

A MINDENNAPI ÉLET ÉRTELMEZÉSEI LUKÁCSNÁL ÉS HELLERNÉL*

RÓZSA ERZSÉBET

Heller Ágnes filozófiájának a Lukács György filozófiájához fűződő kapcsolata a nézőpontunk, mégpedig sajátos módon: ezt a kapcsolatot leszűkítjük egyetlen kérdéskörre, a mindennapiság kérdésére. Ehhez a leszűkítéshez azonban mégsem tudjuk következetesen tartani magunkat, mégpedig azért, mert Heller Ágnes mindennapiság-értelmezése egyúttal a Lukács György filozófiájához való viszonyának a különböző dimenzióit is reprezentálja. A mindennapiság helleri szövegeit egyúttal ezen viszony reprezentáns szövegeinek tartjuk.

Miután az idős Lukács mindennapiság-értelmezését az *Eszttiká*ban találjuk, ezért kézenfekvő közelebről megnéznünk, hogy miként értékeli Lukács György koncepcióját Heller Ágnes. Természetesen Lukács és Heller mindennapiság-elméletének összehasonlításához ez az egyetlen szöveg illetve ez az egyetlen szempont nem lenne elegendő. Amikor a mindennapiság értelmezési koordinátáit vázoljuk, akkor a genesis státusának meghatározása kapcsán szólnunk kell arról, hogy Hellernél módosul a genesis helyi értéke, kezd elhalványulni a jelentősége a kifejlett alakhoz mint egészhez viszonyítva. Az „előzetes tudás” és az „előtörténet” boncolgatása során jelezzük, hogy az alapvető terminológiai és koncepcionális egyezések mellett Heller mindennapiság-elmélete el is tér a lukácsitól. Heller Ágnes filozófusi beállítottságának „földközelsége” az egyik fontos, ha nem a legfontosabb momentum ebben. Heller a mindennapiság értelmezéséhez a csak filozófiai érvelést nem tartja kielégítőnek, másfajta tudást és másfajta érveket is alkalmaz. Ezen túl „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. Heller-tanulmány elemzésekor lényeges terminológiai változtatásokra is bukkanunk. A mindennapiság-probléma végpontja, a történet kifejtését reprezentáló személyiség, a kollíziókkal teli modern társadalom személyisége más alternatívákkal találja magát szemben a mindennapokban, mint Lukács koncepciójának „embere”.

A következőkben a kérdést nem efemer módon, nem valamely probléma elágazásaként tárgyaljuk, hanem mint önálló témát, ráadásul egy meghatározott perspektívából. Ezt a perspektívát abban jelöljük meg, hogy Heller mindennapiság-értelmezésének szövegei egyben Lukács filozófiájához való viszonyának is

* Ez a tanulmány egy a közeljövőben megjelenő könyv egy fejezete.

reprezentáns szövegei. Az alábbiakban Heller Ágnes Lukács-tanulmánya, illetve *A mindennapi élet* c. monográfiája valamint Lukács György *Esztétikája* alapján kíséreljük meg az összevetést. Néhány összefüggésben „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. esszéire is hivatkozunk. Mindezeket túl figyelembe vesszük „A filozófus morális küldetése” c. írást, amelynek jelentőségét a mindennapiság értelmezésében jelezzük. Ennek az esszének a filozófiai-tartalmi jelentőségét megemlítve, bevezetünk még egy szempontot, mégpedig Hellernek Lukácshoz fűződő „emberi” kapcsolatát, amelynek egyik alapvető dokumentuma éppen ez az írás. Ebben a kontextusban, Heller és Lukács mindennapiság-értelmezésének összehasonlítása során tehát ezek a művek alkotják a szövegünket.

Induljunk ki abból, hogyan is értékeli Heller Ágnes a Lukács György *Esztétikájáról* szóló tanulmányában mestere értelmezését a mindennapi életről! Az első dolog, ami azonnal szembeötlik, hogy a tanulmány a Bevezetés illetve az *Esztétika* első három fejezete felől értékeli Lukács egész *Esztétikáját*. Ez önmagában még nem jelenti föltétlenül azt, hogy csak ennek alapján, de annyit igenis jelent, hogy a mindennapiság-probléma szemszögéből. Amikor magyarázatot keresünk; arra az eshetőségre, mint lehetséges magyarázatra, nyilván szót sem érdemes vesztegetni, hogy Heller netalán nem olvasta volna az egész művet. Lukács a Bevezetésben köszönetet mond, néhány más személy között „[...] Heller Ágnesnek, aki munkámat megírás közben olvasta, és akinek éleselméjű bírálata nagyon használt a végérvényes szövegnek”.¹

Közelebb jutunk az igazsághoz, ha rekonstruáljuk Heller értelmezésének nézőpontját Lukács *Esztétikájáról*. Ezt a horizontot az a – kérdésként megfogalmazott – hozzáállás jellemzi a leginkább, miszerint Lukács azt keresi, hogy mi a művészet szerepe „a történelemben és az emberek életében általában?”. Ennek a lukácsi horizontot kifejező, a történelemre és az emberek életére általában vonatkozó kérdésföltevésnek két fontos vonatkozása van a helleri olvasatban. Az egyik a nembeliség-problémának a lukácsi megközelítése illetve a nembeliség mint Hellernek a Lukácséval közös filozófiai kiindulópontja. A másik a nembeliségben gyökerező, de konkrétan az esztétikumra irányuló lukácsi kérdésföltevések folytonossága. Érdekes, mert talán kevésbé ismert a második vonatkozás, amelyben Heller az idős Lukács esztétikáját a fiatalkori nézetekkel, a heidelbergi *Művészetfilozófiá* val hasonlítja össze. Érdekes ez az összevetés amiatt is, mert a heidelbergi kéziratokat később találták meg. A heidelbergi konkrét művészetfilozófiát a 60-as évek közepén Heller még nem ismerte, ez a kézirat tényleg csak a híres bőröndből került elő. Viszont a heidelbergi általános esztétikát a Lukács *Esztétikájáról* írott tanulmánya keletkezésének idején már olvasta, miután Lukács megkapta Hauser Arnoldtól ennek az eíveszettnek hitt kéziratnak a nála lévő példányát. Ma úgy látja, hogy ha a heidelbergi konkrét művészetfilozófiát is

¹ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (ford. Eörsi István), Akadémiai K., Bp. 1975, I. köt., 26. o.

ismerte volna, az ott bevezetett „Erlebniswirklichkeit” terminussal jelzett lukácsi problémafölvetés komoly hatással lett volna *A mindennapi élet* c. monográfiára és egyáltalán egész gondolkodására.

Visszatérve a Lukács-esszéhez, igen érdekes az, ahogyan Heller Ágnes ebben a *két esztétika* összefüggését exponálja. Ha nincs is megnevezve, akkor is nyilvánvaló: „A tragédia metafizikája”, Lukács fiatalkori műve az a szöveg, amelynek alapján a mindennapi élet („élet”), valamint az „egész ember” és az „ember egészen” kettősségét (der ganze Mensch – der Mensch ganz) és ezek viszonyait Heller bevezeti. Heller bizonyos terminológiai kontinuitást, mindenekelőtt azonban problémátörténeti folytonosságot mutat ki Lukácsnál, miközben a gondolatmenet végén mégis a szóban forgó esztétika, azaz az idős Lukács *Esztétikája* megoldásainak fölényét állapítja meg. Lukács ismert önkritikái bizonyára szerepet játszottak ebben az ítéletalkotásban. Az igazán érdekes azonban a két esztétika közötti folytonosság kiemelése, valamint az a gondolat, hogy a heidelbergi *Művészetfilozófia* és *Az esztétikum sajátossága* közötti kontinuitásnak a legfontosabb eleme a mindennapi élet jelentősége a műalkotás számára. Ezt követően Heller sorba veszi azokat a problémákat, Lukács kedvenc kifejezésével élve, „kategóriákat”, amelyeket majd saját mindennapiság-elméletében is vizsgál. A partikuláris egyénből kialakuló individuumnak van adresszáva az imperatívusz itteni formája, az a követelés, amelyet Rilke „archaikus Apollón-torzója” sugallt: „változtasd meg élted”. Ez jellegzetes példa arra, hogy a mindennapiság helleri értelmezésének legfontosabb terminusai, de maga a probléma is végső soron Lukácstól ered, de aztán Heller megváltoztatja a perspektívát, ami által maga a probléma, sőt még a terminológia is módosul. Nem a műalkotás és nem az esztétikum felől gondolja el a mindennapi életet, hanem a mindennapi élet *maga* lesz a tárgy. A tematikai különbség önmagában még nem utalna elválásra, ám paradigmaváltást sejtet a mindennapiság értelmezésének ez a megváltozó nézőpontja.

