korlátozottan a hétköznapi életben is megvalósítható, éspedig akkor, ha az individuumok személyiségekké érnek, oly módon, hogy megélik az egyébként néma nembeliséget. Ez az elvontan csengő megállapítás nagyon is plauzibilis módon konkretizálható. Az osztálytársadalmakban (a szociálisan inkább elviselhetőbben is) az emberek sosem normális módon „személyiségek”, hanem partikuláris orientáltságú társadalmi csoportok tagjai. Az e csoportok maximáit fönttartás nélkül követő individuumok kereken megmondva partikulárisak maradnak. Nem fogalmaznak meg saját tételezéseket, szigorúan kizártak maradnak az autonóm praxisformákból, az eldologiasodás csoportspecifikus alakjait gyakorolják. A saját partikularitását tudatosító individuum csíraszerűen megélheti az autonómiát, ha szembesül partikularitásának okaival. Az individuális motívumok és a szociális kötődések egymást nem átfogóan determináló, hanem támogató viszonyba lépnek. Az ilyen cselekvésekben annak a társadalomnak a fényéből ragyog föl valami, amelyben a cselekvések – ha nem is totálisan, de túlnyomórészt – öncéljelleg mutatnak.

Ha kísérletszerűen meg akarnánk fogalmazni Lukács kategorikus imperatívuszát, jobban mondva: a határozott Kant-kritikus etikai alapmaximáját – aki mindazonáltal sokat köszönhet Kant gondolati ösztönzéseinek –, akkor annak nagyjából így kellene hangzania: Cselekedj úgy, hogy cselekvésed autonóm, nem-eldologiasult praxisformák eléréséhez szükséges föltételeket teremtsen, és az öncéljellegű cselekvések történelmileg lehetséges sokféleségében személyes identitást fejlesszen ki. Könnyen észre lehet venni, hogy ez az etika nem tartalmaz történelemfölötti általánosságokat (a történetiség általánosságának kivételével). Elismeri az öndefiníció jogát, aminek határt szab, hogy nem veszélyeztetheti más emberek autonómiája kialakulásának föltételeit.

5. Egy marxista eredetű univerzalista etika nehézségei

A modern projektuma úgy jelenik meg Lukács, az etikus előtt, mint univerzalizációs és partikularizációs tendenciák szembenállása. Ha a modern egyfelől multi- vagy interkulturális világtársadalmat produkál, akkor másfelől tömegszerűen és pszeudo-individuális módon, plakátszerűen és kifinomultan szocializálja a partikuláris (mondhatnánk úgy is: nárcisztikus) embereket. Lukács tehát rámutat szubjektivitásunk paradoxáira: ha – akarva, akaratlanul – marxi értelemben vett „világtörténelmi individuumok” vagyunk is, reálszocialista (ill. most: neoliborális) vagy késő kapitalista módon partikularista korlátoltságokba regrediálunk. Lukács nyilvánvalóan nem az „individuális partikularitások” koncepciójára épít, amelyekben a közvetlen igények kiélhetik magukat. Ennyiben a maga módján megerősíti Adorno mondását, miszerint az Egész a Nem-Igaz. Azonban az Egész nem-igaz voltából (Lukács számára) éppen – az eldologiasodás megszüntetése ethoszának értelmében gyakorolt – forradalmi cselekvés imperatívusza adódik: a praxis odaigazítása „az emberi tevékenységek olyan világához, amely érdemes

arra, hogy öncélnak számítson”²¹. Lukács etikája föltételezi, hogy Hegel mondása, miszerint az Egész az Igaz, átalakítható ezzel a tétellel: Az Egész az Igazzá válhat. A lukácsi etika imperatívikus követelményének azonban, ti. hogy az individuumnak föl kell küzdenie magát a nárcisztikus korlátoltságból a nem (Gattung) színvonalára, e tétel érvényessége, vagy legalábbis elgondolhatósága az előfeltétele.

