

A KÉSEI LUKÁCS GONDOLATVILÁGA*

NICOLAE TERTULIAN

Az *Esztétika*¹ és *A társadalmi lét ontológiájáról*², Lukács György két utolsó nagy műve, elméleti tevékenységének filozófiai summáját jelenti, jelentékeny hozzájárulást korunk filozófiájához. Mégsem fordították le egyik művét sem franciára (bár jó ideje vannak olasz fordításai). Hogy felhívjuk a figyelmet e művek fontosságára és érdeklődést költünk tartalmuk iránt – hangsúlyozva, hogy a magyar gondolkodás legjelentősebb hozzájárulása ez századunk filozófiájához –, az alábbiakban röviden néhány megjegyzést fogalmazunk meg velük kapcsolatban. Megpróbáljuk megtörni a csendet, amely egy idő óta körülveszi korunk egyik legjelentősebb gondolkodójának művét.

Megjegyzések A társadalmi lét ontológiájáról

Lukács György utolsó nagy művének, *A társadalmi lét ontológiájáról* teljes megjelenése eredeti verziójában olyan időpontban történt, amely kevésbé látszik alkalmasnak a megfelelő fogadtatásra. A két kötet, amelyeket 1984-ben és 1986-ban adott ki a Luchterhand kiadó, 13 illetve 15 évvel szerzőjük elhunytá után jelent meg: Lukács *opus postumum*áról van tehát szó. Az a paradox, hogy éppen akkor, amikor, főleg Franciaországban és Olaszországban, a média „a marxizmus összeomlását” nyilvánvaló tényként állítja be, Lukács *Ontológiája* úgy jelenik meg, mint a marxi gondolat legnagyobb és legjelentékenyebb rekonstruálása, aminek az elmúlt évtizedekben tanúi lehettünk.

Egy rendkívül hosszú pálya végpontja – a szerző első műve, *A modern dráma fejlődésének története*, első változatában 1908-ban készült el, az *Ontológián* pedig

* *Critique* 517–518 (1990. június–július), 594–616. o.

¹ Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I–II, Werke 11–12, Luchterhand, Neuwied 1963. Magyar kiadás: *Az esztétikum sajátossága* I–II. (ford. Eörsi István), Akadémiai, Bp. 1965.

² Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* I–II, Werke 13–14, Luchterhand, Darmstadt–Neuwied 1984/86. Magyar kiadás: *A társadalmi lét ontológiájáról* I–III. (ford. Eörsi István–Révai Gábor), Magvető, Bp. 1976, ill. Akadémiai–Magvető 1985.

1970-ben, a Prolegomena megszerkesztésének évében végezte el az utolsó simításokat –, az *Ontológia* nagy súlyú újdonságokat tesz hozzá a lukácsi műhöz. A filozófus itt belekezd, első ízben egy szisztematikus művében, a neopozitivizmus bírálatába, kritika alá veszi például Carnap némely írásait és Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*-át. Úgy tekinti a neopozitivizmust, mint a manipuláció uralmának bizonyítékát. Bízvást állíthatjuk, hogy az ontológia felé való fordulása energikus reakció a neopozitivizmusnak a filozófia terén mutatkozó hegemoniájára: a számítás és a kvantifikáció imperatívuszainak alávetett, egyre inkább homogenizálódó társadalmi élet láttán *A társadalmi lét ontológiájáról* a társadalom szövetének szélsőséges differenciálódását és heterogenitását juttatja érvényre, az el-nem-fogadással válaszolva az egyének leigázására és a manipulációra. Heidegger és Lukács egyik abban, hogy elutasítják a lét kibernetizálását valamint az emberi élet genetikai manipulációját, de a két filozófus által javasolt megoldások, amint számítani lehet rá, ellentétesek. A heideggeri ontológia Lukács egyik céltáblája. Épségben megőrzi a korábbi munkájában, *Az ész trónfosztásában* megfogalmazott kritikai észrevételeket, s az *Ontológiában* rámutat a *Dasein* elemzésének hiányára az etika területén. Amikor például a nevezetes heideggeri dualitást elemzi az inautentikus és autentikus létezés között, amely saját elmékedésében is központi téma, Lukács szavá teszi, hogy hiányzik a kategóriák pozitív etikai tartalma, amilyenek a *Gewissen* vagy az *Entschlossenheit*, és az absztrakció, amelyhez a *Dasein* transzcendenciája elvezet. A heideggeri „lét” talányos mélységével, amely igazi megfelelője annak a hallgatásnak, amit Wittgenstein kíván a létezés nagy problémái előtt (erre vonatkozik a hegeli kifejezés, a *leere Tiefe* – az üres mélység –, ami mottóként szerepel a neopozitivizmusról és egzisztencializmusról szóló fejezet elején), a lét gazdagon artikulált képét szögezi szembe, amely a hartmanni alapelven, a létezés fokozatos rétegződésén alapszik. Ám *A társadalmi lét ontológiájáról*nak *principium movens*-ét másutt kell keresnünk.

Lukács tökéletesen tisztában volt azzal, hogy milyen rendkívüli mértékben szegényessé vált a marxista gondolat a sztalin korszakban. Az ő szemében a sztalin kor nemcsak a „mélységes embertelenség” és bűnök ideje volt, hanem elméleti nézőpontok együttese is, amelyek lényegileg torzították el Marx gondolatát. *A társadalmi lét ontológiájáról* roppant erőfeszítést jelent, hogy lépésről lépésre fölülvizsgálja Marx gondolkodásának alapvető kategóriáit, hogy visszaadja a marxizmusnak a fajsúlyát és szubsztancialitását, és hogy gyökeréig leleplezze a sztalinizmusban bekövetkezett lefokozódását. Szintetizáló mű lévén, amely a hatvanas években fogant, az *Ontológiának* pontot kellett tennie azokra az összeütközésekre, amelyek az utóbbi évtizedek marxista gondolkodását áthatották. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Lukács főszereplője volt azoknak a vitáknak, amelyeket Sartre és Merleau-Ponty kezdeményezett az ötvenes évek közepén a marxizmus természetéről. Sartre hevesen támadta őt a *Questions de méthode*-ban, Merleau-Ponty pedig hosszasan foglalkozott vele a *Les aventures de la dialectique*-ban. Fiatalkori művének, a *Történelem és osztálytudatnak* a

magasztalása és kései műveinek a vitatása divatos volt bizonyos értelmiségi körökben. Az *Ontológia* alkalmat adott neki, hogy hosszás magyarázatot fűzzön a vitás kérdésekhez, és fölvilágosítást nyújtson a marxizmus alapvető problémáiról és saját fejlődése megalapozottságáról.

Vegyük példának a *szükségyszerűség* fogalmát a történelemben, amelyet ontológiai gondolkodása egyik kiindulópontjának tartunk. Eörsi Istvánnal és Vezér Erzsébettel önéletrajzáról folytatott beszélgetéseiben, 1971 májusában, egy hónappal halála előtt, Lukács azt állítja, hogy a történelem logicizáló és determinisztikus értelmezése a sztalini időkben, de már előtte is, a második Internacionálé idején, Friedrich Engelsre vezethető vissza. Habozás nélkül vitába száll Engelsszel, mint már többször is, az *Ontológia* különböző helyein, hogy megkülönböztesse Marx autentikusan ontológiai elgondolását az Engels adta értelmezéstől, amelyet szerinte túlságosan átítat a hegeli logicizmus. E részlet érdekessége kétségtávolú abban rejlik, hogy a szigorúan filozófiai síkon, Engelst teszi felelőssé valamiképpen a marxizmus sztalini eltorzításáért: „Az hiszem, mindenekelőtt nagyon fontos, és enélkül ez a torzulás nem volna lehetséges, hogy Engels és nyomában némely szociáldemokraták a társadalom befolyását illetően a logikai szükségyszerűség álláspontjára helyezkedtek, szemben azzal a valóságos társadalmi összefüggéssel, amelyről Marx beszél. Marx tulajdonképpen mindig azt mondja, hogy valamely adott munkarendszerre az illető társadalom X emberei X-féleképpen reagálnak, és ebből az X-féle reakcióból szintetizálódik a társadalomban végbemenő folyamat. Ez már *ipso facto* nem lehet szükségyszerű abban az értelemben, ahogy kétszer kettő négy.”³

Lukács megállapítja, hogy Engelsnél bizonyos fokig kifacsarodik az általános és az egyedi, jobban mondva a szükségyszerű és a véletlen viszonya. A véletlen súlyának alábecsülése és a szükségyszerűség kényszerítő erejének eltúlzása, amely mint valami személytelen erő vagy *deus absconditus* kormányozza a történelmet, szerinte a hegeli filozófia reminiscenciája.