Nem nehéz fölismernünk, hogy Heller e Lukács-esszéjének az alapgondolata ugyanaz, mint „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. tanulmányé. Az ugyan különbség, hogy itt Rilkére hivatkozik, ott pedig Goethétől származik a már idézett maxíma. De mindkettő ugyanarról szól, és mindkettőt idézi Lukács is: ez a goethei maxíma, miként a rilkei követelés, a mindennapokban elérhető teljességre szólít föl, mindnyájunknak, minden egyes embernek adresszáva ezt a fölszólítást. Heller nemcsak idézi Goethét, és nem egyszerűen átveszi az idézetet Lukácstól, hanem azt mint a teljességhez vezető utat értelmezi: ez pedig az élet tudatos alakítása, az, hogy az egyén sajátjává teszi életét és világát. Hogy Goethének (Heller, de Lukács által is) gyakran idézett kifejezésével éljünk, „életvitellé” alakítja partikuláris életét. A Rilkére és a Goethére hivatkozó retorika ugyan közös elem Lukáccsal, viszont Heller ezeket a kifejezéseket olyan filozófiai terminusokká alakítja, amelyekkel ezeket a mindennapiság-elméletébe is integrálja. Az „életvitel”-nek mint a mindennapiság problémájának és terminusának az elméletbe való beépítése már önmagában sejteti, hogy Heller nemcsak rekonstru-

álta mestere mindennapiság-fölfogását, nem egyszerűen „utánidézte” a goethei maximát, hanem kettős viszonylatban át is értelmezte. Ezt az állításunkat azonban alá kell támasztanunk, s a következőkben erre kerítünk sort.

Ezzel viszont érintjük a mindennapiság-probléma lukácsi és helleri koncepciójának közös alapját. Ezt a közös alapot leginkább a *nembeliség* fogalma és az ehhez kapcsolódó gondolatvezetés és retorika fejezi ki. Heller gondolatmenetének első mozzanata valóban rekonstrukció, első szinten a tanulmányokban, de tulajdonképpen még a monográfiában is tényleg rekonstruálja mestere nembeliség-fogalmát. A Lukács-tanulmányban azzal indítja a fejtegetést, hogy Lukács a következő alapvető kérdést teszi föl: mi a művészet funkciója a történelemben és az emberek életében általában? Ebben ráismerünk a nembeliségnek a Lukács által exponált problémájára. Az esszé első gondolatmenetének utolsó mozzanata viszont a rilkei gondolat, a „változtasd meg élted” követelése, amely az említett Goethe-maximának is az üzenete. Mi történt közben? Heller a nembeliség-probléma lukácsi lefordítását, a katarzist elemezte. Ám az elemzés során a katarzis lukácsi jelentését, mégpedig ennek elsődlegesen esztétikai jelentését dekonstruálta és konstruált egy másik jelentést, a mindennapok embere, az egyed számára lefordítható és a mindennapok nyelvéhez közelebb álló, azzal is értelmezhető jelentést. A Rilke-idézetnek ezért kettős státusa van: a katarzis lukácsi jelentésének folytatása és ugyanakkor ellenpontja. Folytatása, hiszen végső soron a nembeliségről van szó, de ellenpontja is, mégpedig azért, mert megváltoztatta a nézőpontot. Heller a nembeliséget ennek tényleges, valóságos *individualizálódása, megismerésülése és megismerésíthetősége* szemszögéből gondolja el, ezáltal a lukácsi elvontságot megszüntetve, konkrét-tartalmas meghatározást akar adni a nembeliségnek.

Ha fölidézzük a lukácsi nembeliség-értelmezést, akkor láthatjuk, hogy ott mindig „a történelemről” és „az emberekről általában” esik szó. Heller számára ez nem kielégítő, őt „zavarják a tények”, ő nem tud és/vagy nem akar elsiklani az empirikus világ fölött. Ezért alkalmazza ebben az esetben is azt, amit a monográfiában a fogalom „felbontásos” technikájának nevez majd, amivel viszont megváltoztatja a jelentést. A nembeliség jelentésének ez az elmozdulása és módosulása az individualitás illetve a személyiség irányába az a pont, ahonnan jól látható, hogy a nembeliség mindkettőjük koncepciójának közös fundamentuma, miközben a helleri átértelmezés az elválást is világossá teszi. A következőkben, ahol *A mindennapi élet* c. monográfiát tárgyaljuk majd, részletesebben megvizsgáljuk a fogalmak fölbonthatósági technikájának és a jelentésváltozásoknak az összefüggését a „partikularitás” és a „nembeliség”, valamint a „magá(ba)nvaló”, a „magáértvaló” és a „számunkra való” fogalmainak kapcsán. Az ún. felbontásos technika kifejezéssel a lukácsi fogalommeghatározási módszerhez való viszonyát jellemzi Heller: ugyanis ezzel a megnevezéssel világossá teszi, hogy a fogalmakat ugyan Lukácstól vette át, ám azt is nyilvánvalóvá teszi, amit ő ehhez hozzátett. A „felbontásos” technika éppen azt fejezi ki, ami az ő teljesítménye, az átvett fogalmak státusának és jelentésüknek a megváltoztatása. Ez a látszólag csak

technikai kérdés aztán nagymértékben hozzájárul a nembeliség lukácsi koncepciójának ahhoz az átértelmezéséhez, amelyet Hellernél találunk, s amely a mindennapiság helleri elméletének fontos alapköve lesz. A felbontásos technika lehetővé teszi a nembeliség elvont lukácsi fogalmának a megszemélyesítés és a megszemélyesíthetőség irányába való elmozdulását.

A Goethehez való viszony jellegzetes példa a nembeliség illetve mindennapiság problémájának helleri átértelmezésére. Hellernél a mindennapiság legfontosabb szövegeiben, „A mindennapi élet szerkezetének vázlata” c. tanulmányban illetve a monográfiában kulcsszerepe van a goethei életvitel kifejezésnek. Mind a jelentése, mind a kontextusa arra enged következtetni, hogy Heller az „életvitel” retorikájával és architektonikájával a nembeliség lukácsi elvont filozófiai fogalmát valamint annak imperatívusz-tartalmát mint végső értéktételezést lefordítja egy másik nyelvre, s eközben más kontextust is ad neki, mint Lukácsnál volt. Ez a kettős mozgás vonatkozik mind a nembeliségre, mind a Goethe-hagyomány átvételére, mindenekelőtt pedig a kettő összekapcsolására. Pontosan ez az összekapcsolás a lényege Heller álláspontjának: a „nembeliség” elvont filozófiai terminusát az „életvitel” kifejezéssel összekapcsolva, azt nemcsak tartalmilag változtatja meg, hanem egyúttal *költői nyelvre* ülteti át. Olyan nyelvre, amely a mindennapiságnak ezt az alternatíváját, vagyis magát az életvitelt mint az individuummá-válás tartományát jelöli meg, mégpedig úgy, hogy ezt a tartományt gondolatilag és nyelvileg is elérhetőbbé teszi az egyének számára. A nembeliség megszemélyesíthetősége ebben a relációban is az a végső instancia, amely Hellernek a Lukácséhoz képest elmozduló álláspontját kifejezi, és ugyanakkor meg is magyarázza.²

De miért találhatta Heller elvontnak Lukács nembeliség-fogalmát? Ismeretes, hogy a nembeliséget Lukács elsősorban Marx fölfogása alapján értelmezte. A fiatal Marx nembeliség-fogalma pedig Feuerbach antropológiájának Hegel-kritikájában gyökerezett, valamint Marx Feuerbach-kritikájában. Lukács ezt a vonulatot folytatta, polemizálva a „filozófiai idealizmus” „általános emberi” „kenetteljes” fogalmával. A nembeliség-probléma megoldásának modellje Lukács számára a munka-fogalom volt, amelyben viszont Lukács a marxi–hegeli hagyományt vitte tovább, Hegelt önmagával is szembesítve. A nembeliség a munka mellett Lukácsnál az önmagát teremtő, történeti és társadalmi koordinátákkal megjelölt emberiségnek a legtágabb horizontja, amelynek van egy ellenpontja, a partikulári-

