

T Á J É K O Z Ó D Á S

CENTENÁRIUMI FEJEZETEK LUKÁCSBÓL

Mezei György

Az 1985-ös évforduló jó alkalmat adott arra, hogy Lukács György számos szempontból is reprezentatív munkásságával kapcsolatban a világnak a legkülönbözőbb régiókban működő, változatos világnézetű filozófusai és társadalomtudósai fejtsék ki meglátásaikat. Részint magáról erről az életműről, részint ezen keresztül a mai, ellentétek által megosztott világnak azokról az oldalairól, amelyekhez az oeuvre-nek köze volt, vagy amelyekkel közelebbi-távolabbi vonatkozásba hozható. Az alábbiakban két — Budapesten és Párizsban tartott — emlékkonferencia anyagát publikáló válogatást, illetve egy reprezentatív centenáriumi kötetet mutatunk be.

×

Az 1985 áprilisában Budapesten "Lukács György helye és szerepe a marxista elmélet 20. századi fejlődésében" címmel tartott előadássorozatra több intézmény — a Magyar Tudományos Akadémia, a Művelődési Minisztérium, a Párt-történeti Intézet, a Társadalomtudományi Intézet, a Politikai Főiskola — együttes védnöksége alatt és szervezésében került sor, s Az élő Lukács címmel a Kossuth Könyvkiadónál megjelent kötet a megemlékezés valamennyi előadását tartalmazza.¹ A konferencia hangvételét nemcsak a tematikus sokféleség, hanem az előadások jellegbeli változatossága is karakterizálta: találkoztak itt egymásnak a lukácsi életművel kapcsolatos tárgyi ismereteinket bővítő tudósok, a kulturális életnek a szocializmus demokratizálása iránt elkötelezett vezető képviselői, s a szocialista országok és a tőkés világ jeles filozófusai és Lukács-kutatói. S a fölszólalások döntő többsége árnyaltságról tett tanúbizonyságot abban az értelemben, hogy Lukács munkássága

¹Az élő Lukács, szerk. Sziklai László, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1986, 326 oldal.

jelentős pozitív oldalainak kidomborítása mellett nem kisebb hangsúllyal mutatott rá az életmű kritikai módon elsajátítandó vonatkozásaira. A konferencia szellemének ezt az oldalát anticipálta Aczél György beköszöntőjének következő részlete: "A centenáriumi ünnepre nem Lukács Györgynek, nem az ő életművének van szüksége, hanem nekünk. Minket gazdagíthat, ha sikerül értőn, szellemi kortársunkként újragondolva elsajátítanunk roppant hagyatékát. /.../ Nem a kritikátlan elfogadás a szándékunk, hanem az életműhöz méltó tiszteletadás." Lukács munkásságának igényeihez akkor vagyunk méltók, ha mindenkor a valóság legújabb fejleményeivel és fejlődéseivel szembesítve olvassuk újra műveit. Lukács, aki a század konfliktusainak feszültségmezejében élte le életét, tanulságokkal szolgál számunkra abban, hogy a társadalmi mozgások-fejlődések tényleges mibenléte csak a humánus értékei alapján ítéelhető meg, s hogy a szocializmus ügye és a kibontakozást szolgáló reformok elválaszthatatlanok.

Megnyitó előadásában Huszár István a politikai szerepet is vállaló filozófus és társadalomtudós Lukács alkatát mintegy történelemfilozófiai meggyőződéseinek fölidézése és pontosítása révén rajzolta meg. Emlékezetes, hogy Lukácsnak a Népszabadság 1967 karácsonyi számában publikált interjújában hangzott el az az aforisztikus megjegyzés, hogy a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus. Nyilván maga is érezte, hogy mennyire rövidre zárt ez a megfogalmazás, Jánossy Ferenc tanúsága szerint ("Életinterjú", Medvetánc 1986/4--1987/1. sz., 285. o.) ugyanis később "nagyon nem szerette, hogyha ezt idézik. Akkor az arca mindig úgy komor lett." Huszár István egyebek között oly módon pontosította ezt a lukácsi fordulatot, amiért a gondolkodónak, ha körünkben volna, immár nem kellene feszengenie: e tézisnek nem más a tartalma, mint az, "hogy /.../ a társadalom csak addig és abban az értelemben tartható szocializmusnak, ameddig megtalálható benne az elidegenedés gyakorlati felszámolásának lehetősége, törekvése és tudata". (13. o.) A társadalomtudományok és a filozófia egyik legfontosabb jövőbeli feladatát -- melynek során Lukács munkássága lényeges tanulságokkal szolgálhat számunkra -- Huszár István abban látta, hogy az elmúlt évtizedek változásait, fejlődéstendenciáit, valamint a társadalmak működésének törvényszerűségeit figyelembe véve dolgozzák ki, mit is jelent ma a szocializmus fogalma (15. o.). Tókei Ferenc gazdag idézetanyagot hozó előadása a szocializmus és demokrácia együttes problémáját idézte föl Lukácsnál. Lukács, mint a szocialista társadalom ideológusa a kései, politikumot érintő írásaiban ismeretesen harmadik utat keresett a szektás és dogmatikus voluntarizmus rendszere és a polgári berendezkedés között. A megítélés fő kritériuma az volt