Nicolai Hartmann-nak a hegeli filozófiát illető kritikája, amely szerint Hegel alaptalanul túlbecsüli az univerzális logikát és kisebbíti az egyének és egyéni cselekvésük súlyát, visszhangra lelt Lukácsnál: Engelst érintő szemrehányásai e ponton megegyeznek Hartmann észrevételeivel. Könyve, a *Möglichkeit und Wirklichkeit* előszavában a hegeli történelemfilozófia kapcsán azt írja, hogy „csak azt tekinti történelmileg »valóságosnak« (geschichtlich-»wirklich«), ami az »eszme« megvalósulása (eines substantiell wirkenden geistigen Prinzip – egy szubsztanciálisan működő spirituális princípiumé), a nagy embertömegek, az események, az egyedi sors pedig »irreális« marad (»unwirklich«), és a történelem törmelékébe hull (zum Schutt des Geschichten zurückfällt): »Das Metaphysisch-Gewaltsame des

³ Georg Lukács: *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, 173–174. o. Magyarul: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon* (Eörsi I. – Vezér E.), Magvető, Bp. (1989), 243–244. o.

teleologischen Wirklichkeitsbegriffes leuchtet vielleicht nirgends erschreckender ein als an dieser späten Überspitzung.« (Semmikor sem rémületesebb a valóság teleologikus fölfogásának metafizikus erőszakossága, mint ebben a kései túlzásban.)"⁴

Nicolai Hartmann váltig azt állítja munkáiban, hogy a szükségszerűség a valóságnak és a jelenségekbe rejtett determinációknak alávetett modális kategória. Lukács átveszi Hartmann elemzését, a szükségszerűség viszonylagos és föltételekhez kötött jellegére téve a hangsúlyt: ha egy meghatározott kontextusban együtt van bizonyos számú föltétel, hatásuk szükségszerű és irreverzibilis. Lukács, ebből következően, egy *Wenn-Dann-Notwendigkeit*ről beszél (ha-akkor-szükségszerűség). A szükségszerűségnek koránt sincs mindenható és transzcendens jellege, hanem a valóság determinációitól függően jelenik meg és a belőle fakadó összefüggéseket fejezi ki, ha megváltoztatjuk a premisszákat (amelyek az adott kontextusban váratlanul és „véletlenszerűen” is fölléphetnek), a jelenségek lefolyását is megváltoztatjuk. Az események racionalitását csak *post festum* állapíthatjuk meg, s minden próbálkozás, hogy előzetesen megszabott öntőformákba töltsük őket, csak kudarccal végződhet.

Az *Ontológia* Marxnak szentelt fejezetében fölrója Hegelnek, hogy rosszul oldotta meg a „historisch oder logisch” (történeti vagy logikai) dilemmát, amely a marxi történelemfölfogás kapcsán fogalmazódik meg. Engels, Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálata* című művével foglalkozva azt állítja, hogy a történelem megértésének egyedüli adekvát módszere „die logische Behandlungsweise” (az értelmezés logikai modalitása). „Diese ist in der Tat nichts anders als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeit” (ez nem más, mint a történeti módszer, csakhogy kivetkőztetve történeti formájából és a zavaró esetlegességektől). „Geschichte entkleidet der historischen Form” (a történeti formából kivetkőztetett történelem), fakad ki Lukács ironikusan, és hozzáteszi: „Darin steckt vor allem der Rückgriff von Engels und Hegel.”⁵

Ez a példa lehetővé teszi, hogy megértsük Lukács *Ontológiájának* mélyebb irányultságát. Célkitűzése, hogy szemügyre vegye Marx gondolatvilágának két szimmetrikus torzulását, amelyek hozzájárultak, hogy hitele megrendült vagy összeomlott. Az egyértelmű determinizmust, amely abszolutizálja a gazdasági élet hatalmát, elvitatván a társadalmi élet egyéb összetevőinek hatékonyságát, nem kisebb hévvel ítéli el, mint a teleologikus értelmezést, amely fetiszizálja a szükségszerűséget, minden társadalmi képződményt vagy történelmi cselekvést úgy tekintve, mint az immanens vagy transzcendens cél felé vezető út egy-egy állomását. A véletlenre alkalmazott „zavaró” jelző váltotta ki Lukács reakcióját Engels szövege kapcsán, mert azt a hegeli tendenciát idézte föl, amely kitünteti a

⁴ Nicolai Hartmann: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 3. Auflage, Walter Gruyter and Co., Berlin 1966, 22. o.

⁵ Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* I, 643–644. o.

szükségyszerűség kategóriáját: „das wahre Denken ein Denken der Notwendigkeit ist” (az igazi gondolkodás a szükségyszerűség elgondolása) – írta Hegel, *Enciklopédiája* 119. paragrafusához írt megjegyzésében.

Amikor 1967-ben fölkérték, hogy legyen munkatársa egy Wolfgang Abendroth tiszteletére készülő kötetnek, Lukács úgy döntött, hogy közlése, itt elsőként, *Ontológiája* egy töredékét (a szöveget kötetbeli megjelenése előtt a bécsi *Forum* közölte). Figyelemre méltó, hogy a Marxnak szentelt fejezet néhány oldalát választotta ki, ahol a történelem értelmezésében mutatkozó szélsőséges racionalizmusról van szó. A racionalizmus, elmosva a történelmi folyamat összetevőinek heterogenitását és sokféleségét, valamint a lehetőség és a véletlen kategóriáinak súlyát, végül is fölládozta egy egyenes vonalú és monolitikus víziónak a különböző képződmények fejlődésének egyenlőtlenségét. A sztalinizmust közvetlenül célba vette, mert Lukács nagy nyomatékkal hangsúlyozta, Leninre támaszkodva, hogy a szocializmus fejlődésének *per definitionem* nem-klasszikus formája valósult meg a Szovjetunióban (a szovjet modell kanonizálása a sztalinizmus egyik tartópillére volt). Később, Eörsivel és Vezérrel folytatott beszélgetéseiben, a sztalinizmust „hiperracionalizmusnak” nevezte (1956-ban voluntarista idealizmusról beszélt), s ezzel csak rámutatott ugyanarra a tendenciára, amely erőszakot tesz a történelmen: a történelmi folyamat szélsőségesen differenciált és összetett racionalitását egyszerűsítő, determinista vagy teleologikus sémákkal helyettesítették.