² Jól ismert, milyen nagy hatással volt Lukács György filozófiájára Goethe, amit természetesen nemcsak a *Goethe és kora* dokumentál, hanem szinte az egész életmű. Az is tény, hogy Lukács Goethe-értelmezése Heller Ágnes gondolkodására nagy befolyást gyakorolt. Ezt a hatástörténeti összefüggést azonban itt és most nem áll módomban behatóbban taglalni. Annál is inkább, mert csak Goethe-re nem szűkíthetnénk le a kitekintést: Lukács gondolkodásának a német kultúrába nyúló gyökerei és ennek kihatása Heller bölcséletére viszont önmagában is egy terjedelmes tanulmány tárgya lehetne.

tás. Az eddigi történelem e két pólus feszültségeinek terében és idejében zajlott, s a szocializmus hivatott az emberiség állapotával való egyesülést „a mindennapok közvetlen élményévé tenni”.³ Ennek azonban utópikus íze van, Lukács maga is beismeri. A nembeliség igazi alakját Lukács az ún. magasabb objektívációkban jelöli meg. Az *esztétikum sajátosságában* a művészet „[...] az emberiség öntudatának legmegfelelőbb és legmagasabbrendű megnyilvánulási módja”.⁴ Itt is jól látható, hogy a nembeliség-probléma megoldásának Lukácsnál végső soron episztemológiai karaktere van. Ennek két döntő mozzanata a munka mint a nembeliség modellje illetve a művészet mint az emberiség öntudata.

Az is nyilvánvaló, hogy ebben a viszonylatban a nembeliség ellenpólusa, a partikularitás ugyan megszüntethetetlen adottság, ám mindig van valami eredendően negatív benne, ahogyan a nembeliben, bármily elvont és problematikus is, mindig van valami eredendően pozitív. Ennyiben a nembeli és a partikuláris a lukácsi elmélet általános értékhorizontjának két szélső pólusát képezik. A legáltalánosabb negatív a mindennapiság relációjában a hamis tudat, a partikularitásoknak az a sajátossága, hogy az emberek itt a „nem tudják, de cselekszik” mintáját követik. A könyvben ez a mottóként is használt minta is jól mutatja Lukács végső episztemológiai attitűdjét: a nem-tudást vagy a hamis tudatot mint a partikularitások végső közös jegyét és alapját értelmezi.

A nembeliségnek és a partikularitásnak az értékdualizmusával írtuk le a nembeliség lukácsi fogalmát. Ez a jellegzetesség átvezet a nembeliség jelentéstartományának egy másik forrásához, amelyet Lukács koncepciójában leginkább Goethe reprezentál. Ez pedig a „humanitás”, amely a történelemnek, a magasabb objektívációknak, de a partikularitásból kiemelkedő egyéni életeknek is a tartalma (lehet). A humanitás nemcsak a magasabb objektívációk, hanem elvileg minden élet tartalma lehet. Az episztemológiai attitűd arisztokratizmusát ezen a ponton egy demokratikus gesztus keresztezi. Lukács György álláspontját a nembeliségről „bontja fel” majd Márkus György, elhíresült „Marxizmus és antropológia” c. tanulmányában, részben más tartalmat is adva ezzel mestere kategóriájának.⁵

A nembeliség jelentésének a marxi vagy marxi eredetű jelentése mellett tehát van egy másik rétege is Lukácsnál, mégpedig a német filozófia és kultúra klasszikus öröksége. Közismert, hogy Goethe és részben Hegel a reprezentánsai ennek Lukács számára. Hegel ingázik a két jelentésréteg között, *A szellem fenomenológiájának* munka-fölfogása valamint a *Logika* révén Lukács inkább az elsőhöz sorolja, a történelemfilozófia alapján viszont inkább a másodikhoz. A nembeliségnek ezt a jelentésbeli kettősségét, a marxi illetve a hegeli és a goethei eredetre visszavezethető dualitását az *Esztétika* Bevezetésében, sőt az egész lukácsi koncepció kiépítésében nyomon lehet követni. A nembeliségnek ez a két

³ Lukács György, i. m., I. köt. 540. o.

⁴ Uo. 569. o.

⁵ Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*, Akadémiai K., Bp. 1966.

jelentésrétege egyúttal értelmezési irány is, amelyek aztán Lukács nembeliség- illetve mindennapiság-konceptiójában szakadatlanul keresztezik egymást. Az egyik az episztemológiai attitűd, a másik pedig az éppen most említett történelem-filozófiai illetve ontológiai beállítottság.

Heller Ágnes a mindennapi élet értelmezési horizontjának megválasztásakor kilépett ebből a dualizmusból úgy, hogy közben nem veszítette szem elől a mindennapiság releváns episztemológiai illetve történelemfilozófiai aspektusait. Ezeket azonban nem önmagukban és nem előzetesen vizsgálta, hanem a mindennapiság-problémába ágyazottan. Gondoljunk arra, hogy a monográfia szerkezetében az elidégenedésnek nincs igazán önálló státusa, mégis mindig jelen van mint történelemfilozófiai nézőpont és mint a mindennapokban, az „életvitelben” tetten érhető jelenség.

A goethei örökség tehát másként hatott Heller Ágnes filozófiájára, mint Lukács Györgyére. Ezt megfigyelhetjük a *költői nyelv* értelmezésének eltérésében is. Lukács a mindennapok nyelvét, a tudományos nyelvet és a költői nyelvet határozottan elválasztja egymástól, s nem hagy kétséget azzal kapcsolatban, hogy a filozófia nyelve tudományos nyelv.⁶ Ugyanakkor gyakran idézi Goethét, miként Heller Ágnes is. Az idézés módja azonban eltér egymástól. Lukács eljárása inkább *illusztrálás*nak hat, a költői beszéd elemei Lukács szuverén filozófiai gondolatait illusztrálják, ami azt jelenti, hogy a gondolat és a nyelvi forma, illetve az idézet kapcsolatában marad valami nem-adekvát, valami esetleges és véletlenszerű. Heller Ágnes másként jár el. Nem egyszerűen gondolatait illusztrálására szolgáló idézetekkel dolgozik, hanem időnként átvált a filozófiáiról a költői beszédmódra. Mindkét nyelven ki tudja magát fejezni, filozófiai és poétikai eszköztár birtokában. Heller nemcsak ki tudja, hanem ki is akarja magát ezen a nyelven fejezni, mert mindkettőben otthonosan mozog, és mert mindkettőt illetékesnek tartja a mindennapiság-probléma kifejezésére.

A mindennapiság értelmezésének az az irányváltozása, amelyet említettünk, vagyis a nembeliség megszemélyesítése és megszemélyesíthetősége ad magyarázatot erre a beszédmódra. A nembeliség Heller számára nem dezantropomorf módon elgondolható tárgy, hanem megszemélyesített és megszemélyesíthető tárgy. Ezt a megváltozott nézőpontot a megnevezésnek, a nyelvi alaknak is ki kell fejeznie. Az „életvitel” Goethétől származó kifejezésének átvétele a másfajta filozofálási attitűdöt jelzi, mégpedig azt, hogy vannak filozófiai problémák, jelesül a mindennapiság, amelyek csak tudományos nyelven nem írhatók le, ezeknek természetes nyelvi közege a költészet is. Pontosan azért, mert ez a tárgy tisztán tudományos apparátussal nem konstituálható.

De van egy másik oldala is a Goethe-hatásnak, mégpedig a hagyományok integrálásának kérdése. Heller ugyanis nem rekonstruálja, hanem inkább *integrálja* a goethei problémafölvétést és a megoldást: nála nem pusztán „beleélést” jelent az

⁶ Lukács György, i. m., I. köt. 53–54. o.

életvitel használata, de nem is Lukács Goethe-olvasatának követését, hanem ő ezt sajátos filozófiai terminussá alakítva, mindennapiság-elméletének inherens elemévé teszi. Ennek az attitűdnek a konzekvenciáit részletesebben majd a monográfia elemzése során vizsgáljuk meg. Az „életvitel” központi státusa „A személyiség a mindennapokban” c. utolsó fejezetben összegződik. Ott az „életvitel” kifejezés utal mind a költői beszédmód jelenlétére Heller filozófiájában, mind pedig arra, hogy poétikus kifejezések filozófiai jelentést is fölvehetnek. A különböző beszédmódok szigorú elválasztásának lukácsi álláspontja helyett Heller az átjárhatóságra voksol, ami végső soron a mindennapiság-probléma sajátos természetéből következik a helleri koncepció szerint. A kifejezésmódok integrálása elsődlegesen nem filozófiai eljárás, hanem a mindennapi élet szerkezeti sajátossága.