számára, hogy biztosítva van-e a tömegek bevonása a legfontosabb politikai és gazdasági döntések meghozatalába. Lukács mindvégig megőrizte a polgári parlamentáris demokráciával, s a piaccal mint a társadalom materiális vérkeringésének szabályozójával szembeni ellenszenvét, s emellett szólalt föl, hogy a tervezés autentikus elméletét és a mindennapi élet demokráciáját kell megvalósítani. Nemcsak arról van szó azonban, hogy fejtegetéseibe olykor igen dogmatikus fordulatok is, mintegy a korábbi évtizedekben kialakult mentális reflexek okán, bekerültek -- gondoljunk például arra a megfogalmazására, hogy a "marxizmus minden kérdésben csak egy, az objektív valóságnak megfelelő választ ismer" --, hanem mindenekelőtt, amint erre Bayer József is utalt előadásában, hogy az általa fölrajzolt koncepció igen vázlatos -- és, tegyük hozzá, kérdéses, vajon konkrétabb-tételének kísérlete milyen viszonyba kerülne a gazdaságtan és a politológia szolid empirikus eredményeivel. Lukács Józsefnek a szocialista kultúra problémáit elemző dolgozata is hangsúllyal idézte föl a szocialista reformok iránt elkötelezett gondolkodót: Lukács György különösen fontosnak tartotta a szocialista politikai demokráciának, a mindennapok demokráciájának a kialakítását, azt, hogy "a szocializmus képes legyen kifejleszteni azokat az intézményes biztosítékokat, amelyek garantálják, hogy a mindennapi élet valóságában a tevékeny emberek /.../ ténylegesen élni tudjanak a gazdaság nyújtotta lehetőségekkel". (65. o.) Lukács számára a szocialista értéktudat elválaszthatatlan volt -- tegyük hozzá: minden, a polgárság különböző rétegeit egyoldalúan homogenizáló, pejoráló kiszólása ellenére a "burzsoáziával" szemben -- a haladó polgári értékektől. Mint Lukács József rámutatott: "az agresszíven antikommunista ideológiák -- mindenekelőtt a neokonzervatív--neoliberális komplexum -- éle nemcsak a marxizmus, de már azok ellen a polgári eszmék ellen is irányul, amelyek valamiképpen megőrizték klasszikus, progresszív örökségük sugallatát. Igen: manapság támadás éri a racionális társadalomirányítás, a társadalmi egyenlőség eszméjét, a haladás és természetesen a forradalom gondolatát -- előretörőben a tekintély, az erő és az akarat, a hierarchizált és az egyenlőtlenségeket legitimáló társadalom, a történelem örök ismétlődésének ideológiája. Úgy tűnik, hogy a Lukács által oly szenvedélyesen ajánlott stratégia" -- a koexistencia eszméje, a különböző világnézetű, haladó érzületű emberek minél szélesebb körű együttműködésének parancsa -- "időszerűbb, mint valaha". (67. o.) Bayer József előadása a kései Lukács politikai gondolkodásának alapmotívumait foglalta össze: a gondolkodó hangsúlyozta, a tőkés és a szocialista világ alapstruktúrái egyetemesek abban az értelemben, hogy "mindkettőnek immanens tendenciája, hogy az egész világot saját életformája sze-

rint alakítsa; önmaga feladása nélkül egyik sem tud erről az objektíve szükségyszerű törekvéstről lemondani". (315. o.) Magának a szocializmusnak, Lukács meggyőződése szerint, "minőségi változáson kell átmennie ahhoz, hogy tartósan vonzó alternatívává válhasson — az egész emberiség számára". Ehhez igazodnak Lukács politikai javaslatai: a marxizmus reneszánszának sürgetése, tudományos tartalmának helyreállítása; átgondolt szövetségi politika alkalmazása; bürokratikus manipulációtól mentes, nyitott kultúrpolitika kidolgozása; a szocialista demokrácia kérdésének újrafelvetése (316. o.). Ilyen és hasonló kérdések készítették Lukácsot a Demokratisierung heute und morgen című könyve megírására, s mint Bayer József rámutat, "számos mély belátása és termékeny módszertani ösztönzése ellenére, az írás mégis gyakran a filozófus birkózását mutatja olyan problémák sorával, amelyek kibogozásához pusztán a filozófia eszközei már elégtelennek bizonyulnak". (318. o.)

A konferenciának a hagyományos marxizmust képviselő, rangos szovjet vendége, Teodor I. Ujzerman adatgazdag előadásában Lukácsot mint Hegel kutatóját idézte föl, s elemzésének summázatát a következőképp vonta meg: "'A fiatal Hegel' Lukács sok más munkájához hasonlóan harcos, polemikus mű. A hege-li dialektikus idealizmus és az egész hege-li filozófia genezisének polgári, különösen irracionalista, illetve idealista-teológiai interpretációja ellen irányul. És annak ellenére, hogy megjelenése óta több mint harminc év telt el, a műnek ez a polemikus része sem avult el a legcsekélyebb mértékben sem. Hegel mai polgári kutatói lépten-nyomon ismételtetik elődeik érveit: ma is ugyanaz az ideológiai platform egyesíti őket. -- Lukácsnak 'A fiatal Hegel' című munkája kiállta az idő próbáját. És ez minden valóban marxista mű hervadhatatlan aktualitásáról tanúskodik." (39. o.) Lukács életműsorozatának az NSZK-beli Luchterhand kiadónál működő gondozója, Frank Benseler az Ontológiáról tartotta előadását. Elméleti meglátásait Lukács-hoz fűződő személyes élményeivel gazdagítva fejtette ki, a teoretikus, filozófiatörténeti, irodalmi vonatkozások fölidézése mellett a lukácsi koncepciót vázlatosan olyan teoretikusok meglátásaival vetve egybe, mint J. Habermas, K. Lenk, N. Luhmann, J.-P. Sartre vagy I. Priogine. Benseler előadásában mindvégig egyértelműen pozitív módon értékelte Lukács történelemfilozófiai értékörző intencióját, mint hangsúlyozta: az Ontológia szerzője "megmutatja, hogy az elidegenülésen túlmutató humanizációra igen sok példát találunk a történelem folyamán. Ily módon megtele a 'magáértvaló nembeliséget' a történelem során olyan embereknél, akik szembeszegültek a kor fő áramával, melyre a 'magábanvaló nembeliség' volt a jellemző: a mindenkori szökevényeknél, Jézustól Simone Weilig. Ezen a ponton Lukácsnál valami olyasmi jött létre, amit félre-