Lukács tehát kettős reakciótól indítatva fordult az ontológia felé. A neopozitivista iránnyal szemben, amely a kognitív megértésre redukálja a valóságot, arra, ami mérhető és logikai terminusokba szorítható, az ontológiai problémákat pedig a „metafizikai” szférába utalja, ő ismét jogaiba akarta helyezni a valóság ontológiai autonómiáját, intenzív totalitását, és azt állítja, hogy nem egyszerűsíthető pusztá manipulációra. A neopozitivizmus hegemoniájának és a vallásos ideológiák újraéledésének komplementaritását az a provokatív állítás illusztrálta, hogy az a szerep, amelyet manapság Carnap gondolatai játszanak, Aquinói Tamás középkori szerepéhez mérhető.⁶ Másfelől pedig a dogmatikus marxizmusnak az a törekvése, hogy kitüntesse a szükségyszerűség kategóriáját és földuzzassza szerepét a történelemben, mélyenszántó elmélkedésre bírta Lukácsot a modális kategóriák (lehetőség, szükségyszerűség, eshetőség) közti kapcsolatokról, s arra indította, hogy magának Marxnak a gondolati alapjait is kritikusan újra megvizsgálja. Nem szabad elfelejteni, hogy *A társadalmi lét ontológiájáról* alapos kutatások nyomán jött létre. Az etikai problémáknak szentelt többéves vizsgálódások után (a Lukács-archívum által őrzött *Notizen zur Ethik* a tanúbizonyság) számot vetett azzal, hogy az etikai tevékenység sajátosságát nem lehet az egész elgondolásán kívül szemlélni, csak kontrapunktikus jelleggel, a társadalmi lét fő összetevőinek számbavételével (gazdaság, politika, jog, vallás, művészet, filozófia): *A társadalmi*

⁶ Georg Lukács, i. m., II, 633. o.

lét ontológiájáról ennek a teljességre-törő programnak a konkretizálása, és ehhez egy Etikát készít el, amely sajnálatos módon nem íródott meg.

A mű egyik meglepetése, ha a szerző korábbi munkáival vetjük egybe, hogy nagy teret szentel Nicolai Hartmann-nak. Kétségtelen, hogy Lukács nagyrabecsülése a Hartmann-féle filozófia iránt és *Teleológiai gondolkodás* (1951) című műve iránt már az *Esztétikában* megjelenik, ahol termékeny párbeszédet folytat a német filozófus esztétikájával. Mégis úgy tűnik, mintha nem vette volna figyelembe Hartmann ontológiájának nagy műveit: *Zur Grundlegung der Ontologie*, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, *Der Aufbau der realen Welt*, mielőtt saját ontológiájának előkészítő munkálataiba fogott volna. Meghökkenő látni, hogy maga a terv, hogy az ontológiát explicite a filozófiai gondolkodás alapjára helyezze, nem jelenik meg a korábbi, *A társadalmi lét ontológiájáról* megelőző írásokban. Szabad tehát azt mondanunk, hogy Nicolai Hartmann ontológiai írásai a katalizátor szerepét töltötték be Lukács gondolkodásában, valószínűleg elültették benne, hogy az ontológiában és annak kategóriáiban keresse gondolkodása alapjait. Ernst Bloch rosszindulatú támadásai Nicolai Hartmann ellen nem zavarták. Különbözik pedig Lukács módfelett kritikus viszonyulása a kései Bloch gondolkodásához⁷, kivált természetfilozófiájához, nem bolygatta meg Hartmann-nal való szolidaritását.

Ezenkívül pedig, mint a *Festschrift für Paul Natorp* lapjain publikált valódi programcikk, a „Wie ist die kritische Ontologie überhaupt möglich?”⁸ szerzője, Hartmann úgy tűnik Lukácsnak, mint egy az ő saját gondolkodásmódjához közelálló gondolkodó, kivált, mint a teleologizmus éles kritikusa. *A társadalmi lét ontológiájáról* egyik fő célkitűzése, mint láttuk, az volt, hogy eloszlassa az igen elterjedt előítéletet, amely Marx gondolatvilágát a hegeli történetfilozófia pusztá materialista változatával azonosította, egy olyan változattal, amely a logikai Eszme önmozgását átfordította a termelési viszonyok szintén finalista önmozgásába.

A kategóriák hartmanni definíciója, mint a „lét princípiumai” (Seinsprinzipien), és nem mint „logikai lények” (logische Wesenheiten), az a definíció, amely gyökerében támadta a teleologizmust, Lukács számára tökéletesen konvergensenk tűnt a korábban Marxtól javasolt jellemzéssel: „Daseinsformen, Existenzbestimmungen”, a lét formái, a létezés meghatározottságai. Így tehát azonos álláspontra került Hartmann-nal, szemben azzal, ami a kategóriák kanti redukcióját illeti egyszerű „értelmi meghatározottságokra” (Verstandesbestimmungen), aminek a folyománya az ismeretelmélet elsődlegessége a filozófiai problematikában, és

⁷ Vö. a Lukács és Bloch közti nézeteltérések kapcsán szövegünket: „Bloch–Lukács: la storia di un'amicizia conflittuale” a *Filosofia e prassi* kötetben, a cura di Rosairo Musillami, Diffusioni, Milano 1989.

⁸ Vö. Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften* III, Walter de Gruyter et Co., Berlin 1958, 268–313. o.

kivált abban, hogy Hartmann hevesen megtagadta a neokantiánusokat, akik egy valóságos filozófiai puccsal vezették be a *magábanvaló dolog* fölszámolását.

A két eljárás között szinte tökéletes az egyezés, ami a teleológia és a kauzalitás közti viszony elemzését illeti. Ez a kategorialis kettős Lukács számára a társadalmi élet helyes megértésének a kulcsa. *Der junge Hegel* című könyvében hangsúlyozta Hegel nézőpontjának újszerűségét Hobbeshoz vagy Spinozához képest. Hegel, föltárván a munka szerepét a társadalmi élet kialakulásában, azt állítja, hogy a finalista tevékenység nem redukálható a hatóokok egyszerű spontán láncolatára. Lukács tehát ismerős világban találja magát, amikor Hartmann elemzéseit olvassa, aki nyomatékosan hangsúlyozza a kvalitatív heterogenitást a finalis kapcsolat és a kauzális kapcsolat között, valamint azt, hogy az előző szükségszerűen függ az utóbbitól.⁹ A teleológiai tételezés (die teleologische Setzung) csak kauzális láncolatok révén tud kibontakozni, mert a kauzalitás szükségképpen előbb van, mint a finalista tevékenység (Hartmann úgy beszél a finalis kapcsolatáról, mint ami „Überformung der Kausalität”): a kauzális láncok a valóság immanenciájában végtelenek, a tételező tudat pedig korlátozott szemhatárok között mozog. Lukács a teleológia és a kauzalitás, a célját kitűző tudat és a kauzális láncok megfoghatatlan valóságának dialektikus feszültségében a munkatevékenység *principium movens*-ét látja. Lukács a teleológiai tételezésben a társadalmi élet teremtő sejtjét (Urphänomen) és a teleológiai tételezések burjánzásában ennek az életnek dinamikus tartalmát látja, s lehetségesnek tartja, hogy a társadalmi élet és a természeti élet összeegyezzjen: a spontán kauzalitás, amely *per definitionem* nemteleologikus, uralja az elsőt, a másodikat pedig az egyének finalista cselekedetei hozzák létre. A kauzalitás és finalizmus közötti megbonthatatlan kapcsolat jóvoltából viszont éppolyan jól kimutathatja az értékek világának redukálhatatlanságát, amelyeket a tételező tudat hoz létre (a célok sohasem a természetes kauzalitás epifenoménei), mint szükségszerű belerögződésüket az objektív és szubjektív kauzális láncok hálózatába. A társadalmi lét ontológiájának alapja tehát az értékek genezisének dialektikus elmélete. A célok föltevése, aminek eredete az egyének folyton megújuló és roppant sokféle szükségletében rejlik, nem vonatkoztatható el a valóság determinációinak számbavételétől (beleértve a lehetőségeket és latenciákat), csak a hajótörést kockáztatva (Marxnak ez a kifejezése – *bei Strafe des Untergangs* – gyakran fölbukkan Lukács tollán). Ebből következik, hogy a teleológiai tételezések kétszeresen is kondicionáltak: belülről a tételező tudat által, amely az egyéni szükségletek és tervek alapján működik, és kívülről a valóság objektív determinációja révén. Magától értődik, hogy a két aspektus szétbogozhatatlanul összekapcsolódik. Lukács máskülönben megkülönböztet legalább kétféle teleologikus tételezést: azokat, amelyeknek tárgya a természet (a gazdasági szükségletek kielégítése kitűnő példa erre), és azokat, amelyeknek tárgya mások tudata, megpróbálván befolyásolni és modellálni

⁹ Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken*, Walter de Gruyter et Co., Berlin 1951.

magatartásukat (ez az interperszonális kapcsolatok *par excellence* terepe, amely az etikában ér csúcspontjára).