A világhelyzetre vetett tekintettel, ill. a kortársi „posztmodern” filozofálás feltételei között Lukács univerzalista „szubsztanciaetikája” (Mezei) meghökkentő provokációnak mutatkozik. Mindazonáltal föltételezem: az aktuális problémahelyzet horizontján – amely durván az ökológiai válság és a Kelet–Nyugat-ellentét megszűnése jelszavaival jellemezhető – nem veszíti el létjogosultságát egy marxista irányultságú univerzalista etika.²² Az ökológiai válság megoldása valószínűleg nem fogalmazható meg az igények közvetlensége etikájának, a regionalitás emfázisának és a totalitás-gondolkodás szabványos diffamálásának keretében. Annak az összefonódásnak, amely legkésőbb az ökológiai katasztrófákban válik realitássá, a nembeliség univerzalista felelősségetikájára van szüksége. Az a belátás, hogy az atomizálódott individuumok cselekvésképtelenek, kortársi tapasztalataink nyomán egyre evidensebbé válik. Az „új szociális mozgalmakban” – úgymond – háttérbe szorulnak a társadalmi depriváció osztállyspecifikus formái; már nem a társadalmi osztályhelyzetet tekintik a társadalmi tiltakozó mozgalmak kristályosodási pontjának, hanem a punktuális érintettséget és a közös társadalmi igénydefiníciókat.²³ Egyet lehet érteni az ilyen analízisekkel, amennyiben gazdasági politikaértelmezéseket aknáznak alá. De méltók a kritikára, ha egy univerzalista morál reflexiók síkjától zárkoznak el. E nélkül a dimenzió nélkül a politikai cselekvés partikuláris marad, és abba a veszélybe kerül, hogy vagy egyes csoportok „normális” érdekpolitikáját jeleníti meg, vagy a növekedési és iparizációs folyamatok kiegészítéseként funkcionál.

Lukács makacsul ragaszkodott egy emfatikus, a fölvilágosodásnak elkötelezett szubjektum-fogalomhoz, de – ha jól látom – már nem volt képes megfogalmazni a szubjektivitás létrejöttének modernbeli mechanizmusait. Ha követni szeretnénk késői intuícióit, akkor meg kellene kísérelnünk konkrétan tanulmányozni ezeket a mechanizmusokat. A szubjektivitás a hétköznapiakban jön létre, mindenekelőtt a létező elidegenedésekkel és eldologiasodásokkal való szembesülésben vagy nem-szembesülésben. Amilyen mértékben sűrűsödik a szubjektivitás és az interszubjektivitás olyan mozgalmakká, amelyek nem ideológiai járulékok, hanem hatalmat gyakorolnak a struktúrákban és a struktúrák ellenében, olyan mértékben veszít evidenciájából Foucault-nak az újkori szubjektummal szembeni polémiaja,

²¹ Lukács: „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai.”

²² Alex Demirovic: „Neuer Universalismus, alter Universalismus und Partikularismus”, in *Grünes und alternatives Jahrbuch*, hg. v. E. Jurtschisch u.a., Berlin 1986, 182. o.

²³ Uo.

amennyiben a nembeliségre irányuló cselekvés nem vezet erőszakos izomorfizálódásokhoz. A nembeliség fogalma ebben a perspektívában virtuálisan nem totalitarista fogalom, hanem „az általánosságképzés” (Allgemeinheitsbildung) modelljének felel meg, amely abból a lehetőségből indul ki, hogy a társadalmi kollektívumok határai újból és újból tárgyalások útján határozhatók meg és rögzíthetők.

Befejezésül megengedek magamnak három olyan tézist, amelyek visszavezetnek megfontolásaim elejére.

(1) Azzal a kérdéssel kapcsolatos – meggondolásra érdemes – esszéjében, hogy ténylegesen polgárjog illeti-e meg Marxot a tudományos kultúrában, Oskar Negt megjegyzi, hogy a marxizmus válsága elsődlegesen morális válság.²⁴ Azt hiszem, Lukács mindig is tudatában volt ennek. Nem véletlen, hogy Lukács filozófiájának titkos szubdiszkurzusa etikai jellegű. Erre utal már a *Megélt gondolkodás* néhány *factum brutuma* is. Például az a tény, hogy Lukács konverziója a marxizmushoz az I. világháború éveiben végső soron etikai motiváltságú volt; vagy egy marxista etika késői projektuma, amelyről már részletesen szóltunk.