értettségének felismeréseként jellemezhetnénk. Egy alkalommal azt írta nekem", folytatja Benseler, "hogy nem nagyon elégedett az 'Ontológiá'-jával, mégpedig annak /saját meggyőződéseit/ közvetítő jellegével, mert ki fogja elolvasni, ki fogja megérteni, ha még a legszűkebb baráti köréhez tartozók és a legközvetlenebb munkatársai is a részleteket bírálják, a fő gondolatot viszont nem engedik érvényre jutni. Így aztán érthető, hogy Assisi Szent Ferenc példaadó lehetett számára. Amikor utolsó éveiben Remete Szent Jeromos volt, talán gondolt arra a másik, prágai Jeromosra, akit Husz Jánosért megégettek." (95. o.) Az NDK vezető filozófusa, Manfred Buhr -- mintegy főleg a hatvanas évek, Lukácsot elítélő NDK-beli sajtójával latensen polemizálva -- Lukács rangjának adózva kiemelte, a filozófus munkásságának megítélésénél kerülni kell a címkézést, a "megítélés mindig különbözik az elítéléstől. Aki itt nem képes különbséget tenni, az nem teoretikus, hanem teologikus kategóriákban gondolkodik, és elhibázza azt az ellentmondást, amelynek feszültségmezőjét el kell viselnie ahhoz, hogy a teória síkján maradjon." (53. o.) Buhr egyebek között Az ész trónfosztása differenciált értékeléséért szállt síkra, hitet téve magát a művet, s az egész lukácsi életművet motiváló alapértékek mellett: "Lukácsnak az ész trónfosztása ellen irányuló programja nem volt, nem lehetett mentes a tárgy és a módszer egyes, időhöz kötött torzulásaitól. Ugyanakkor szükséges, hogy föl- és elismerjük ennek a programnak az előföltételeit: a történelmi optimizmust, a feltétlen ragaszkodást az észhez, az ésszerűen gondolkodó emberek koalíciójának követelését, annak az emberiséget fenyegető veszélynek a tudatosítását, amelyet az észről való elfordulás idéz elő." (58. o.) Az olasz KP vezető képviselője, Alberto Scarponi az elidegenedés és a kommunizmus együttes problematikáját elemezte; az egyesült államokbeli történész, egy a fiatal Lukácsról szóló jeles monográfiája szerzője, Lee Congdon igen adatgazdag előadása a harmincas években Berlinben működött Marxista Munkásiskola Lukácsát idézte föl; a Hollandiában működő ortodox marxista Bloch-tanítvány, Hans Heinz Holz pedig Lukács racionalizmusfogalmát rekonstruálta és irracionálizmuskritikájának erősségeit és egyes árnyalatlanságait tekintette át.

A konferencia legfigyelemreméltóbb előadásai közé tartoztak azok a dolgozatok, amelyek valamely szaktudomány -- irodalomelmélet, jogelmélet vagy történettudomány -- szempontrendszer alapján vizsgálták Lukács munkásságának egy-egy metszetét. Király István azt az éthoszt idézte föl, amely Ady Endre költészetéből Lukács gondolatvilága számára oly fontosnak bizonyult és hosszú évtizedeken keresztül elkísérte a filozófust. Kenyeres Zoltán Lukács magyar irodalommal kapcsolatos (1945 előtti) írásait elemezte. Peschka Vil-

mos Lukács munkásságának jogfilozófiai vonatkozásait tekintette át, mindenekelőtt a jog komplexumát számos helyen közvetlenül is elemző Ontológia alapján. Erényi Tibor Lukácsnak a magyar történelemmel kapcsolatos állásfoglalásairól és meglátásairól, Szabó Ágnes a gondolkodónak a tágan vett húszas években a magyar munkásmozgalomban játszott szerepéről, Urbán Károly a negyvenes évek Lukácsának demokrácia-fölfogásáról, Tóth István pedig művelődéspolitikai nézeteiről adott áttekintést.

A konferencia további külföldi vendégei dolgozataikban arról tettek tanúbizonyságot, hogy szerte a világban tanulságokkal olvassák Lukács írásait: a rendezvény hallgatósága így megismerkedhetett Wolfgang Heise, Igor Sz. Narszkij, Alekszandr G. Miszlivcsenko, Guido Oldrini, Ho Ton Trinh, Marija Hevesi, Bogusław Jasinski, Nikolaj V. Pilipenko, Tadeusz M. Jaroszewski, Jindrich Zeleny, Csavdar Dobrev és Alexandru Boboc előadásával.

Köpeczi Béla a negyvenes évek második felében működő Lukács kultúrafölfogásának szentelte elemzését, kimutatva a filozófus ekkori koncepciójának fiatalkori előképeit. Lukács gondolatvilága számára mindig is az a princípium volt meghatározó, hogy "a 'nagy kultúra' segítségével lehet megváltoztatni az életet", s a tudati elemeket egyoldalúan hangsúlyozó fölfogásában a kultúra nemcsak a társadalom átalakításának lényeges eszköze, hanem egyben célja is" (17 sk. o.). Lukács pedig a "nagy kultúrán" belül "nagy művészetet" követelt: Köpeczi gazdag korabeli tényanyagon idézte föl, hogy "Lukács minden írócsoporttal szemben szigorú mércét alkalmaz, de meglehetősen paradox módon teszi ezt. Az értékelés fő szempontja a társadalom átalakításához való viszony, de azoknál, akik a szocializmus hívei, ez nem elég: az irodalomban realizmust kell képviselniük." (21. o.) Felelős volt-e mármint Lukács a művészetekkel szemben érvényesített adminisztratív vonalért? Ezzel kapcsolatban az előadás a következőt vallja: "Amikor Lukács vitázott, még megvolt a világ szabadsága; amikor a kulturális apparátus alkalmazta egyes tételeit, akkor már nem léteztek olyan intézmények és vállalatok, amelyek a hajdanában vele polemizáló írásait kiadták volna, kiállításait megrendezték volna, válaszukat a sajtóban megjelentették volna. Ezért azonban nem lehet Lukácsot, a gondolkodót felelőssé tenni, még ha 1945 és 1948 közötti nézeteivel van is vitatkozni valónk." (23. o.) Zoltai Dénes Lukácsnak, szintén a negyvenes évek derekán a demokráciáról, szocializmusról és realizmusról vallott fölfogásait elemmezve, egyebek között azokat a történelemfilozófiai értékválasztásokat bontotta ki, amelyek a gondolkodó eszmevilágának legmélyén munkáltak. "A teljes ember adekvát ábrázolása a realizmus központi kérdése" — vallotta Lukács. "A teljes emberért, az emberi integritásért és teljességért való