Az a törekvés, hogy igazságot szolgáltatson a teleologikus tételezés mindegyik típusának, számbavéve mind szükségszerű interakciójukat, mind pedig belső törvényszerűségüket, fontos eredményre vezet. A társadalom úgy van meghatározva, mint „komplexumok komplexuma”. Miközben nyomatékkal hangsúlyozza, hogy mindegyik komplexum különbözik a másiktól, még azok is, amelyek a legbensőségesebben összefonódnak (például a jog és a gazdaság), és miközben érvényesíti mindegyik redukálhatatlan logikáját, Lukács eltökélten ostromozza a történelmi haladás egyenes vonalú és monolitikus fölfogását.

A filozófus távolságot tarthat mind a fatalista determinizmustól, amely az ökonomizmus formájában oly sokáig uralta a marxizmust, mind pedig a teleologikus történetfilozófiától.

Legfőképpen a különböző társadalmi komplexumok egyenlőtlen fejlődése foglalkoztatja, amit Marx vázolt föl egy híres szövegben: folyvást emlékeztet rá például, hogy a jog logikája és a közgazdaság logikája korántsem kongruens, mert a jogi viszonyok viszonylag autonóm választás eredményei, ami soha nem pusztá epifenoménje a gazdasági viszonyoknak, vagy még inkább arra, hogy a gazdasági fejlődés és a morális fejlődés korántsem esik egybe, mert a gazdasági fejlődés logikája és az emberi személyiség önállítása néha aszimmetrikus, mert mindkettőnek megvan a maga mozgási pályája és redukálhatatlan legalitása (ami nem zárja ki mély kapcsolatukat, mert nehezen képzelhető el olyan etikai terv, amely elvonatkoztatna a tulajdonviszonyoktól).

A teleológiai tételezések különböző típusai közti megkülönböztetés végső soron azon a különbségtéveszen alapul, amely kényszerűség imperatívuszainak hatására végrehajtott (elsősorban gazdasági) cselekedetek és azok között áll fenn, amelyek a választás és szabad döntés tágabb terén születnek. Ezzel a lukácsi bizonyítás sarkalatos pontjához érünk: ahhoz a módhoz, ahogyan *A társadalmi lét ontológiájáról* szerzője fölfogja a teleológia és a kauzalitás viszonyát a társadalmi élet immanenciájában. Alapvető tézise az, hogy a társadalmi folyamatok kizárólag az egyének teleologikus cselekvése által mennek végbe, de a cselekedetek totalizálása a végeredményben kitüntetetten kauzális, mentes a finalizmustól. Ez a tézis annyira paradoxnak tűnhetett, vagy olyan nehezen elfogadhatónak, hogy *A társadalmi lét ontológiájáról* első olvasói (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály) azt a következtetést vonták le, hogy Lukács szövegében két, divergens és egymással össze nem egyeztethető ontológia van egymás mellett: az egyiket a szükségszerűség fogalma uralja, amivel a hagyományos marxizmus még adós volt, a másik gravitációs középpontjában pedig az ember önemancipálása áll, tehát finalista (ez a megfogalmazás tőlünk való, de igyekszik megragadni megjegyzéseik lényegét).¹⁰

¹⁰ Fehér–Heller–Márkus–Vajda: „Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie”, in

Hogy megértsük Lukács gondolatmenetét, föl kell idéznünk fő filozófiai tézisé, amelyben egyébként megegyezik Nicolai Hartmann-nal: az egyének teleológiai tételezései sohasem juthatnak abszolút hatalomra, annyiban, amennyiben csak kauzális láncok mozgásba-hozatalában léteznek, az egyes egyének cselekvésének eredménye sohasem esik egybe a szándékokkal, mert minden egyén cselekvése interferál a többiek cselekvésével, a végeredmény *per definitionem* nem egyezik a különböző individuumok szándékával. A társadalmi folyamat a maga totalitásában több kauzális lánc interakciójának eredménye, amelyeket különböző társadalmi szereplők mozgatnak: az eredmény szükségképpen meghaladja az egyéni szándékokat, ennek, Lukács szerint, kauzális a természete, nem pedig teleologikus.

Ennek az általános tézisnek a jegyében különbséget tud tenni az egyéneknek a gazdasági újratermelés imperatívuszai által kiváltott cselekvése, amelyet egyfajta vitális sürgősség jellemez és a „hajótörés kockázatával” kell végrehajtani őket, s azok között a cselekedetek között, amelyek a közvetlen gazdasági szférától távolabb bontakoznak ki, ahol kimenetelük „határozatlansági együtthatója” (Unsicherheitskoeffizient) nagyobb. De a gazdasági növekedés kényszerei közt megszerzett képességek és tulajdonságok kibontakozása (a termelőerők fejlődése) nem jelenti szükségképpen a személyiség harmonikus fejlődését. Azt mondhatnánk, hogy Lukács nyomon követi a személyiség belső világában a különböző társadalmi komplexumok egyenlőtlen fejlődésének hatását. Ebben az értelemben tehet egy bizonyos pillanatban, a Prolegomenákban egy kissé merész összehasonlítást egy mai átlagos gépíró és Antigoné vagy Andromakhé morálja között: az előbbinek szerinte jóval több lehetősége van, kvantitatív értelemben, de erkölcsi tekintetben az antik hősnő és a „tömegtársadalom” átlagembere közti különbség óriási.¹¹

A társadalmi lét ontológiájáról legérdekesebb része azzal foglalkozik, amit a szubjektivitás fenomenológiájának nevezhetnénk. Ebben a fejezetben jelenik meg a különbségtevés tárgyiasulás (Vergegenständlichung) és külsővé-válás (Entäusserung) között, „ártatlan” és elidegenítő eldologiasodás között, a tulajdonságok és készségek megsokszorozódása és az erkölcsi személyiség harmóniájában létrejött szintézisük között, a magábanvaló és a magáértvaló emberi nem között (Gattungsmassigkeit an-sich und für-sich). Az elidegenedést úgy határozza meg, mint ellentmondást a tulajdonságok fejlődése és a személyiség fejlődése között. Folytatván a hegeli elemzéseket *A szellem fenomenológiája* „boldogtalan tudatról” szóló fejezetében, vagy Hegel megkülönböztetését az objektív szellem és az abszolút szellem között, Lukács meg tudja mutatni, mennyire bonyolult és

Georg Lukács-Jenseits der Polemiken, Rüdiger Dannemann Hg. Sendler, Frankfurt, 1986, 232. skk. o. Magyarul: „Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXII. (1978), 88 skk. o.