(2) Negt – joggal – kifogásolja „a megismerés biztonságának marxista büntetét”²⁵. A késői Lukács szkepticizmusa fogózópontot nyújt az említett hiányosság leküzdéséhez. Az újkantiánus iskolázottság igen pozitív gyümölcsöket hoz hosszú távon: A húszas években keletkezett, „A történelmi materializmus funkcióváltozásáról” szóló nagy esszé reflektáltsága a társadalmi ész kritikájában – aminek visszatekintve az *Ontológia* bizonyul – lel következetes folytatásra.

(3) Marxot tárgyaló, jelentős kritikai elemzésében Georg Lohmann úgy összegez, hogy attól tart, Marx már csak keveset tud nyújtani.²⁶ Úgy véli, objektivista történelemfilozófiájával Marx fölláldozta a jelent, latens ökonomizmusa fölláldozta a kultúrát, produktivizmusa a morált.²⁷ Ne firtassuk, illenek-e Marxra ezek a szemrehányások. Semmi esetre sem illenek egy ontológiailag reflektált praxisfilozófiára. A forradalom az ontológiai perspektívában mint kulminációs pont mutatkozik meg, de éppen csak mint egyik mozzanata a nem történetének (Gattungsgeschichte), amely azután ismét csak egyik mozzanata az evolúciónak. És a késő kapitalista eldologiasodások fenomenológiája annak szükségességére utal, hogy egy univerzalista morál, a nembeliségnek megfelelő (gattungsmäßig) cselekvés ethosának kialakításával át kell törni a manipulációs rítusokat.

²⁴ Oskar Negt: „Karl Marx – Kein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur”, in *Dialektik* 1991. 2. sz., 16. o.

²⁵ Uo., 22. o.

²⁶ Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt, 362. o.

²⁷ Uo. 363. o.

A késői Lukács csupán következetes, amikor a tanácsdemokráciát mint önkormányzati rendszert ünnepli nagy hévvel.²⁸ Rendkívül bizonytalan marad, hogy ez a kissé nosztalgikus utópia transzformálható-e az ún. piacgazdaság szinte egyetemes sikerének föltételei között. Biztosan nem várható, hogy belátható időn belül megvalósítható ama politikaértelmezés újrafogalmazásának folyamata, amely egy univerzalista és materialista etikán alapul. Ennek fogózópontjai mindenekelőtt Jürgen Habermas és iskolája műveiben találhatók meg; ebben az összefüggésben végezték el eddig az eldologiasodás-teoréma újrafogalmazásának legérdekesebb kísérleteit. Ha ma valóban az életvilág maradványainak védelmezéséről van szó a rendszeres kolonializációs kísérletek ellenében – amint ezt messzemenően megfigyelik és elismerik –, akkor Lukács késői etikájától azt lehet megtanulni, hogy az életvilág totalitásában antipartikularista tendenciákat kell föl kutatni, az instrumentális ész által uralt munkavilág kárhozott területén is. Egy univerzalista etika pontosan csak akkor nem fog a reflexiós elit konstrukciójának bizonyulni, ha a társadalom centrumában kezd el létezni.

(Fordította Gromon András)

²⁸ Vö. ehhez Rüdiger Dannemann: „Rätebewegung und Basisdemokratie. Das politische Testament von Georg Lukács”, in *Sozialismus und Demokratisierung*, Frankfurt 1987, 137 skk. o. Nagyon szívesen kiegészíteném ezeket a fejtegetéseket Udo Bernbach ama tézisének megvitatásával, miszerint Lukács György nem rendelkezik a politikainak egy kielégítően kifejtett fogalmával, éppenséggel – *sensu stricto* – semmilyen politikai elmélettel.