harc gondolata", mutat rá Zoltai Dénes, "itt a legszerencsésebb egységében van az 'új demokrácia' alapkoncepciójával, azzal az 'új humanizmussal', melyet Lukács 1947 végén csakúgy, mint 1945-ben nem pusztán átmeneti, taktikai jelszónak szánt, és nem is pusztán az ún. 'keleti érdekövezet', a 'szovjet-zóna' országaira érvényes progresszív fejlődési stratégiának tekintett, s amelyet elsősorban mint az elmélet által tudatosítandó lehetségszférát elemzett." (145. o.) Lukács számára végső soron elválaszthatatlan volt az egyes ember számára rendelkezésre álló lehetőségtér filozófiai elemzése és a társadalmi-történelmi valóság mibenlétének kategoriális megragadása, s ez utóbbi kérdéskörnek szentelt legnagyobb művét, A társadalmi lét ontológiájáról c. monográfiáját elemezte dolgozatában Almási Miklós. Lukács több irányban polemizált művével, s az Ontológia szemléletmódjának újdonságait mindenekelőtt a tankönyveinket is évtizedeken át meghatározó "dialektikus és történelmi materializmushoz" mérten érzékelhetjük. Ez utóbb említett látásmód a történelemben látszatlétezésre ítélte a szubjektum tevékenységi körét a "természettörténeti szükségszerűséggel" érvényesülő mechanikus törvényekhez képest, Lukács műve azonban számot vetett azzal, hogy "a tudat-mozzanat az ember társadalmi létének legelemibb atomjában is jelen van", s hogy a történelemben minden kiindulási föltételrendszer "nem egyetlen determinációs irányt jelent, hanem több, egymásnak ellentmondó alternatívát kínál". (110. o.) Mindennek megfelelően a létből kinövő értékek nem epifenomenális mozzanatai a történelemnek, hanem a fejlődési alternatívákban való állásfoglalás mindenkor értékek közötti választást jelent. Az egyebek között a művészetek által közvetített példaképek ugyanakkor nem elvont értékeket, hanem mindenkor alkotó módon értelmezendő és elsajátítandó lehetőségeket fejeznek ki (112 sk. o.). Ancsel Éva előadása a művészetnek ezt az etikai üzenetét bontotta ki, Lukács Esztétikájához kapcsolódva; hangsúllyal utalva a mondott hatáslehetőség korlátaira: "Lukács György esztétikája is bizonyítja, hogy a művészet rendeltetéséről nem alkotható koherens koncepció anélkül, hogy az ne épülne egy általános társadalom- és emberfelfogásra. Ezért is áll távol Lukácstól a művészetnek mint a társadalmi fejlődés minden mást pótolni tudó erejének schilleri illúziója. Mítosznak bizonyult az az elgondolás, hogy a társadalom megtisztulásához a művészeteken keresztül visz az út, hogy az esztétikai élményben 'átlényegülő' emberek majd megváltoztatják világunkat. Nyilvánvaló, hogy a művészet szférájában -- elkülönített szférájában -- végbemenő emberi megtisztulás nem teszi, nem teheti zárójelbe a történelmi és mindennapi társadalmi praxist, de hozzájárulhat annak alakításához. Mindenféle schilleri illúzió azzal, hogy mértéktelenül fölértékeli a művészet sze-

repét, le is értékeli azt — azáltal, hogy kívül helyezi a társadalmi valóságon. Leértékeli, illetve kiteszi a leértékelődésnek, hiszen előbb-utóbb az emberi megismerés szembesülni kényszerül az így felfogott küldetés erőtlenségével. Weimar túlságosan közel van Buchenwaldhoz." (121. o.) Poszler György a lukácsi esztétikai életmű egy másik aspektusával, műfajelméleti vonatkozásaival foglalkozott: Lukácsot, mutatott rá, "sohasem önmagában a műfajelmélet, a költészet, a nyelvi művészet struktúrája, belső tagozódása, a művek minőség vagy milyenség szerinti osztályozása izgatja. Hanem a műfaj filozófiai, pontosabban szólva történelemfilozófiai értelme. Megjelenésének szükségszerűsége és pillanata. A történelmi-emberi helyzet, amire reflektál; a történelmi-emberi feladat, amit megold vagy megoldani próbál." (204 sk. o.) Poszler György a lukácsi eposz-, regény- és drámafölfogást áttekintve egyebek mellett a következővel zárja elemzését: Lukács szerint a "mű mint alaptény tartalmazza az összes magasabb általánosításokat, műfajt és művészeti ágat, általában vett művészetet. Vagyis mindez benne rejlik a műben, mint annak egyik oldala, meghatározott aspektusa. Ezzel szorosan összefügg a műfaji kategóriák folytonossága és szakaszossága. Hogy minden remekmű egyetlen aktusban betölti és megújítja a műfaji törvényeket. A betöltéssel azok folytonosságát, a megújítással szakaszosságát reprezentálva. Termékeny kiindulópont", fejti ki befejezésül Poszler György, a "legtermékenyebb, ami ebben az életműben megszületett. Egy nem megírt, de megírható, nem végigvitt, de megkonstruálható műfajteória szilárd elméleti bázisa." (211. o.) Sziklai László a lukácsi életmű egy másik, nem kevés tanulsággal szolgáló aspektusának, az irracionalizmus-kritikának szentelte elemzését. Sziklai Az ész trónfosztását elmarasztaló ama bírálatokkal — mindenekelőtt Adorno értékelésével — szállt vitába, amelyek, nem méltatva a mű alaptendenciáját, egyes konkrét értékeléseinek elrajzolt vagy túlzó jellege alapján az egész monográfiát elutasítják. Az elemzés középpontjában a német múlt, a harmincas–negyvenes években a német jelen, s tágabb értelemben persze az a nemzetektől független dilemma áll, amit a józan és megfontolt történelemfilozófiai optimizmus illetve az értéktagadó és paralizáló jellegénél fogva kataklizmákat elmélyítő-előidéző történelemfilozófiai pesszimizmus párharca fémjelez, s ami vitathatatlanul a jövőt konstitutív módon meghatározó probléma. De visszatérve a tematikusan közvetlen alapkérdéshez, a Die Zerstörung der Vernunft problematikájához: Lukácsnak az értékelésbeli vízváltatóként az szolgált, hogy a náci "hol vettek át és vittek tovább eredetileg is reakciós nézeteket, hol mocskoltak be és hamisítottak meg progresszív gondolatokat". (85. o.) Lukács számára evidencia volt, hogy a modern világ problémáit a demokrácia eszméjé-