Említsünk meg még egy fontos mozzanatot! Lukács a hegeli filozófia kapcsán kikel ennek hierarchizáló szemlélete ellen. Ám nála is tetten érhető egyfajta hierarchizálás, pl. a vallással és a mindennapi élettel szemben a tudomány és a művészet magasabbrendűségének tétele. A *mindennapok nyelve* kapcsán is világosan látszik ez a megkülönböztetés. Ezt írja: „A költői nyelv — a maga sajátos módján, gyökeresen másképp, mint a tudományos — szintén arra törekszik, hogy a mindennapi élet két végétén: az elmosódottságon és a megmerevedésen úrrá legyen.”⁷ Eszerint a poétika és a tudományos nyelv nemcsak hogy magasabb rendűek, hanem ennél fogva arra is illetékesek, hogy beavatkozzanak a mindennapok nyelvébe. Heller számára viszont ez a probléma másként vetődik föl. A monográfia nyelvről szóló fejezetében ugyan Wittgenstein-nal polemizál, de az érvei találók Lukács álláspontjával szemben is. Két sarkalatos pontja nézetének az, hogy a nyelv a *maga* közegében egyneműsíti a legheterogénebb szférákat, és hogy „[...] a nyelvben nincsenek olyan megkülönböztető rétegződések, mint a magá[ba]nvaló nembeli objektiváció másik két mozzanatában...”⁸ Heller nem egy előzetesen föltételezett hierarchia, hanem a funkció és a közeg sajátossága felől gondolja el a nyelv mibenlétét és a mindennapi életbe való beágyazottságát.

Említettük, hogy Lukács nembeliség-fogalmára Goethe és a német klasszika mellett Marx is hatott. Marx hatása a mindennapiságról szóló Heller-írásokban is jelen van. De Marxnak korántsem akkora a súlya és jelentősége az ő számára, mint Lukács számára volt. A nembeliségnek Heller koncepciójában is van egy a jövőt anticipáló jelentése, a kommunizmus ilyen szerepet tölt be nála is. Ugyanakkor változást, jelentésmódosulást is megfigyelhetünk. Az egyik az, hogy a kommunizmus Heller számára nem annyira történelmi „ügy”, főleg nem politikai „ügy”, mint Lukácsnál, hanem inkább morális kérdés: az egyén és a közösség korrelációjára vonatkoztatott probléma.

⁷ Uo.

⁸ Heller Ágnes: *A mindennapi élet*, Akadémiai K., Bp. 1970, 232. o.

Talán még fontosabb az a változás, hogy Heller nem fogadja el a marxi — lukácsi koncepciót arról, hogy a munka a társadalmi lét bázisa és modellje. Heller a munkával a *reprodukción* állítja szembe. A reprodukció mint a társadalmi, egyszersmind az egyéni lét bázisa egészen mást jelent: nem ökonómiai fogalom, de nem is a „társadalom”-kategória magyarázatára szolgáló kifejezés. A reprodukció helleri retorikája mást jelent, azért mert filozófiai kiindulópontja az egyén és az egyén reprodukciója. A *mindennapi élet* c. monográfia legelső mondatában félreérthetlenné teszi, hogy ő másként közelíti meg ezt a kérdést, mint Lukács vagy Marx: „Ahhoz, hogy az egyedek a társadalmat reprodukálhassák, szükséges, hogy önmagukat mint egyedeket reprodukálják. A mindennapi élet a társadalmi reprodukció mindenkor lehetőségét megteremtő egyedi reprodukciókat jellemző tevékenységek összessége.”⁹ A lukácsi — marxi sorrendet tehát Heller megfordítja, az egyedet és ennek reprodukcióját teszi a kiindulóponttá a társadalommal és ennek ökonómiai eredetű reprodukciós formájával, a munkával szemben. Márpedig ha az egyedek reprodukciója az életnek a végső fundamentuma, s nem „a” társadalom és ennek reprodukciója, akkor ezt kell az elmélet kiindulópontjává is tenni. Ez a magyarázata annak, hogy a mindennapiság elvont fogalmának, vagyis a monográfia első elemének miért a reprodukció a kiinduló kategóriája. Azt is láthatjuk, hogy ez másfajta elvontság, mint a Lukácsé. Nem a „történelemre”, nem az „emberiségre” vonatkoztatja a reprodukciót Heller, hanem az egyénre. Az egyedre, aki majd személyiséggé válik, azaz nemcsak újratermeli önmagát, hanem ki is lép adottként megjelenő partikularitásaiból, meghaladja önmagát, mint partikularítások szövedékét. Ez is jól mutatja, hogy a nembeliség megszemélyesíthetősége az a perspektíva, ahonnan Heller a reprodukciót és egyáltalán a mindennapiságot elgondolja.

A kiindulópontnak ez a megváltozása viszont már involválja azt, hogy a kifejtés menete és eredménye is módosulni fog. Ha a mindennapiság az egyeddel kezdődik, ha az egyedre irányítjuk tekintetünket és az egyedre kérdezzük rá, akkor nyilván vele is fejeződik be a gondolatmenet, merthogy az eredeti kérdésre kell válaszolni, amely a nembeliség megszemélyesíthetőségére vonatkozik. A helleri gondolatvezetés eredménye erre az alapkérdésre adott válasz, amelyet az utolsó fejezetben összegezve kapunk meg. Az egyed és a világ fölbontásától elinduló gondolatmenet a monográfiában „A személyiség a mindennapi életben” c. témával zárul. Ez a sorrend is mutatja, hogy a mindennapiság tulajdonképpeni témája Heller számára az egyén, de nem önmagában véve, hanem úgy, ahogyan a partikularitásból a nembeliség szintjére juthat el, individuummá illetve személyiséggé válhat. A fogalmaknak ez a dinamikája tulajdonképpen az egyének életének, életvitelének a megváltoztatása, vagyis a fogalmak mozgásának életalapja van. Ez viszont végső soron megint nem más, mint a nembeliség „megszemélyesü-

⁹ Uo. 17. o.

lése”: a személyiséggé váló egyedben a nem megszemélyesül, illetve a nem személyesül meg.

Innen nézve viszont tökéletesen érthető, hogy a társadalom mint olyan Heller gondolkodása számára idegen marad. Sokkal inkább érdekli az, hogy mi történik az egyedek reprodukciója során, hogyan zajlik le ez, milyen összetevői vannak az egyének reprodukciójának, s hogy mindez miként befolyásolja azt, hogy az egyedek élete vajon a partikularitást hízlalja-e, avagy az individuummá válás útjára lépnek? És mitől van az, hogy a reprodukció átvált az addigi életvitel megváltoztatásába, és mire jó ez egyáltalán? Röviden szólva és filozófiai (hegeli – lukácsi) terminussal kifejezve, a „közvetítések” szövedékei és dinamikája az egyedek életében valamint ezeknek a leírhatósága, modellálhatósága és nyelvi kifejezhetősége alkotja a mindennapiság-probléma konkrét tematikáját. A nembeliség megszemélyesülése mint „főtema” ezekre a „melléktémákra” bomlik föl. Emiatt is találónak érezzük az általa „felbontásnak” nevezett filozofálási technika választását és alkalmazását, ami pontosan ezen közvetítések föltárását hivatott elősegíteni. A közvetítéseknek ez a kiemelkedő szerepe megvilágítja a monográfia oly sokrétű és mégis áttekinthető elemzését a mindennapi élet szerkezetéről is.

Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a közvetítésnek ez a hangsúlyos funkciója Heller mindennapiság-értelmezésében összefügg Lukács különosság- illetve közvetítés-elemzésével. Míg azonban Lukácsnál ez az esztétikum „szerkezeti lényegéhez” tartozik, s nála a közvetítés, de a különös is kategoriális problémák, Hellernél viszont nem annyira szerkezeti, de nem is kategoriális kérdésről van szó, mint inkább metódusról, a fogalmak fölbontásához, dinamikájukhoz és multiplikálódásukhoz tartozó eljárásról. Lukács így foglalja össze a különőségnek és a közvetítésnek a szerepét a mindennapokban: „[...] míg az általánosság és az egyediség mindenkor egy-egy végpontban húzódik össze, a különőség a közép területét alkotja, a köztük elterülő közvetítések mezejét, miközben a határok mindkét irányban állandóan elmosódnak, sőt gyakran észrevehetetlenné válnak. A mindennapi tudat számára, még ha filozófiai kifejezést ölt is, a különőség kategóriájának sokkal kevésbé világosabbak a körvonalai, és sokkal kevésbé elhatárolt a magva, mint az általánosságé vagy az egyediségé.”¹⁰

Heller „a közvetítések mezejét” mint „a mozgástér” írta le, amikor a monográfiában a mindennapi élet szerkezetének kereteit oly sokrétűen taglalta, és nem „a közvetítés merőben objektív jellegű visszatükrözési forma” lukácsi meghatározásából indult ki. Ez arra is jó példa, hogy Lukács gondolkodásának egy tipikus belső ellentmondását szemléltessük. Azt az ellentmondást, ahogyan egy racionális belátást keresztez egy elvont tézis, akár egy gondolatmeneten belül is. De azt is példázza, hogy a kategóriák episztemológiai jelentése tisztázatlan viszonyban marad közismerten „létmeghatározásként” aposztrofált ontológiai státusukkal és

¹⁰ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, II. köt. 188. o.

jelentésükkel. A közvetítések említett helleri átértelmezése az egyedek reprodukciójából kiindulva, valamint a fogalmak fölbontásos technikája lehetőséget teremtenek e dualitások meghaladására is.

Heller mindennapiság-elméletében az egyének életvitelének nagy tétje van, ami egyben a mindennapi élet döntő tartalmi kérdése: a *boldogság* és/vagy a *szabadság*. A személyiséggé válás eredménye az, hogy ez a pillanat boldogságával és/vagy értelmes élettel ajándékozza meg azokat, akik megtették az önismeretnek, önmaguk és világuk megváltoztatásának hosszú és keserves útját. Ezek a kérdések fontosak az esszékötet tanulmányaiban is, de ismerős ez a probléma Lukács *Estztikájából* is. Lukács az emberi életvitel egyetemes problémáiról ír, amit viszont nem a mindennapokban fedez föl, hanem az etikai szférában, ahol „az ember komplementaritása vagy szétदारabolódása” a tét. Két további megjegyzés még ide kívánczok. Az egyik az, hogy Lukácsnál a boldogságnak nincs meg ez a megváltó funkciója, illetve egyáltalán nincs is szerepe. A szabadság viszont Lukács számára is cél, de végső soron történelmi léptékkal mért és az emberiség mércéjére vonatkoztatott cél: nem az a konkrét cél, amelyben Heller szerint a nembeli értékek az egyes egyedeknél megtestesülnek. Hellernél a szabadság, éppúgy, mint az individualitás, a *megszemélyesített nembeliség*. Az idős Lukács filozófiájában az emberiség történetének tágas horizontján legfeljebb aprócska pont lehetne az egyének boldogsága, s ezért akár el is tekinthetünk tőle. Heller ezt nem fogadja el, ezért aztán nála a boldogság a szabadság alternatívája lesz a személyiség által választott életvitelben.

Szembetűnő viszont az architektonikai elrendezésnek az a hasonlósága, hogy a szabadság Lukács *Estztikájában* és Heller monográfiájában is az utolsó fejezet tárgya. A nembeliség értéktételezésének elvontsága végül mindkettőjükénél a szabadságban oldódik föl. Hellernél a személyiséggé válás föltételeként és mozzanataként, Lukácsnál viszont mint a művészet „szabadságharca” a vallással szemben, illetve másfelől marginálisan, mint a műalkotások belső, immanens beteljesülése, amelynek segítségével az emberek megjavíthatják saját életüket és enjüket.¹¹ A vallásos szükséglet mint az élet „gyakorlati problémája” kapcsán ezt a mozzanatot Lukács általánosabban és mélyebben is érinti, amikor „az élet evilági tökéletesítéséről”, „egy értelmesen lezárt életről”, „az egyéni élet evilági önkerekítéséről”, „az ember önkiteljesedéseért vívott nagy harcáról” ír. Vagyis itt is ugyanazt a fajta kettősséget érzékelhetjük, mint a közvetítés-problémánál. Tegyük hozzá: Hellernek; ha szabad ezt mondani, jó érzéke volt ahhoz, hogy Lukács racionális meglátásait elválassa az elvont, dogmatikus tézisektől, és kibontsa e racionális meglátások tartalmát. Lukács szabadság-értelmezésének ez az egyénre-vonatkoztatottsága a vallásos szükségletben az a gondolat, amelyet Heller kiaknáz, de ugyanakkor más perspektívában, mert nem a magasabb objektívációk, hanem az élet szemszögéből tárgyalja ezt *A mindennapi élet* utolsó

¹¹ Uo. II. köt. 638. o.

fejezetében. Az architektonikai elhelyezés hasonlósága tehát nem téveszthet meg bennünket: a szabadság mást jelent *A mindennapi életben*, mint *Az esztétikum sajátosságában*.

A mindennapiság-problémának e tanulmány elején megjelölt szövegei tanúsítják, hogy Heller megoldásának kulcsa kétségtelenül az, hogy a partikularitás és a nembeliség dilemmáját az „egyen és világ” korrelációból ágaztatja el, fölbontja ezt a viszonyt történeti és fogalmi összetevői sokaságára. Lukács viszont nem ezt tette. Lukács és Heller mindennapiság-elmélete eltéréseinek éppen itt van a gyökere, és nem valami előzetes adottságban. A helleri szövegben fölbontott, ott kibomló, a szó tulajdonképpeni értelmében *elméletté formálódó* mindennapiság-probléma a megoldás kulcsa. Lukácsnál viszont más a helyzet, ő valójában a mindennapiság filozófiai *vázlatát* hozza létre, nem pedig a mindennapiság filozófiai elméletét. A szó szigorú értelmében nem „elmélet” a Lukácsé, hiszen nem tesz eleget olyan architektonikai, terminológiai, logikai követelményeknek, amelyek elengedhetetlenek egy elmélet konstituálásához, s amelyek az elmélet szövegének koherenciáját és konzisztenciáját garantálják. Heller Ágnes mindennapiság-szövegei illetve művei, főleg *A mindennapi élet* c. monográfiája viszont megfelelnek ezeknek a kritériumoknak. Ennek a szövege maga igazolja azt, hogy itt valóban elméletről van szó, pontosabban elméletté-formálódásról, ami más, mint a mindennapiság-problémának az az esszéisztikus és fragmentális értelmezése, amelyre a tanulmányokban bukkantunk, de különbözik a mindennapiság lukácsi filozófiai vázlatától is.

Ezzel a megállapítással ugyanakkor csak egy tényt rögzítettünk, amelyet semmiképpen sem lehet elmarasztalásnak vagy bármilyen negatív felhangú ítéletnek tartani. Lukácsnak ugyanis *nem volt szüksége* erre a fölbontásra, és nem volt szüksége a mindennapiság „elméletére”, hiszen ő a mindennapiságot csak egyetlen összefüggésben vizsgálta: mint az esztétikum végső ontológiai, társadalmi és történelmi alapját. A partikuláris egyén útja nála nem a személyiséghez illetve az értelmes vagy boldog élet dilemmájához vezet (ezt legföljebb marginálisan említi meg), hanem „az emberi nem öntudatához”, azaz az esztétikumhoz. Hivatkozhatunk egy másik példára is: a „számunkravaló” fogalma Hellernél követi a magábanvaló illetve a magáértvaló kategóriákat, holott Lukácsnál a középső a sorban. Lukácsnál ugyanis a műalkotás, az önmagáértvaló kerül a kategóriák csúcsára, *Az esztétikum sajátosságának* logikáját követve. Heller viszont a nembeliség meghódíthatóságát nem az ún. magas objektívációkban vizsgálta, hanem a mindennapiság szférájában, amelynek emiatt érthetően utolsó meghatározása a „számunkravalóság”, a nembeliségnek a mindennapokban meghódítható tartománya.

Lukáccsal szemben Heller ugyanis nem azt tűzte ki célként, hogy a mindennapiságnak mint az esztétikum végső alapjának az általános mibenlétét és funkcióját vázolja föl: ebben a tekintetben vagy elfogadta a lukácsi koncepciót, vagy az itt fölmerülő problémák nem voltak számára relevánsak. Az eltérések egyik magyarázata pontosan az lehet, hogy Heller Ágnes *más célból* tette vizsgálat

tárgyává a mindennapiságot, mint Lukács György, ezért aztán a mindennapiságot mint problémát is másként konstituálta, mint mestere. Emiatt eleve hibás az a megközelítés, amely – ezt a különbséget figyelmen kívül hagyva – Heller értelmezését szembe akarja állítani Lukácséval, vagy egyenesen ki akarja játszani vele szemben. Ha a szövegek szerzőinek eltérő céljait és ennek konzekvenciáit a tárgy konstituálásában figyelmen kívül hagyjuk, azonnal csúsztatást követünk el, amely a „tárgyi igazság érvényesülését” kockára teszi, a szöveget pedig félreértések veszélyének teszi ki.