¹¹ Georg Lukács, i. m. I, 178. o.

fáradtságos az út az elidegenedés hiteles fölszámolása felé. Ha az ő szemében az emberi faj legtöbb objektivációja (politikai, jogi, vallási intézmények) azért jött létre, hogy biztosítsa a magábanvaló emberi faj működését, a nagy morális tettek, a művészet és az igazi filozófia testesíti meg a történelemben a magáértvaló emberi nem törekvéseit. A *társadalmi lét ontológiájáról*nak legjobb lapjai talán azok, ahol a *homo humanus* hiteles *humanitas*ára való elnyomhatatlan törekvés és gazdasági, intézményi, normatív mechanizmusok megalapozottsága közti feszültséget elemzi, amely utóbbiak a társadalmi *status quo* fönnmaradását biztosítják.

Nyilvánvalóan mélyenrejlő folyamatosság van *A fiatal Hegel* és *A társadalmi lét ontológiájáról* között: az első mű elemzéseit a „tudati alakzatokról” (die Gestalten des Bewusstseins), amelyek *A szellem fenomenológiájában* jelennek meg, és a szubjektum elidegenedésének nevezetes folyamatáról meg az elidegenedés visszavételéről (die Entäusserung und ihre Rücknahme) a második műben fölváltják a szubjektivitás különböző szintjeinek szentelt elemzések (a mindennapi élet „természetes” szubjektivitása, eldologiasodás, elidegenedés, magábanvaló emberiség és magáértvaló emberiség), s annak a hosszú és bonyolult útnak, amely a valódi, el-nem-idegenedett létezés felé vezet az emberiséget.

Példaképpen idézhetnénk, hogyan veszi át Lukács a hegeli elemzést a „boldogtalan tudatról”, amelyet a kései ókor válsága illusztrál. A *polisz* fölbomlása az egyéneket a merőben „magán”-életbe vetette, életük immanens kapcsolatai nélkül. Az egyének tudata ebben a korszakban mintegy kettéhasadt vagy fölnégyelődött. A sztoicizmus és epikureizmus megpróbált válaszokat adni. Az elemzés, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiájában* (a „boldogtalan tudatról” szóló bekezdésben) ennek a meghasadt tudatnak szentel, azonosítja a szétválást a tudat „lényegnélküliségének” síkja és „lényegiségének” síkja között, s a „változó” öntudat és a „változatlan” öntudat között. Lukács a lényegnélküli vagy változó tudatot azonosítja a pusztán mindennapi, benső jelentésétől megfosztott létbe jutott egyének tudatával, amely a merő „partikularitás” bélyegét viseli, ezek az egyének a lényegiségre irányuló szükségletüket belevetítik egy elvont, a transzcendensbe lokalizált lét irrealitásába. A boldogtalan tudat az egyénnek az „instabil lényegnélküliség” (das unbeständig Unwesentliche) nemlétéből, reális sorsából való megszabadulás szükséglete és az irreális „lényegiség” üdvösségének keresése közt mozog, Lukács számára ez a vallásos szükséglet megörökítése, mert kanonizálja a feszültséget a merőben „teremtmenyi” vagy „egyedi” lét és a vágy között, hogy elérje a „lényegit” és „változtatlant”, kiszabadulva a földi létezés ketrecéből. A *társadalmi lét ontológiájáról* szerzőjének szemében az igazi megoldás a merev kettősség elvetése.¹² Föl kell tárnai a mindennapi élet immanenciájában a konkrét közvetítéseket, amelyeknek jóvoltából

¹² I. m. II, 590–595. o.

széttörhető az elidegenítő eldologiasodások és megvalósítható a történelmi valóságban az el nem idegenedett létezés.

A szubjektivitás fenomenológiája

Lukács *Esztétikája*nak eredetisége abban áll, hogy nyilvánvalóan jóval több, mint művészetelmélet: az esztétikai tevékenység különösségét a tudati tevékenységek együttesének genetikai rekonstrukcióján keresztül vizsgálja, a *Lebenswelt* (az életvilág) praxisától, a mágiától és a vallástól kezdve egészen a tudományig és a morálig. Ontológiai-genetikai módszerével a szerző az esztétikai tevékenységet (die ästhetische Setzung) folyton egy igen széles kontextusba helyezi, fokozatosan föltárva sajátosságait, amelyek abból adódnak, hogy a tudatnak a valósághoz fűződő kapcsolatai totalitásában gyökerezik. Ez Lukács elméleti fejtegetésének az *Esztétikában* kontrapunktikus szimfonikus jelleget kölcsönöz, s a szubjektivitás fenomenológiájává formálja a művet (a kifejezést ezúttal szélesebb értelemben fogjuk föl, mint korábban). A módszer előnye, hogy segítségével meg lehet őrizni a művészet autonómiáját, nem kisebb szigorral és aggályossággal, mint ahogy leghevesebb védelmezői teszik (az idealista Crocétól a fenomenológus Ingardenig), de egészen másképpen artikulálja: azok a kommunikációs szálak, amelyek a művészetet a hétköznapi élet praxisához kötik, az azonos és kivált a nem-azonos kapcsolatok, a tudat más, magasrendű objektívációival olyan éleselméjűen és akkora meggyőző erővel tárulnak föl, amilyent hiába keresnénk a filozófiai idealizmus képviselőinél (beleértve a fent említett két szerzőt).

Lukács a „művészet autonómiájának” eltökélt híveinél valóban nem kevésbé aggályosan írja körül az egész *Esztétikában* az esztétikai jelenség sajátosságát a világra adott különféle szubjektív reakciók között: ezt bizonyítja polémiaja az intellektualista és logicista értelmezéssel, azzal a veszéllyel, hogy a művészet „felidézõ mimézisét” alárendelt helyzetbe hozzák a fogalmi gondolkodással vagy az „Eszmével” szemben (tehát Leibniz és Hegel álláspontjával), de az a távolság is, amit az „imitációs” vagy naiv-realista elméletekkel szemben tart. Az esztétikai szubjektivitásról vallott nézetei olyan vonal mentén haladnak, amely egyként elhatárolja őt a pszichologizmustól és a naturalizmustól, s elébe vág az „ideologizáló” félrecúsításoknak, vagy a művészet tisztán fogalmi értelmezésének.

Eléggé kézenfekvő a rokonítás Croce és Ingarden álláspontjával, akik mindegyik ponton analóg nézeteket vallanak.

Bár a szándék, hogy jelezze az esztétikai tevékenység „energikus unilateritását” (Croce), nem kevésbé érezhető Lukácsnál, mint ezeknél az övéhez képest ellenkező fölfogású filozófusoknál, az általa alkalmazott ontológiai-genetikus módszer, amely mélyen gyökerezik Marx gondolkodási kategóriáiban, meglehetősen eltérő eredményekre vezet. Croce például elég világos ellentétet állapított meg a művészetelmélet mint „lírai intuíció” és az antik művészetelmélet mint „mimézis” között, világosan megjelölve az antagonizmus filozófiai gyökereit: „L'arte esprime

la realta, certamente, quando per realta s'intenda l'unica realta, che e l'anima, lo spirito... Il movimento del pensiero estetico, che dalla »mimesis« della filosofia elenica e passato alla moderna »intuizionelirica« e il movimento stesso che dal materialismo filosofico o dal dualismo passa allo spiritualismo assoluto.”¹³

Lukács, *Esztétikája* legfontosabb lapjain, megpróbálta kimutatni, hogy a szubjektivitás önkifejezése, ott, ahol a legmagasabb fokra ér a kibontakozása, tehát a műalkotás immanenciájában (a crocei „lírai intuíciónak” ugyanez a folyamat a célkitűzése), ami korántsem azonos azzal, hogy a szubjektivitás valami pusztán autarkióba húzódik vissza, egy jelentőségteljes paradoxonnal kibontja az objektív világ lényegi determinációit, amelyek megszabják és táplálják az alkotó szubjektivitást: „lírai intuición” és „mimézis” – megtartva Croce terminológiáját – egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem egy egységes folyamat két ellentett erejének tűnnek.