ből és gyakorlatából eredeztető Nietzsche az előbbi csoportba tartozott, s ez a meggyőződés ihlette Ernst Blochhal a vonatkozó kérdésben folytatott polemikáját is. "Bloch és Lukács vitája a jövőbe mutatott. De mit mutatott, mit hozott ez a jövő? Jelenünk. Lukács 1966-ban kiadta Az ész trónfosztása néhány fejezetét az NSZK-ban, és az irodalmi fejlődésről némi optimizmussal írt. Thomas Mann, Heinrich Mann, Arnold Zweig, Bertolt Brecht legjobb, demokratikus antifasiszta hagyományainak folytatásaként üdvözölte Rolf Hochhut, Peter Weiss és Heinrich Böll művészetét. Heinrich Böll ugyancsak 1966-ban publikálja /.../ frankfurti előadásait. Korántsem optimista. Hontalan és magányos. Túlélő a lepotyogott bombák után, akinek vívódásai nem pusztán abból adódnak, hogy 'túl sok peckes és pimasz gyilkos futkos szabadon'. Böll így modulálja Adorno híres szavait: 'Auschwitz óta nem lehet többé lélegezni, enni, szeretni'. A túlélő ma 'a bombával együtt él, /.../ valamennyiünk zsebében a bomba.' — Tegyük hozzá befejezésül: ha netán valaki az ész konzervatív mániakusát látja Lukácsban, s nem akar tudni az ész, a humanizmus és a demokrácia (szocialista demokrácia) nála fellelhető hármasegységről; ha elfelejti, hogy a nem tiszta ész kritikusa Marxtól megtanulta: a létező ráció történetileg gyakorta irracionális formában válik olyan valósággá, amit meg kell változtatni, aligha érti, hogy a gyújtózsinór és az indítógomb nem kizárólag katonák és politikusok kezében van. — Auschwitz után különösen nincs ártatlan világnézet." (86. o.)

✱

A párizsi Bloch--Lukács konferencia 1985 márciusában "Verdinglichung und Utopie" címmel került megrendezésre, a Bloch-szakértő Arno Münster, s a jelentős filozófiai munkásságot kifejtő és Lukácssal is elmélyülten foglalkozó Michael Löwy és Nicolas Tertulian szervezésében.² Merő véletlen persze, hogy a huszadik század e két klasszikus marxista gondolkodója egy és ugyanazon évben, 1885-ben született, életútjuk azonban már a kezdetektől fogva egészen a kései művekig olyannyira mély párhuzamokat mutat, hogy együttes vizsgálatuk — mindenféle évfordulótól függetlenül is — mintegy szervesen hozzátartozik a maguk önállóságában tekintett életművek elmélyültebb elemzéséhez. Az eldologiasodás a Történelem és osztálytudat, az utópia pedig Az utópia szelíme kulcskategóriája, tehát a gondolkodók fiatalkorát mintegy lezáró műve-

²Verdinglichung und Utopie — Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100 Geburtstag -- Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985, szerk. V. A. Münster, M. Löwy, N. Tertulian, Sandler Verlag, Frankfurt 1987, 350 oldal.

ké. E fogalmak ugyanakkor mindvégig meghatározóak maradtak munkásságukban: gondoljunk az ötvenes évek nagy blochi Remény-elvére vagy az elidegenedésnek a lukácsi Ontológiában játszott szerepére

Michael Löwynek Bloch és Lukács forradalmi romantikáját elemző — s hasonlóan Tertulian előadásához — igen nagy erudíciót és jártasságot tükröző dolgozata azt térképezte föl, hogy a gondolkodók fiatalkori műveiben miként volt jelen a történelmi értelemben vett romantika egy-egy alapotívuma. Alapos írását azonban nem korlátozta a filológiai-esztétörténeti tanulmányok levonására — mint rámutatott: "szokásos felfogásaival ellentétben a forradalmi romantika nem a 19. század ideológiai-kulturális jelensége. Mindmáig az ipari-kapitalista civilizáció radikális kritikái többségének lényeges összetevője. Abban különbözik a konzervatív vagy restaurációs romantikától, hogy utópikus módon a jövőre irányul és felveszi magába a felvilágosodás, a francia forradalom és a klasszikus német racionalizmus (mindenekelőtt Hegel) lényegi elemeit. A tőkés világot megelőző múlt iránti nosztalgiája olyan forradalmi értékekkel fonódik össze, mint demokrácia, szabadság, egyenlőség, szocializmus. — Egy mélyen gyökerező meggyőződéssel ellentétben a forradalmi romantika egyáltalán nem mond ellent a marxista gondolkodásnak, hiszen ez utóbbi maga is rendelkezik romantikus antikapitalista dimenzióval. Bloch és Lukács munkásságával a tízes-húszas évek fordulóján a kantiánus és/vagy pozitivisták és/vagy darwinisztikus és/vagy evolucionista marxizmus mintegy fél évszázados uralma után a marxizmus lenyűgöző és eredeti romantikus felfogása lép, a társadalmi forradalom olyan romantikus koncepciója, ami immár eltagadhatatlan részét képezi a modern kritikai tudatnak." (27 sk. o.)