RESÜMEE

Georg Lukács' Kritik der gesellschaftlichen Vernunft – Krise des Marxismus und marxistische Ontologie

In den obigen fragmentarischen Bemerkungen möchte ich – sehr thesenhaft – die Folgen der unbezweifelbaren Krise des Marxismus für die Lukács-Rezeption diskutieren. Ich möchte einige Reflexionen vortragen zu dem irritierenden und offenen Problem: Was tun mit Georg Lukács (genauer: mit seinem philosophischen Oeuvre von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ bis zur „Ontologie“) in Zeiten, die definitiv den Tod des Marxismus in einem „Nachruf auf den Marxismus – Leninismus“ fixieren? [1] Es wäre töricht, zu leugnen, daß für viele eine Faszination von der Vorstellung ausgeht, die Pfade der überkommenen radikalen Philosophie zu verlassen und sich dem freien Spiel vagbundierenden Philosophierens zu überlassen, dem munteren Taumel der Postmoderne.

Nun kennen wir ziemlich genau die Frivolität solcher Totsagungen. Ich möchte gar nicht an Hegel erinnern. Eduard Bernsteins folgenreicher Versuch, Marx als Philosophen, Wissenschaftler und politischen Theoretiker zu versargen, liegt knapp 100 Jahre zurück. Sein Nekrolog wurde äußerst populär, stand insofern den kontemporären

Attacken in nichts nach. Die Auseinandersetzung mit Bernstein – geführt von Rosa Luxemburg bis Georg Lukács – förderte die Fähigkeit der Marxschen Schule der Philosophie, Bornierungen und Fehlentwicklungen der sogenannten Orthodoxie wahrnehmbar zu machen. Wie wir wissen, entstand in diesem Kontext (und unter dem Eindruck des I. Weltkrieges und seiner sozialen Verwerfungen) eine hochentwickelte Kultur der Methodenreflexion, eine Renaissance dialektischen Denkens. Damit verband sich eng die Entdeckung der Relevanz des später sog. subjektiven Faktors in sozialen Entwicklungsschüben, es kam zu subtilen Theorien gesellschaftlicher Bewußtseinsformen und Ideologien, zur Aufeinanderbeziehung von Psychoanalyse und materialistischer Gesellschaftstheorie. Im Werk Korsch's, Lukács', Antonio Gramscis, manchmal auch bei den Autoren der Frankfurter Schule, konstituierte sich mit der Philosophie der Praxis die entfaltetste Sozialphilosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine Avantgarde, aus der sich entscheidende Intuitionen gegenwärtigen radikalen Philosophierens herleiten.

PLEASE POST!

The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning

Institut Mondial des Hautes Etudes Phénoménologiques

Weltinstitut für Fortgeschrittene Phänomenologische Forschung und Bildung

Istituto Mondiale di Ricerche e di Studi Avanzati di Fenomenologia

Instituto Mundial de Altos Estudios Fenomenológicos

国际现象学学会

348 Payson Road
Belmont, Mass. 02178
U.S.A.

Telephone
(617) 489-3696

FAX: 802 295 3487

Anna-Teresa Tymieniecka, President

CALL FOR PAPERS

THE SECOND INTERNATIONAL CONGRESS IN PHILOSOPHY, PHENOMENOLOGY, AND THE SCIENCES OF LIFE

Interdisciplinary investigations with a philosophical thread of reflection
pertaining to all fields of scholarship, literature, and Fine Arts

Organized by: The World Institute for Advanced Phenomenological
Research and Learning, Belmont, Massachusetts, USA

Hosted by: The Politechnical University of Gdansk, Poland

Place: Politechnical University, Gdansk, Poland

Topic: THE ORIGINS AND SELF-INDIVIDUATION OF LIFE
(emergence and development)

Around the axis of the onto-poietic and ontological issues, the
following sections are proposed:

1. Emergence and extinction of life (death and necrosis)
2. Differentiation of beingness: otherness, sameness,
complementariness
3. Self-individualising design of life: unfolding, development,
growth, fulfillment
4. Ontopoietic unfolding: discreteness vs. continuity, fusion and
symbiosis
5. Atom and individual
6. Nature in the vital and in the aesthetic experience
7. Human creative act as the Archimedean point of the
specifically human significance of life
8. Creative unfolding of the specifically human existence
9. Human arts and the natural laws of the bios

For orientation consult Analecta Husserliana, Kluwer Academic Publishers

Abstracts by January 1st 1997; papers by April 1st to be sent to:
President Anna-Teresa Tymieniecka, Program Director,
The World Phenomenology Institute,
348 Payson Rd., Belmont, MA 02178, USA