Az esztétikai teorémák *Az esztétikum sajátossága* című műben folyton a tudatnak és a tudat objektív világhoz fűződő kapcsolatainak általános elméletére támaszkodnak (ezért úgy is olvashatjuk e művet, mint Heidegger *Sein und Zeit* című művének lukácsi ellenpárját, alapvetésével a *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Lebens* cíművel együtt: a művek közti antinómiák segítségével világosan meg lehetne rajzolni Lukács és Heidegger szembenállását). Az esztétikai szubjektivitás Lukács számára csak a szubjektivitás általános tevékenységének határeset, szélsőségesen specializálódott formája. Az esztétikai szubjektivitást korántsem választja el valamiféle válaszfal a mindennapi szubjektivitástól, ez utóbbi élményeiből táplálkozik, végső céljának megfelelően leülepitve, megszűrve őket. Az esztétika autonómmá-válásának kulcsa az *öntudat* (*Selbstbewusstsein*) fogalma: Lukács arra törekszik, hogy szigorúan megkülönböztesse a *Selbstbewusstsein-vont* (az öntudatot valami kapcsán), ami a műalkotás sugárzó magva és középpontja, a *Bewusstsein-übertől* (valaminek a tudatától), amely objektív és dezantropomorfizáló, ami a tudományos tudat sajátja. Gyűjtőpontba helyezve, a tudat bensőségében, mint valami transzcendentális lecsapódásban, a világgal való kapcsolat döntő élményeit az öntudatnak sikerül objektívalódnia, megmerítkezve a világ immanenciájában, amelyből létrejött, és föltárja sajátos dimenzióit: a művészi alkotás folyamatának titka ebben a látszatra paradox oszthatatlanságban rejlik, amit az önfeltárás folyamata jelent, a maga egyedüli emberi középpontjában (ez megfelelhet a végletes bensőségnek), másfelől pedig a világ föltárása mély objektivitásában. A tudat határhelyzetei szemlátomást eltéphetetlenül össze vannak kötve az objektív történelmi helyzetek egyediségével. A *Selbstbewusstsein* nem táruul föl igazán (és a művészet a szubjektivitás objektívalásának legmagasabb rendű formája) csakis az objektív valóság *mimézisén* keresztül: annak a ténynek a csalafinta igazsága, hogy akkor táruulunk föl a legmélyebben, amikor a leginkább

¹³ Benedetto Croce: *La Poesia*, Laterza, Roma-Bari 1985, 5. edizione, 204. o.

belerögződünk a helyzetekbe, amelyek kialakítottak bennünket, a lukácsi esztétika alapvető állítása.

Az esztétikum sajátossága szerzője meglehetősen nagyszámú hegeli fogalmat használ, hogy megalapozza saját tézisé az öntudat és a világról való tudat körforgásáról, és hogy szilárd filozófiai bázist adjon esztétikai elméletének: a széplélek (die schöne Seele) kritikája *A szellem fenomenológiájában* (Hegel maró sorait a magába húzódó bensőségről, amely nem piszkolja be magát a világ valóságával való érintkezésben, Lukács úgy tekinti, mint az introverzió modern kultuszának korai kétségbevonását), a szubjektivitás *to and from movement*-jének hegeli leírása: az én elidegenedése és a „reintegráció” (die Entäusserung und die Rücknahme), a tézis az öntudatról mint önnön fejlődése döntő stádiumaira vonatkozó Er-innerung-ról (interiorizáló emlékezet), az öntudat dialektikája mint „Dialektik des Unterschieden und nicht Unterschiedenen” (a különböző és a nem-különböző dialektikája), a megállapítások az „etikai szubsztanciáról” (sittliche Substanz) mint a közvetlen, „természetes” szubjektivitás meghaladásáról stb. E kijelentések szemhatárán ott van természetesen a világ tudattal szembeni ontológiai autonómiájának materialista tézise, ennek a magábanvalóba lépése, amely átfogja és meghaladja (az *Ansichseiende*, a magábanvaló lét elsődlegességének elismerésében találkozunk Lukács tökéletes egyetértésben Nicolai Hartmann ontológiai realizmusának alapvető tézisével). Az elemzések eredetisége abban a törekvésben van, hogy megmutassa: még ott is, ahol a szubjektivitás látszatra tiszta autotelikus, öncélú mozgásban bontakozik ki, a műalkotás fölépítésében, az objektív világ egyidejű jelenléte, tömörségével és szubsztancialitásával, elkerülhetetlen, a szubjektivitás teremő energiája abból a dialektikus feszültségű kapcsolatból táplálkozik, amely szüntelenül alakítja és kísérti (akkor is, ha a való világ pontos körvonalai elmosódnak látszanak a művészi fikció tiszta immanenciájában, ez mégis bele van írva az esztétikai szubjektivitás önkibontásába: Adorno megpróbálta kimutatni *Rede über Lyrik und Gesellschaft* című művében, hogy akkor is, amikor a lírai szubjektivitás a világgal való *szakításban* állítja önmagát, ebben a mozgásban is kifejeződik a világ negatív jelenléte).

Esztétikájának több helyén Lukács határozottan rámutatott, hogy milyen távolság választja el a műalkotást az egyszerű dokumentumtól vagy történeti krónikától: olyan különbségtevés ez, amelynek el kell hárítania a művészi *mimézis* és a valóság pusztá utánzásának vagy átírásának összekeverését. Ha nincsen jelen a teremő szubjektivitás transzcendentális hangsúlyával, amely specifikus követelményeinek megfelelően informálja és modellálja a világot, a mű fölfoghatatlan marad: „... a történelmi részkutatásnak természetesen módszertanilag teljesen igaza van, amikor például a műalkotásokat hűségük szempontjából vizsgálja meg, és ilyen kutatások olykor még a művészi problémák megismeréséhez is hozzájárulhatnak. A kutató azonban kilépett az esztétikai szférából, kívülről és nem

belülről nézi a művészetet, számára az esztétikum egy tudományos fejtegetés pusztá anyagává, a műalkotás pusztá dokumentummá válik.”¹⁴

A műalkotás pusztá történelmi vagy pszichológiai dokumentummá degradálását Lukács nem kisebb energiával támadta, mint tették oly különböző gondolkodók, például Dewey, Heidegger vagy Croce (ez utóbbitól származik a szép megfogalmazás, *Aesthetica in nuce* című művében: „l'opera poetica [...] e una creazione e non un riflesso, un monumento e non un documento”).¹⁵ A műalkotásban implikált ugrást (der Sprung) a művésznek mint praktikus (magán) személyiségnek a létezéséhez képest Lukács nem kisebb határozottsággal állítja *Esztétikájában*, mint a főt említett esztéták vagy filozófusok. Eljárásának sajátossága abban a szándékban áll, hogy föltárja a közvetítések et, amelyek a két síkot: a valóságos történelmet és az esztétikai tevékenységet összekötik, hogy megszüntesse a túlságosan merev szakadást, amelyet az idealista esztétika posztulál a műalkotás mint „apriori szintézis az érzés és a kép között” (Croce) és a szubjektum világbanvaló reális létezése között, anélkül hogy a művészet autonómiájának specifikus voltát a legkevésbé is föláldozná. Egyik legjelentékenyebb elméleti iniciatívája ebben az értelemben, hogy a különösséget (die Besonderheit) jelöli meg mint az esztétikai szféra központi kategóriáját.