Nicolas Tertulian dolgozata pozitív hangnemben méltatta Az ész trónfosztása tanulmányait. Mint rámutatott, vannak ugyan dogmatikus és szektás vonásai a könyvnek, kritikusan és ellenségei azonban túlságosan könnyen siklanak el a mű amaz erényei mellett, amelyek még hosszú ideig a téma gyümölcsöző megközelítésére serkentenek. Mint Tertulian hangsúllyal jelzi, Lukács egyáltalán nem állt egyedül irracionális-kritikájával a XX. század nagy filozófusai között: gondoljunk pl. Cassirer-ra és Husserl-ra. Az 1929-es davosi Cassirer-Heidegger-vita keretében, Tertulian megállapítása szerint, a német humanista és racionalista tradíció képviselője polemizált az egzisztencialista állásponttal. Maga Husserl is distanciálta magát a heideggeri filozófiától — s ennyiben paradox, jelzi Tertulian, hogy Lukács közelítette kettejük bölcséletét —, hiszen miként egy Pfaenderhez intézett levélben rámutatott: "arra a szomorú eredményre jutottam, hogy filozófiailag semmi dolgom ezzel a H-féle mélyértelműséggel, ezzel a zseniális tudománytalansággal, s hogy H

nyílt és rejtett kritikája ama durva félreértésen alapul, hogy ő épp olyanfajta rendszerfilozófia létrehozatalán fáradozik, melynek egyszer s mindenkorra való lehetetlenné-tételét tekintettem állandóan saját életfeladatomnak. Ezt már régóta mindenki más látta, csak én nem. S eredményemet nem hallgattam el H előtt." (99. o.) Tertulian igen érdekesen utal N. Hartmann Heidegger-kritikájára is, s végezetül Lukács elemzett monográfiájának Schelling-értékelését méltatja.

Arno Münster a blochi Heidegger-kritikának szentelte előadását, Bloch egész munkásságából egymás mellé állította a Sein und Zeit szerzőjével szemben megfogalmazott érveket. Ez a Scholastik der Erlebnisserei elzárja az embert a gazdasági összefüggések megsejtésétől, a fölvilágosodás és a materializmus értékeitől. Bloch vitatkozott Heidegger Hölderlin-értelmezésével mint olyan interpretációval, amely nem vetett megfelelően számot a költőnek a ci-toyen-értékek iránti vonzálmával. Münster ugyanakkor számos helyen, vulgárszociologizmushoz közelítő álláspontként, érezhetően távolságot tart Bloch egy-egy megfogalmazásától, miként azt is megjegyzi, hogy a Remény-elv szerzője is kénytelen volt eszmevilágába kategoriálisan fölvenni számos olyan fogalom megfelelőjét, mint amit Heidegger bölcséletében kritikával illetett – így például a negatív várakozási affektusokat: az Angst, Furcht, Schreck, Verzweiflung kategóriáit (173. o.). Heidegger "a legcsekélyebb mértékben sem látja önmagát alkalmasnak arra", fejtette ki Bloch geográfiai hasonlaltal, "hogy helyzete hosszúsági és szélességi adatainak meghatározásához szektáns-sal dolgozzék. S ennél fogva a készség és ügyesség is hiányzik belőle, s hajója a hanyatlásba tart. A filozófia halálhajója az övé, mely éppoly kevésbé törődik helyzetével, az útjába kerülő örvények, sziklaszirtek és homokzatónyok kikerülésével, mint amilyen kevésbé érdekli az, hogy elér-e valaha is úticélját." (175. o.)

Megemlítünk még néhány, nem kevésbé figyelemre méltó előadást: Karádi Éva az érzület-etika és felelősség-etika fogalompárjával operáló Max Weber bolsevizmus- és (latensen) Lukács-kritikáját idézte föl. Iring Fetscher a blochi Prinzip-Hoffnunggal vitatkozó Hans Jonas felelősség-elvének elemzésére vállalkozott. Jan Robert Bloch szép, artistikusan megformált esszéjét adott a válogatásban közre. Martin Jay Bloch és Lukács totalitásfogalmát rekonstruálta, Helmut Fahrenbach a marxizmus és egzisztencializmus közötti párhuzamokkal és divergenciákkal foglalkozott, Vittoria Franco a kései Lukács etikáját rekonstruálta, Constanzo Prève pedig az Ontológia egyes vonatkozásainak indult nyomába. S ezzel a tételes fölsorolással is csak mintegy harmadát jelezhetjük a kötet tanulmányainak.

✱

A számos Lukács-vonatkozású könyv gondozását fölvállaló egykori Sendler-Verlag egyik, Rüdiger Dannemann által szerkesztett jeles kötetének³ legtöbb tanulmánya az elidegenedés-eldologiasodás problémakörét érinti, ám a könyvnek a lukácsi életmű más aspektusaira koncentrááló dolgozatai sem kerülhetik meg a Verdinglichung gondolati összefüggéseit. A tanulmánygyűjtemény címe: Lukács György — túl a polémiákon mintegy alcíme ad magyarázatot: "Dolgozatok filozófiájának rekonstrukciójához". Vagyis a kötet kimondott célja szerint nem vitairatokat tartalmaz Lukács munkásságáról, hanem az oeuvre egyre árnyaltabb értékeléséhez kíván hozzájárulni, s mindezt nem valamiféle akadémiai érdek által vezettetve. (Az intenció irányát egyébként igen pregnánsan jelzi a kötet szerkesztőjének Lukácsról szóló monográfiája is: Das Prinzip Verdinglichung, Sendler, Frankfurt 1987.) Dannemann Előszavának szellemisége is arra utal, hogy a marxista teoretikus munkáit a jelen szempontjából is fontos gondolati örökségnek tartja. Rámutat, hogy a Lukácsal foglalkozó szekunder irodalomban jól érzékelhető az a tendencia, mely a gondolkodó klasszicizálására irányul. S ez a tendencia Nyugaton "a korszaknak azokból a változásaiból adódik, melyekre az 1968-as radikális tiltakozó mozgalom kudarca után került sor". (10. o.) Dannemann vitába száll Lukács munkásságának pusztán akadémikus méltatásával (ekként polemizál például Kellernak a fiatal Lukácsról szóló műve beállítódásával), s a kötetbe fölvetett tanulmányának szellemében már a bevezetésben — ahol nagy figyelmet szentel a Lukács-centenárium eseményeinek és publikációinak — kiemeli, hogy az eldologiasodás-problematika révén az életmű aktuális tanulságokat kínál.