Ezért aztán azt nem állítjuk, mert nem állíthatjuk, hogy Lukácsnak igaza volt mindabban, amit a mindennapiságról írt, miként azt sem állíthatjuk, hogy Heller elmélete minden részletében helytálló. Nem erről beszélünk, a szövegek tárgyi igazságának érvényesülése, amire most törekedtünk, nem erről, hanem valami másról szól. Ezt az igazságot nem mi osztogatjuk. Azt igyekeztünk kiemelni, aminek hermeneutikai legitimitása van, s ami ezáltal a tárgyi igazság itt és most lényeges mozzanata: a cél és a tárgy konstituálásának különbsége a szövegeket és a környezetüket is eleve mássá teszi. Ezzel azonban azt sem állítjuk, hogy a hasonló (de nem azonos, hiszen hermeneutikailag elvileg nem is lehet két szöveg tökéletesen azonos) problémák ne lennének összevethetők. A szövegek között rokonság, sőt hermeneutikailag egészen távoli rokonság is lehet, és ez esetben máris adva van az összehasonlítás lehetősége. A mi esetünkben viszont közeli rokonságról van szó, tehát még kevésbé lehet kétségeket támasztani az összevetéssel, Heller és Lukács szövegeinek összehasonlításával kapcsolatban.

Ezek a szövegek ugyanis értelmezésünk szerint összetartoznak, nemcsak azért, mert a mindennapiság-probléma szövegei, hanem azért, mert ezt a státusukat és ezáltal összetartozásukat Heller mindennapiság-értelmezése konstituálta. Bármennyire paradoxnak is hangzik ez az állítás, mégis megismételjük: a mindennapiság lukácsi és helleri szövegei a hagyomány részévé vált státusukat igaziból Heller Ágnes monográfiájának köszönhetik. Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy sem a tanulmányok önmagukban, sem pedig Lukács mindennapiság-konceptiója az *Esztétikából* kiszakítva nem érték volna el ezt a hagyománybeli státust. Az az állítás, hogy Heller mindennapiság-elméletének terminológiája, hagyományköre és maga a problémafölvetés ugyan Lukácstól ered, de Lukács szövege mégis Heller mindennapiság-értelmezése alapján került be a hagyományba, hangozhat ugyan paradox kijelentésnek, de a fejtegetéseink alapján remélhetőleg már nem tűnik illegitimnek.

Mondanom sem kell, hogy itt nem Lukács és/vagy Heller nagyságáról beszélek. Igen nagy félreértés lenne azt gondolni, hogy ezzel szembeállítottam őket és hogy Lukács fölé emeltem volna Hellert. Ismételten Gadamerre és Heideggerre hivatkozom, mert szeretném a szöveget, *A mindennapi életet* éppúgy, mint Lukács *Esztétikáját*, megvédeni az ezen a ponton föltételezhető félreértésektől. Pontosabban csak azoktól, amelyek ebben a kontextusban fölmerülhetnek, mert másra most nem terjed ki a kompetenciánk. Csak arra a szövegre és szövegkörnyezetre, ahol *A mindennapi élet* „tárgyi igazsága” felől értelmezzük Lukács

szövegét is. Ennek a tárgyi igazságnak a legitimitását Heller *A mindennapi élet* c. monográfiájában mint a mindennapiságnak a lukácsi vázlattal szembesített önálló elméletében találtuk meg.

Ha az összevetést tovább folytatjuk, akkor sokatmondó lenne, ha azt is megnéznénk, hogy mi *marad ki* Lukács koncepciójából Heller írásaiban? Mi az, amit elhagy, mit nem emel be saját mindennapiság-elméletébe? Szó szerinti értelemben ezt nehéz lenne bizonyítani, hiszen szinte nincs is olyan jelentős lukácsi kifejezés, amely valahol ne fordulna elő Heller szövegében, mivel Heller mindennapiság-elméletének fogalomhálója jórészt Lukács terminológiájából ered. Erre akkor tudunk pontosabban válaszolni, ha megnézzük: hogyan változik meg bizonyos lukácsi kategóriák státusa, jelentése és jelentősége Hellernél? És melyek azok a lukácsi kategóriák, amelyek Hellernél elveszítik jelentőségüket?

Kezdjük a most használt „kategória” tipikusan lukácsi kifejezésével! Minden visszatükröződés sajátos formáit mint „a kategóriák közös világát” nevezi meg, azt állítva, hogy „[...] az objektív valóság történelmiségéből a kategóriák tanának meghatározott történelmisége következik”.¹² Mivel a mindennapi gondolkodás, a tudomány és a művészet ugyanazt az objektív valóságot tükrözik vissza, ezért „[...] mindenütt ugyanazokkal a kategóriákkal dolgozunk”.¹³ Heller Ágnesnél ezzel szemben nem találunk, mert nem is találhatunk ilyenfajta kategóriatant. Részben azért nem találhatunk, mert ő a mindennapiság tisztázását tűzi ki főlatatként, nem pedig a művészet alapjainak a tisztázását, mint Lukács, akinél aztán emiatt az alapok tisztázásához szükséges előzetes föltételként, vagyis efemer módon lép föl a mindennapiság mint probléma, kategoriális vonzataival együtt.

De nemcsak erről van szó, hiszen végül Heller is tárgyalja a mindennapiságnak a nem-mindennapival való összefüggését, ezen belül a művészet és a tudomány kapcsolatát a mindennapokkal. Ezeket azonban nem visszatükrözésként határozza meg, hanem az emberi megismerésnek illetve az önismeretnek a nembeli objektívációiként. Ez a másfajta, nem-episztemológiai megközelítés már önmagában is elégséges ahhoz, hogy a lukácsi értelemben vett kategóriatanról Hellernél nincs és nem is lehet szó. Az eltérésnek két fontos momentumát említsük még meg! Az egyik az, ahogyan Heller elkezdi fölbontani a kategóriákat, rögtön az első fejezetben. Ezzel viszont a kategóriák mozgásba jönnek és multiplikálódnak, vagyis ez az eljárás már önmagában eleve kihúzza a talajt a közös kategóriatan alól. A kategóriák e gazdagodásának nemcsak a mű – *A mindennapi élet* – sajátos retorikájában van szerepe, hanem architektonikai jelentősége is van, hiszen a mindennapiság-probléma szerkezeti elrendezéséhez kategoriális megfeleléseket is alkalmaz. Az egyed fogalmának fölbontása az utolsó fejezet személyiség-fogalmában ér véget, ám ez a fölbontás nem csak fogalmi, hanem retorikai is; a retorika gazdagodása megfelel a mindennapiság-probléma szerkezeti elrendezésé-

¹² Uo. I. köt. 19–20. o.

¹³ Uo. I. köt. 49. o.

nek, kibontásának. A kategóriáknak a retorikai és architektonikai mozgása természetesen jelentésük módosulásával is jár. Lukács és Heller nembeliség-fogalmának és értéktételezésüknek főnti elemzése és összehasonlítása jó példa erre a komplex összefüggésre is.