A szellem térképén Lukács a művészi folyamatot egy köztes területre lokalizálja, a mindennapi létezés esetleges megélése, amelyet egyediségek sokasága ural, és az elvont társadalmi erők univerzáléi közé, amelyek közös denominatorként irányítják az egyéni életet. A műalkotás gesztációjának területe rokon az erkölcsi élet székhelyével: ahogyan ez utóbbi arra törekszik, hogy az impulzusokat és hajlamokat harmonikus totalitásba szervezze, az öntudat, amely a műalkotás teremtmő sejtje, a maga módján *sui generis* rendet hoz létre a tapasztalatok tömegében, a mű „világán” keresztül. Figyelemre méltó, hogy Lukács Aristotelésnek a *Nikomakhoszi etika* II. és VI. könyvében kifejtett téziseit alkalmazza a „helyes középéről”, amely az erkölcsi élet választási terepe, és Hegel tézisé, amelyet a *Jogfilozófiában* fejtett ki az etikáról mint köztes területről a szubjektív moralitás és a jog elvont imperatívuszai között, hogy körülírja a különösség területét, amely az esztétikai tevékenység terepe.

Aristotelés megjegyezte, hogy az erényes cselekvés helyes közepét, túlzás és mulasztás között, nem lehet tudományos pontossággal meghatározni: az etikai cselekvés egynémelykor nehéz fölszabadulást tételez föl, tudomásul véve a mozgásban lévő determinációk sokaságát, és csatlakozási pontja inkább egy sajátos irányulás eredménye, amely jól megkülönböztethető egy univerzális törvény alkalmazásától (Hans-Georg Gadamer Heideggerről szóló tanulmányaiban többször is idézte Aristotelés eme téziseinek szerepét a korai Heidegger elmélkedésében, döntő indítékot tárva föl, amely ez utóbbit arra vezeti, hogy

¹⁴ Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I. 608. o. Magyarul: i. k., 561. o.

¹⁵ Benedetto Croce: *Aesthetica in nuce*, Laterza, Roma-Bari, 10. edizione, 56. o.

eltávolodjék a „filozófiától mint szigorú tudománytól”, amelyet mestere, Husserl tanított)¹⁶. Lukács fölhasználja Aristotelésnek ezeket a gondolatait, hogy láthatóvá tegye azt az aspektust, amely szerinte döntő a művészi alkotásban: a művészi folyamatot a tiszta egyediség stádiumának meghaladása jellemzi, amely implikálja az egyedi tapasztalatait bizonyos vonásainak elnyomását és egyszersmind intenzív formában való megőrzését, a megéltnek ez a *sui generis* univerzalizálása végül is objektiválódik a mű világában, ez utóbbi intenzív totalitásának többszörös visszatükrözésével (az esztétikai eszme híres kanti meghatározásának átvétele, amely „viele Unnenbares hinzudenken lässt”, sok kimondhatatlan dolgot nyújt a gondolkodásnak), anélkül hogy absztrakt univerzalizációba torkollana, mint tudományos általánosítás esetében. Az esztétikai tevékenység specifikus közege a *különösség* köztes területe, mozgékony övezet a *factum brutum* egyedisége és az emberi létet átható erők általánossága között: úgy működik, az aristotelési helyes középhez hasonló módon, mint a mű szervező középpontja. Az esztétikai öntudat az egyedi tapasztalatok *sui generis* univerzalizálásaként és a nagy történelmi tendenciák szintén *sui generis* különösbe-emeléseként fejlik ki. Futólag fölidézhetjük, hogy már Benedetto Croce megalkotta a hegeli „univerzális konkréttól” az egyéni és egyetemes vegyülékének helyes megértésére vezető utat, amely a művészi intuíciót jellemzi.

Amikor Lukács irodalomkritikai tanulmányaira hivatkozunk (például az 1936-os „A művészi alakok intellektuális arca” címűre), fölmérjük, hogy nem kedveli sem azt, ahogyan Zola regényeiben halmozódnak az aprólékos leírások (az egyediség hegemoniáját látja bennük), sem Racine drámaiban bizonyos tirádák fennkölt szigorúságát (idézi Gide magasztaló elemzését a „Mithridates” jeleneteiről, fölfedve az alig megformált univerzálékhoz való vonzódást), hanem Shakespeare drámáinak vagy Balzac regényeinek valóságos, hús-vér alakjait szereti: „Gide jól látja a dolgot, mikor a banális és lapos »természetesség« ellen polemizál és az általánosság költészetéért száll síkra. Ám Racine-nál vagy Schillernél ez az általánosság túlságosan közvetlen... A shakespeare-i ábrázolás gazdagságát és életszerűségét, Racine költészetének elvontságát ugyan mindig elismerték, de ennek az ellentétnek művészetfilozófiai következményeit nem vonták le mindig eléggé élesen.”¹⁷

A nagy *Esztétika* lehetővé tette, hogy Lukács fontos pontosításokat tegyen az alapvető választás kapcsán, amely számára a műalkotás archimédesi pontja: meg van győződve, hogy e választás természete, amely a különösség területén van valamiképpen rögzítve (Ingarden ugyanebben az értelemben „Ursprungs-*emoti-*

¹⁶ Hans-Georg Gadamer: *Heideggers Wege. Studien zum Spatwerk*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 31–32, 118–119. o.

¹⁷ Georg Lukács: *Problèmes du réalisme* (ford. Claude Prévost és Jean Guégan), l'Arche, Paris 1975, 87–88. o. Magyarul: *A realizmus problémái* (ford. Gáspár Endre), Athenaeum (Bp. 1948), 83–84. o.

on”ról beszélt, Monroe Beardsley pedig „incept”ról) eldönti, hogy a mű kibontakozik-e a szerves növekedésben, a harmóniák végtelenjének gazdagságával, az akkord körül, amelyet a hangvétél ad, vagy elvész a laposságban, megrekedve a múlt tapasztalatok szintjén. Cervantes „Don Quijoté”-ja azért szárnyal oly magasan Laurence Sterne „Tristram Shandy”-je fölött, mert ez utóbbiban a *mutatis mutandis* Cervantes regényéhez hasonló helyzetek elkopnak és ellaposodnak a mindennapi banalitás szintjén: Cervantes regényének ihlete hasonlíthatatlanul nagyobb általánosító erejű, mint Sterne-é.

Ha meggondoljuk, Lukács gondolatmenetét követve, hogy miért vallott kudarcot Proust a „Jean Santeuil”-jel, holott „Az eltűnt idő nyomában” nagyszabású műként bontakozik ki, miért félig bukás a „Jean Barois (Egy lélek története)” Roger Martin du Gard számára, holott a „Thibault-család”-dal megtalálta nagy íróhoz méltó valódi hangját, miért a szatirikus irodalom remekműve Gogol „Holt lelkek” című regényének első kötete, a (töredékben maradt) második pedig nagyrészt elhibázott, talán megtalálhatnánk a választ a mű teremtő sejtjének a szintjén, a létrehozó szubjektivitás specifikus variációiban (a lukácsi *Selbstbewusstsein*).

Lukács többször is említi *Esztétikájában* azt a tényt, hogy a művész *fönn tartás nélkül* alámerül az alkotás folyamatába, és nincsen rá biztosíték, hogy univerzumanak megszervezésében rátalál a hasonlíthatatlan hangra, amelyen át az egész emberiség szólal meg. A művészi alkotás érdekes fenomenológiája rajzolódik ki a szemünk előtt, a különböző szinteknek megfelelően, amelyet a *mimézis* révén az egyedi tapasztalatok általánosítása elérhet: a merő dilettantizmus produktumai, amelyekben a szubjektív kivetítés nem hoz létre érvényes objektivációt, a giccs alkotások helyezkednek el a skála legalsó fokán, a szorosabb értelemben vett alkotás szintjén pedig meg lehet különböztetni azokat a műveket, amelyek vitathatatlan erényeik ellenére megrekednek a nemzeti vagy szociológiai partikularitás határai között (a tézisirodalom vagy egy bizonyos jó szórakoztató irodalom leírható ezekkel a jellemzőkkel), azoktól a művektől, amelyek elérik az autentikus művészet színvonalát, amelynek ismertetőjegye az egyetemes hatású *vox humana* jelenvalósága.