Axel Honneth "latens aktualitást" tulajdonít Lukács fiatalkori munkásságának. Lukács korai írásainak világnézetét — Michael Löwy nyomán — romantikus antikapitalizmusként jellemzi, utalva Marx és egyáltalában a baloldali gondolkodás romantika-felőli inspiráltságára. A romantikus szemléletmód organikus közösségekben gondolkodik a kapitalista társadalom civilizációjának töredékességével szemben, a harmonikus emberi személyiség eszméjének megfogalmazásában esztétikai kritériumokat alkalmaz, s az ember—természet viszonyban is a két faktor közötti harmóniára, nem pedig az ember általi dominanciára helyezi a hangsúlyt. A fiatal Lukács életfilozófia által motivált írásai elméleti vonatkozásban — kategória-használatukat vagy egyes teoretikus meglátásait illetően — a jelen számára semmiféleképp sem kínálhatnak paradigmátikus mintát, írja Honneth, ám "a kritikai társadalomelmélet szeiz-

³Georg Lukács -- Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie, szerk. Rüdiger Dannemann, Sendler Verlag, Frankfurt 1986, 261 oldal.

mografikus szerveként" ma is hozzájárulhatnak, hogy egyre pontosabban térképezzük föl a jelenkor széles értelemben vett kultúrájának zavarait.

Michael Löwy a fiatal Lukács Dosztojevszkijhez fűződő viszonyáról írott tanulmányával szerepel a válogatásban. A dolgozat nem annyira a Dosztojevszkijről tervezett mű följegyzéseinek és gondolattöredékeinek mikroelemzését adja, hanem inkább a korszellem kapitalistaellenes érzületű tendenciáinak hátterén rajzolja meg Lukács ekkori portréjának fő kontúrokat, s helyezi el ebben a képben azokat a mozzanatok, melyek erősítették a filozófusnak Dosztojevszkij iránti affinitását. A fin de siècle egyre erőteljesebbé váló válsághangulatában a pozitivistikus—liberális világlátás optimizmusa mindinkább háttérbe szorul, s helyet ad az Európa majd minden nemzetének human értelmiségi köreiben tapasztalható naturalizmusellenes fordulat számára. A civilizáció és a társadalom elidegenedett alapjellegzetességei állnak itt szemben a kultúra és a közösség értéktartalmaival, mely "újromantikus ideológia" gyakran járt együtt a valláskereséssel, a miszticizmus iránti érdeklődés fokozódásával. A fiatal Lukács tájékozódását is jellemezte ez a spirituális értékek iránti fölfokozott igény, s ebben, a katolikus, zsidó vagy indiai misztikához mérten — mutat rá Löwy — jelentősebb szerepet játszott számára az orosz szellemiség, elsősorban is Dosztojevszkij eszmévilága. Lukács megváltásra-vágyó forradalomvárása ennek megfelelően Oroszország felé fordult, s az októberi forradalmat — mint tudjuk — nagy lelkesedéssel üdvözli, amint azt a Löwy által idézett Paul Ernst szavai is illusztrálják: "Von Lukács úr felhívta a figyelmet az orosz forradalomra és azokra a nagyszabású gondolatokra, melyek ezáltal átplántálódnak a valóságba. Az orosz forradalom olyan esemény, aminek jelentőségét Európánk szempontjából ma még csak nem is sejthetjük. E forradalom tette meg az első lépéseket", adja vissza Ernst a fiatal filozófus hitvallását, "melyek az emberiséget átvezetik a polgári társadalomból egy szabad világba, ahol ismét uralomra juthat a szellem, és a lélek legalább életben maradni képes lesz". (33. o.)

Fehér Ferenc a Lukács és Walter Benjamin közötti affinitásokat és divergenciákat térképezi föl. Mint kimutatja, A regény elmélete és "A tragédia metafizikája" szerzője hatott a Irauerspiel-esszé író Benjaminra, s a szemléletmódjaik között fönnálló rokonságot az még jobban aláhúzza, hogy Lukácsnak a "románccal" (a "nem-tragikus drámával") foglalkozó írásait — melyekkel fejtegetései sokban párhuzamosan futnak — Benjamin nem ismerhette. "A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában" című Benjamin-esszé (1936) tudatos kiáltvány volt a "haladó tömegkultúra" mellett és a "reakciós egyéni műalkotás" ellen. A kapitalista tömegtársadalmakat megelőző korokban a műal-

kotások aurája rituális és mágikus tartalmakat vett föl magába, ám "a modern korban, amikor a 'tömegek' közelebb akarják hozni magukhoz a műalkotásokat, mint ahogy bevonták mindennapi életgyakorlatukba az angolvécét, a villanytűzhelyet, a gázmelegítőt stb., a szóban forgó szellemiség reakciós lett. Ilyen értelemben az 'aura' felszámolása — emancipáció." (62. o.) Benjamin koncepciója szerint "a gépi sokszorosíthatóság 'kulturális tömegtársadalmat' hoz létre", s eme társadalom kultúrához való sajátos viszonya a "kikapcsolódás állapotában való befogadás". (Uo.) Benjamin épp ezen okfejtésével vonta magára Adorno dühét, mutat rá Richard Wolin monográfiájához (Walter Benjamin — An Aesthetic of Redemption) kapcsolódva Fehér, hiszen Adorno a kultúra szempontjából végzetesnek tartotta, hogy a piac kategóriái nem állnak meg a műalkotás határánál, hanem "beférkőznek abba és eltorzítják emancipációs mondanivalóját". (63. o.) S e vonatkozásban Lukács is szemben áll Benjaminnal: mint ahogy teóriájában is az autonóm személyiség híve volt, úgy a művészetben meglátása szerint a műalkotások megfosztása aurájuktól egyet jelent azzal, hogy elveszítik emancipatorikus üzenetüket. Fehér, a Lukács és Benjamin életútja közötti további párhuzamokat és különbségeket bejárván, utal rá, hogy induló gondolkodóként mindkét filozófus pályája az akadémiai körök perifériáján bontakozott ki, hogy mindkettejük szükséglete volt a "kiteljesedett bűnösség" korával szembeni messianisztikus megváltás lehetőségébe vetett hit, hogy mindketten — Lukács ösztönösen, Benjamin tudatosan — mesteri művelői voltak az esszéírás műfajának. Ugyanakkor azonban, míg Lukács a "normák, kanonikus bizonyosságok" embere volt, addig Benjamin közömbösen viszonyult az abszolútnak tartott vonatkoztatási instanciákhoz; gondolkodásuk tényleges emocionális—szemléleti gyökereinek történeti azonosításában pedig, az érzékeny és kutató Benjammal szemben, Lukácsot egyfajta indifferencia jellemezte. További különbség alkatukban, hogy Benjamin "egyedi és sajátos megtestesülése volt saját elvének: a megszakított folytonosságként zajló életnek, amely nem vesz tudomást semmiféle fejlődésről. Új gondolatok felfelmerülnek látóhatárán; új magatartásformák azonban kozmoszában nem jelennek meg." Lukács azonban tipikus fejlődési utat jár be, őt "a megváltó értelmiségi szerepének az elvetése, és a nem értelmiségiekkel folytatott, dominanciától mentes kommunikációban nevelve nevelődő újszókratészi népnevelő szerepének felvállalása" jellemezte. (69. o.)