A jelentőségüket elvesztő, vagy jelentésüket megváltoztató lukácsi kategóriák mentén haladva térjünk még vissza egy Lukácsnál olyan fontos kategóriához, a *munka* fogalmához! Lukács György a mindennapi élet, a művészet és a tudomány közös alapjának ezt tekintette. A munkát tartotta a társadalmiság modelljének is. Az is jól ismert, hogy ez a nemcsak ismeretelméleti, hanem társadalomontológiai föltevés Lukács filozófiájának alapköve. A munkának ez a fontossága megmarad akkor is, amikor Lukács a mindennapi élet és a magasabb objektivációk differenciálódási folyamatát követi. Heller koncepciójában viszont megváltozik a munka státusa és jelentése, ennek megfelelően a retorikája is. A monográfia második fejezetében, a mindennapi és a nem-mindennapi megkülönböztetésénél tárgyalja a munka problémáját. Ez a szerkezeti elhelyezés már önmagában mutatja: nem a munka az első elem, nem ez az alap, nem ez a kiindulópont a mindennapi-ság-probléma tárgyalásánál. Heller nemcsak Lukács szövegéhez viszonyítva, hanem egyáltalán a korszak kontextusában és retorikájában is szentségtörésnek számító lépésre szánta el magát ezzel: „detronizálta” a munkát. A munka a második helyre szorult a fejezetek sorrendjében. A munkának egyfajta lokalizálását is magával hozta az, hogy Heller számára a munka nem általános modell a mindennapi élet leírásához. Emellett a Lukács, Marx és a korszak beszédmódjához viszonyított retorikai változás is figyelemre méltó. Heller a munkát mint kategóriát fölbontja, megkülönbözteti a munka két jelentését: a munka mint *work* és mint *labour* mást jelentenek. Ezzel a fölbontásos technikán alapuló megkülönböztetéssel a munka nembeli és mindennapi jelentéseit választja el. A munka differenciált fogalomhasználatára vall az is, hogy elkülöníti ennek ökonómiai, szociológiai és filozófiai aspektusait és elemeit. A munka „ellenfogalma” pedig a reprodukció; a társadalmi és az egyéni reprodukció viszonya a munka és egyáltalán a mindennapok helyes értelmezésének az alapja. A munkának ez az átértelmezése ugyancsak hozzájárul ahhoz, hogy a nembeliség elvont kategóriája tartalmas meghatározássá és értéktételezéssé válhasson.

A nembeliség-probléma elemzésének mindezeken túlmutató jelentősége is van, mégpedig a filozófia mibenlétét, a filozofálás módját érintő jelentősége. Már korábban is mondtuk, hogy szerintünk Heller *saját filozófiai paradigmát* alakított ki, és hogy *A mindennapi élet* c. könyve már ennek a paradigmának a jegyében íródott. Most választ adhatunk arra a kérdésre, hogy mi a jelentése ennek az állításnak? Úgy véljük, a helleri elméletről sikerült megmutatnunk, hogy ez, célja és tárgymeghatározása valamint sajátos retorikai és architektonikai elemeket is tartalmazó filozofálási technikája miatt, eltér Lukács fölfogásától. Ezekben az eltérésekben azonban valami más is megmutatkozik, mégpedig filozófiai paradigmáik különbsége. A helleri paradigma mássága ezért sem üres kijelentés és nem tartalmatlan állítás. Pontosan azért nem, mert a paradigma nem a művön

kívül van, és nem a szöveg fölött lebeg valahol, hanem bennük mutatkozik meg, a műben illetve a szövegben tárja föl önmagát. Éppen úgy, ahogy a tárgymeghatározásra, a célkitűzésre és a retorikára vonatkozó különbségeket is a szövegekben találtuk meg. Amikor követtük Lukács és Heller művei illetve szövegei nyomán ezeket a különbségeket, akkor tulajdonképpen a paradigmaeltérésekről is szóltunk. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a helleri paradigma kétféle módon mutatkozott meg: a mindennapiság-probléma tematikai, fogalmi-logikai és retorikai fölbontásának a szövegbe való beágyazottságában, valamint önállóan, mint a nembeliség megszemélyesülésének és megszemélyesíthetőségének fő témája, amely egyúttal a mindennapiság helleri értelmezési horizontja. A mindennapiságnak ez a rétegződése és sokrétűsége Heller műveiben olyan komplexum, amely csak e jelentésrétegek áttekinthető és fölfejthető szövedékében tárja föl a keresett tárgyi igazságot. A Lukács György koncepciójával való összehasonlítás is a mindennapiság helleri elméletének szuverenitásához, komplexitásához és önmagában-való megalapozottságához vezetett.

Az összevetést akár még tovább is folytathatnánk, a példák szaporítására számos lehetőségünk kínálkozna. Megnézhetnénk közelebbről, hogy a Lukácsnál oly fontos tézis az elmélet és gyakorlat közvetlen kapcsolatáról a mindennapokban hogyan módosul Hellernél, azáltal, hogy ő ezt nem „tézisként” érti, hanem a mindennapok „finomstruktúráiban” mutatja ki ennek a kapcsolatnak az érvényesülését. Vagy utána járhatnánk annak, hogy Lukács gyakran emlegetett tétele a mindennapok spontán materializmusáról miként veszíti el ezt a jelentését, miközben a spontaneitás jelenléte és szerepe a mindennapok helleri elméletében kétségtelen, sőt nélkülözhetetlen. A példákat tehát szaporíthatnánk. De talán ennyi is elegendő volt annak igazolására, hogy Heller mindennapiság-elmélete mélyen benne gyökerezik Lukács György *Esztétikájában* illetve egész filozófiájában. Ugyanakkor azt találtuk, hogy Heller más céllal, másfajta tárgymeghatározás és filozofálási technika alapján dolgozta ki mindennapiság-elméletét. Azt is láttuk, hogy az ebből eredő eltérések mellett Lukács terminológiáját és a mindennapiság lukácsi szerkezeti tagolását is Heller módosította. Ennek egyik magyarázatát abban látjuk, hogy Heller önálló témává tette a mindennapi életet, miközben Lukács az esztétikum specifikumának meghatározásához, vagyis efemer módon tartotta szükségesnek ennek megvizsgálását.

Mindennek igazolására műveket illetve szövegeket alkalmaztunk. A szövegek értelmezése során arra a következtetésre jutottunk, hogy ezekben a szövegekben nemcsak Heller saját mindennapiság-elmélete, saját terminológiája és filozofálási technikája mutatkozik meg, hanem egyben saját filozófiai paradigmája is. A lukácsi kategóriák jelentésváltozása, a kategóriák szerepének és súlyának módosulása, a szerkezeti átrendezések, a beszédmód változásai, amelyeket követtünk, mind azt mutatják, hogy itt végső soron egy megváltozott filozófiai paradigmáról van szó. Elemzésünknek ugyanis az volt a célja, hogy Lukács és Heller mindennapiság-értelmezéseinek összehasonlításával pontosan ezt mutassuk

meg: Heller önállósulását, azt, hogy az utak filozófiai értelemben elváltak egymástól. Tegyük hozzá rögtön: de nem „emberileg”!

Nézzük meg közelebbről a filozófiai utak elválását. Heller Ágnes filozófusi emancipálódását, pontosabban ennek a művekből kiolvasható személyes, ám mégis tanulságos aspektusát! Egyik legtalálóbb példa erre az elválásra „A filozófus morális küldetése” c. esszé. Kérdésünk most az, hogy mennyiben tudatosította Heller önmaga és Lukács számára ezt a filozófusi önállósulást, és hogy ez milyen konzekvenciákkal járt? Hogy Heller reflektált erre a problémára, az kétségtelen. A kérdés inkább az, hogy hogyan? Mit fejez ki ez az írás mindebből? Ezzel az esszével Heller Ágnes mesterét köszöntötte a 80. születésnapján. A köszöntés azonban nem formális gesztus Heller részéről, hanem filozófusi aktus: megszólítás és a megszólítással konstituált fiktív dialógus. És ki más lehetne a megszólított, mint „a” filozófus, az ünnepelt, a születésnapját ünneplő mester, Lukács György? Heller köszöntése tényleg filozófusi aktus, megszólítás, pontosabban a megszólítás megszemélyesítése, ami által egy élő dialógusba akarja bevonni mesterét, emellett persze másokat is; az olvasókat, így bennünket is. Ha olvasni kezdjük az esszét, azzal már be is léptünk egy dialógusba, magunk is részesévé kezdünk válni ennek a beszélgetésnek.

Heller retorikája ugyanis másfajta, mint a mesteréé: Heller dialógusba és kommunikációba fordítja át Lukács „monologizáló” és „objektív”, sőt távolságtartó beszédmódját. Lukács beszédmódja magányosságot is sugall. Heller viszont (ahogyan Radnóti Sándor kifejezte) kommunikáló filozófus, már csak ezért sem nyugszik bele a lukácsi magatartásba: megszólítja mesterét, egy nemes viadalt ígérő dialógusra csábítva őt. De mi ennek a fiktív kommunikációnak és fiktív dialógusnak a tárgya? Ugyanaz, mint a megszólítás címzettje, vagyis a filozófus.