Egy dialektikus axiológia a műalkotás terén megvizsgálhatná az öntudat szintjén lévő műveket, amelyekben ez objektiválódik: amikor Lukács egy szerző alkotásain belül kitünteti „Az öreg halász és a tenger” című művet Hemingway többi regényével szemben, „Az öreg hölgy látogatása”-t Dürrenmatt más drámaival szemben, Conrad „Lord Jim”-jét a „Typhon” ellenében vagy az „Effie Briest”-et Fontane más, későbbi alkotásaival szemben, ezt az átadott élmény emberi minősége által alkotott hierarchia jegyében teszi és a többé-kevésbé egyetemes emberi tartalom objektiváló ereje szerint.

Lukács *Esztétikájának* legfontosabb elméleti újdonsága az „emberi nem öntudata” (*Selbstbewusstsein des Menschheitsgattung*) elemzése: ennek jelenléte az ő szemében a művészi produktum esztétikai jellegének mértékegysége és megkülönböztető kritériuma. A művészetet úgy definiálja, mint *organon*-ját. És bevégezvén a művészi alkotás folyamatát jellemző ellentmondásos kettős mozgás

elemzését: a szubjektum elidegenedését a világban és visszaintegrálódását (die Entäusserung und ihre Rücknahme), Lukács fölteszi a kérdést, hogy milyen természetű az a princípium, amely létrehozza a művet, mint egy „világot”? „Adódhat-e tehát itt olyan elv, amely a szubjektumot a hétköznapi pusztasubjektivitásán, egyedisége partikularitásán (minden szubjektum eredetileg adott éppígytlétében — *Geradesosein* — hasonlíthatatlanul egyedi) tulemeli, anélkül hogy eközben szubjektivitását mint olyat megszüntetné? És ha igen: mi ez az elv?”¹⁸

A kérdést megválaszolandó Lukács hosszasan idézi az emberi nem fogalmait, az emberi nem tudatát és az emberi nem öntudatát. Bár egyáltalán nem tagadja a társadalmi osztályokra és harcokra alapozott történelmi fölfogást, az emberi faj elért eredményeit és a tudományos fejlődést tekinti a történelmi folyamat igazi telosának. Korántsem teszi meg a történelmi hitelességet vagy a szociológiai igazságot a művek esztétikai értéke végső kritériumának (Hans Mayer, mint annyian mások, mégis a szemére vetette, hogy egyoldalúan szociológiai és történelmi nézőpontból szemléli az irodalmat), figyelmét a szenvedélyek dialektikájára és a morális feszültségekre irányítja, amelyek a művészi alkotást táplálják, az emberség tartalmának jelenlétét keresve, mint az igazi művészet megkülönböztető jegyét.

Lukács, hogy körülírhasa az emberi nem és az emberi nem öntudatának fogalmát, határozottan elveti az emberi szubsztancia társadalomfölötti vagy metatörténelmi fölfogását (az *allgemeine Menschliche*, általános emberi, vagy az *emberi sors* felé lődözött nyilai ebbe az irányba tartanak): az *Esztétika* szerzője, félretéve a ködös antropologizmust, folyvást hangsúlyozza, hogy az emberi faj maradandó eredményei szükségképpen a társadalmi-történelmi folyamat immanenciájába íródnak. Emellett azonban, a konkrét társadalmi csoportok (családok, klánok, rendek, osztályok, nemzetek) történelmében Lukács megkülönbözteti az emberi nem történetét mint olyant, elismerve, hogy érzékelhető jelenléte autonóm mozgatóerőként az emberi történelem kései eredménye.

A művészet és az etika az ő számára az emberi nem egyéni tudata jelenlétének fő revelálója az immanenciában. A határvonalak korlátozottan társadalmi-történelmi emberi megélés és az egyetemes érvényű megélés között természetesen roppant elmosódtak. De a művész csak akkor éri el az autentikus művészetet, ha a műalkotásban ábrázolt szenvedélyek dialektikája a mű mélységeiben megcsendíti a tiszta és autentikus, a tér és idő esetlegességeiből kiemelt humanitás „accento inconfondibile”-jét (Croce). Shakespeare Coriolanusának példája többször is visszatér Lukács tollán. A hős végül bekövetkező megtérése, amikor enged anyja és felesége könyörgésének, s megérti, hogy nincsen joga saját sebzett gögjét hazája érdekeinek fölébe helyezni, és hagyja, hogy a könyörület úrrá legyen a bosszú indulatán, az esztéta számára az emberi szellem győzelmének példája a

¹⁸ Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* I. 572. o. Magyarul: i. k., 527. o.

szűkös, osztályhoz kötött gondolkodáson. „Coriolanusnál a családi érzület (az anya tisztelete) és a szülőváros szeretete látszólag harmonikusan kapcsolódik össze az arisztokratizmussal. Csak az ilyen, gyakran lappangva ható ellentmondások kibontakozása szünteti meg a „normális” hétköznapi lapos látszatharmóniáját, csak ez hoz létre egy élesen ellentmondásos helyzetet, és csak ezen ellentmondások dinamikus összefüggése, tragikus kulminációja tárja fel, hogy mi az, ami az emberek e vonatkozásaiban teljesen a partikuláris *hic et nunc*-hoz kötődik, és mi függ össze direkt vagy indirekt módon az emberi nem fejlődésével, mi és mennyiben válhat e fejlődés folyamatosságának maradandó mozzanatává.”¹⁹

A kései Lukács gondolkodásának lényege (de ifjúkori írásait is ez a tendencia hatotta át) az *echt menschlich* (valódi emberi) tartalom értékelése és megőrzése a társadalmi harcokban éppen úgy, mint a művészetben és a morálban. A politikai harcosságnak csak akkor van értelme, ha az egész emberi nemet érintő célokra vonatkozik.

Amikor az *Esz­té­ti­ka* „Vom partikularen Individuum zum Selbstbewusstsein des Menschengattung” című fejezetében oly csekély szimpátiát tanúsít Eduard Bernstein különbségtevése iránt a „mozgalom” és a „végső cél” tekintetében a proletariátus harcában, egy valódi forradalom mellett foglalva állást, szemben a pragmatikus reformizmussal (tehát vitatva a bernsteini szembeállítást), ennek oka, hogy a reformizmus szerinte elsikkasztja az autentikus és teljes emancipáció céljait. Thomas Mann „Varázshegy”-ének vagy Anatole France „Az istenek szomjaznak” című regényének dicsérete annak szól, hogy a tiszta emberség tartalma jelen van művészi szövetük immanenciájában: Evariste Gamelinnek, Anatole France regényhősének forradalmi hevülete olykor elvakítja őt a forradalom nevében elkövetett igazságtalanságok és bűnök iránt, de lendületének tisztasága és rendíthetetlen áldozatkészsége az igazi nemesség *vox humana*-ját szólaltatják meg a regényben, a forradalom „hősi illúzióit”. Lukács mindvégig hűséges maradt ahhoz a törekvéshez, hogy egyesítse a forradalom eszméjét a teljes humanizmussal. Esztétikája és esztétikai ítéletei erről tanúskodnak.

(Fordította Villó Ildikó)

¹⁹ I. m., 591. o. Magyarul: i. k., 546. o.