Heller tehát mondanivalóját ezúttal is megszemélyesíti, ő nem „a” filozófiáról elmélkedik, mint mestere, hanem a hús-vér ember filozófusokról, akiknek történetesen az a hivatásuk, hogy „reprezentáljanak” valamit. De mit? És hogyan? Íme a válasz: „Mint ember, aki mindennapi életét éli, s mint filozófus, aki a mindennapi életből emelkedik ki, hogy oda forduljon vissza, csak olyasvalamit reprezentálhat, ami – meglehet – szétfolyóan és töredékesen, de a mindennapi élet tartozéka. Ez a »valami«, ami a mindennapi életben is felfedezhető, s amit a filozófus »reprezentál«, nem egyéb, mint a gondolkodás és a magatartás egysége, világkép és morál, elmélet és cselekvés totalitásának megvalósítása. A filozófusi lét tehát reprezentatív megjelenési formája valaminek, ami a mindennapi életben létezik.”¹⁴

A filozófus önértelmezése tehát az elképzelt kommunikáció tárgya, ez az, amiről Heller a fiktív vitát kezdeményezte, és erről akar gondolatot cserélni Lukács Györggyel. Csakhogy ez nem olyan tárgy, mint a többi, itt nem babra megy a

¹⁴ Heller Ágnes: „A filozófus morális küldetése”, in *Érték és történelem*, Magvető K., Bp. 1969, 118. o.

játék, hiszen a mese rólunk szól, azokról, akik mesélnek. Heller javaslatát azonban nemcsak emiatt nem lehetett olyan egyszerű Lukácsnak elfogadnia. Van itt még egy nagyon személyre szabott nehézség, ami miatt Lukács számára óriási tétje van annak, hogy belép-e ebbe a dialógusba? Mert ha elfogadná a (mindennapi) életnek azt a jelentőségét és tartalmát, amit Heller a most idézett szöveg szerint ennek tulajdonít, vagyis azt, hogy nemcsak a filozófia, hanem a filozófus is a mindennapi élet elkötelezettje, az egyet jelentene azzal, hogy rehabilitálná az oly fiatalon elhagyott és föladata „életet”. Ugyanis a mese erről (is) szól, arról, hogy Heller Ágnes ebben a köszöntőben nem csak az *Esztétika* mindennapiság-elméletével szembesíti Lukácsot. Hiszen a magatartás jelentőségét az *Esztétikában* elvileg Lukács is elismerte, rögtön a mű elején: „Minden emberi tevékenység kezdete és végpontja az emberek mindennapi életében tanúsított magatartása.”¹⁵ De ez elvi kijelentés marad, csak deklaráció, amelynek az *Esztétikában* sem az elméleti, sem a személyes konzekvenciáit nem vonta le Lukács.

Heller Ágnes azonban ennél az elvi elismerésnél jóval többet akar. Egyrészt a magatartásnak az elvileg elismert jelentőségét végig kellene gondolni. Ezt az elméleti elvárást viszont most nem Lukácsnak adressálja, ez az ő dolga, *A mindennapi élet* c. monográfia teljesíti majd ezt a feladatot. A másik feladat személyesebb jellegű, ennek címzettjei a filozófusok, elsősorban pedig Lukács György. Vagyis Heller a köszöntőben nem annyira Lukács filozófiáját szólítja meg, ez alkalommal nem elméleti vitába bocsátkozik mesterével, hanem a filozófushoz fordul, Lukácsot magát szólítja meg. És nem kevesebbet akar, mint hogy a megszólított filozófust szembesítse önmaga hajdani énjével. Hogy erről szól a mese, az abból látszik, hogy az elvek és a magatartás egységének imént idézett normáját nem a filozófiára, hanem a filozófus konkrét személyére vonatkoztatja. A filozófus pedig kétségkívül Lukács György.

Heller szövegének a tárgya, a kifejtés érvei ugyanakkor Lukácstól származnak, mégpedig a fiatal Lukácstól. A fiatal Lukács nézetei és egykori énje az, amit Heller szövege földé és közvetít mesteréhez. Az „élet” és a „mű” egzisztenciális súlyú dilemmája az a probléma, ami Heller esszéjének is a tulajdonképpeni tárgya: S Heller az élet elsődlegességével oldja föl ezt a dilemmát, ezzel a megoldással szembesíti Lukácsot is. Ami aztán egyet jelent azzal, hogy Lukácsot kényszeríti önmaga hajdani énjével való konfrontálódásra. De hogyan bontja ki ezt?

Heller esszével köszönti Lukácsot, tehát mesél is. Elmeséli, hogy az egyének, és minden egyes egyén életének az alapja a mindennapi élet. Heller azt is elmeséli, hogy vannak olyan „típusai” az embereknek, akik történetesen filozófusok. Ám ez nem kiválság, ez mindössze csak annyit jelent, hogy „reprezentálnak” valamit. De amit reprezentálnak, az sem más, mint maga ez az élet, lukácsi terminológiával kifejezve, a magatartásnak és a gondolkodásnak az egysége. Filozófusnak lenni ezért nem jelent semmiféle kiválságot, de kötelességet igen: azt, hogy ne csak a

¹⁵ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I. köt., 9. o.

„külvilágra” keressünk magyarázatot, hanem tegyük rendbe saját életünket, filozófusi énünket hozzuk összhangba életünkkel: életünket filozófusként vallott elveink szerint kell elrendeznünk. A *mű* az, amire történetesen a filozófus élete irányul. Ez a gondolatmenet utolsó eleme, míg az *élet* az első. Ebből is világos, hogy nemcsak a helleri problémafölvetés, hanem a kibontás főbb csomópontjai is a fiatal Lukács nézeteiben gyökereznek. A művel, a gondolatmenet utolsó elemével kapcsolatban Heller óv attól, hogy azt bárki célnak tekintse. A mű nem cél, nem is lehet az, hanem csak eszköz. A mese végső tanulsága tehát úgy hangzik, hogy az életben a dolgokat nem cserélhetjük föl, a „normális” és az „egészséges” sorrendet az élet felől kell kialakítanunk. Előbb vagy utóbb, de ezt mindenkinek meg kell tennie. Jól tudjuk, a fiatal Lukács ezt a viszonyt megfordította. Heller Ágnes születésnapjához ezt szemébe mondja idős mesterének, kifejezve azt a véleményét, hogy akkor helytelenül döntött, és az is helytelen volt, hogy oly sokáig kitartott e döntése mellett. De még nincs késő, soha nincs késő, még vissza lehet állítani ezt a viszonyt: Lukács rehabilitálhatja egykor elhagyott énjét és filozófiáját. Aligha szükséges arról többet mondanunk, hogy Heller filozófusi emancipációjának és ugyanakkor kettőjük mély emberi kapcsolatának milyen szép és maradandó dokumentuma ez az esszé.

Ezzel a mindennapiság lukácsi és helleri elméletének egy újabb aspektusát találtuk meg. Azt azonban korántsem állíthatjuk, hogy ezzel ki is merítettük témánkat. Célunk nem is ez volt, hanem csak annyi, hogy Heller mindennapiság-elméletének rekonstrukciója során megmutassuk a legfőbb kapcsolódási pontokat Lukács filozófiájához, s egyben e kapcsolat legfőbb jellegzetességeire is utaljunk.

RESÜMEE

Auslegungen des alltaeglichen Lebens bei Georg Lukács und Ágnes Heller

Die bekannte Lukács-Schülerin, Ágnes Heller, hat eine Konzeption des alltaeglichen Lebens in den 60er und 70er Jahren ausgearbeitet. Diese Konzeption ist tief verwurzelt in der Lukács'schen Auffassung des Alltaeglichen, die er in seiner viel diskutierten Aesthaetik entworfen hatte. Gleichzeitig aber weicht das Hellersche Konzept vom Lukács'schen ab; ihre Auslegung hat sie in einer Monographie dargestellt, in der die Abweichungen leicht erkannt werden können. Während Georg Lukács in seinem Werk nur einen Entwurf des Alltaeglichen gemacht hatte, hat Heller eine Theorie des Alltaeglichen ausgearbei-

tet. Diese Theorie hat zum Inhalt, den abstrakten Charakter der Lukács'schen Auffassung zu vermeiden und eine kategorial-rethorisch und architektonisch koherente und akzeptable Theorie des Alltaeglichen zu praesentieren. Sie zielt darauf ab, das Alltaegliche nicht von der Menschheit oder der Gesellschaft oder von anderen allgemeinen Kategorien abzuleiten, sondern konkrete vom Einzelnen ausgehend zu interpretieren. Im Aufsatz wird bewiesen, wie vielseitig Heller ihre, auch mit der phänomenologischen Deutungen in Verwandtschaft stehende Konzeption, begründet und durchgesetzt hat.