Az elidegenedés- és eldologiasodás-problematika elemzésének szentelte dolgozatát Márkus György és Rüdiger Dannemann. Márkus filológiai alapossgal vizsgálja a két kategória mibenlétét Marx és Lukács életművében. Altuserral polemizálva mutatja meg, hogy bár a fiatal és a kései Marx munkái

között kétségtelenül vannak hangsúlyeltolódások, az elidegenedés jelenségeinek elemzése végigvezethető az elsősorban gazdaságelméleti stúdiumokat folytató "érett" gondolkodó művein keresztül is. A Történelem és osztálytudat — tegyük hozzá: e szemléletmódjában forradalom-előtti mű — Lukácsa persze az Entfremdung jóval radikálisabb (s helyenként közismerten idealista) elemzését adta, nála — mintegy a Gazdasági-filozófiai kéziratok szellemében, amit Lukács nem ismerhetett, lévén ekkor még kéziratban — kritikai fényben jelennek meg azok a faktorok is, amiket Marx "a tőke civilizatorikus missziójához" sorolt. Márkus szerint mind a Geschichte und Klassenbewusstsein — ami pártelméletében a bolsevik politikai gyakorlat egyik legkövetkezetesebb filozófiai megfogalmazása —, mind a marxi eldologiasodás-elmélet emancipatorikus tartalma utópikusnak bizonyult a mai valóság fényében: "a társadalmi interakció és a tulajdonképpeni munkatevékenységek területeinek teljes intézményes elválasztásáról alkotott perspektíva semmilyen jelenleg belátható feltételrendszer mellett sem realizálható, kivéve a globális bőség társadalmának valamiféle science fiction vágyálmát". (101. o.)

Rüdiger Dannemann Lukács meglátásához is fordul az eldologiasodás-problematika habermas-i újrafogalmazásának kritikai méltatása során. Mint rámutat, Habermas munkássága, nagyszabású mivoltának és problémaérzékenységének köszönhetően, majdhogynem egyedülálló teoretikus vállalkozás a posztmodernnek "de-szemiotikus" (a töredékességet és értelemvesztést piederstálra állító) divatja közepette. Habermas szerint — mint ismeretes — a modern társadalmakat az jellemzi, hogy elválik bennük a funkcionális rendszer és az életvilág. Miközben az egyes ember viszonyát az establishmenthoz minden vonatkozásban egyre inkább áthatja a szociális államnak való ügyféli alárendeltség, az életvilágban egyre több rendszer-indukálta patológikus jelenség üti föl a fejét. Az ember magánszférája egyre kisebb térbe szorul vissza, az életvilág minden szféráját egyre inkább átítatja a jogi szabályozás. A Verrechtlichungnak ez az expanziója valójában "az életvilág gyarmatosítását" jelenti, s a különböző állampolgári tiltakozó mozgalmak e kolonizálásra adott válaszként értelmezendők. A rendszer és az életvilág diszkrepanciájának vonatkozásában Habermas persze nem fogalmazhat meg olyan utópikus követelményt — hiszen ez valamiféle "retour à la nature" álláspontot jelentene —, miszerint mindenfajta differenciálódás fölszámolása volna kívánatos. Habermas megkülönbözteti tehát a modern racionalizálódási folyamatok "normális" és "patológikus melléktermékeit". Mint írja, "nem a kulturális értékszférák leválása és önálló kibontakozása vezet a kommunikatív mindennapi gyakorlat kulturális elszegényedéséhez, hanem a szakértői kultúrák elitisz-

tikus leszakadása a kommunikatív mindennapi cselekvés összefüggéseiről. Nem a pénz és a hatalom által irányított alrendszer életvilágáról-való leválása vezet a kommunikatív mindennapok területeinek egyoldalú racionalizálódásához és eldologiasodásához, hanem csak az, hogy a gazdasági és adminisztratív racionalitás formái behatolnak azokba a cselekvési területekbe is, melyek ellenállnak a pénz és hatalom közegeire való átállítással szemben, mert a cselekvéskoordináció mechanizmusaiként a nézetegyeztetésre vannak utalva." (112. o.) Dannemann ugyanakkor élesen polemizál a munka és az interakció szembeállításával szemben. Eme felfogásmód egyik legpregnansabb kifejeződése Claus Offe koncepciója "a munkatársadalom végéről", amivel szemben Dannemann hivatkozik Kern és Schumann iparszociológiai kutatásaira, s rámutat: ma is a munka szféráját kell ama területnek tartanunk, ahol sor kerül az egyes ember életésélyeinek meghatározására (114--115. o.) A munka és az interakció merev elválasztása, érvel Dannemann, megfosztja Habermas elméletét kritikai potenciáljának egy jelentős részétől: eme dualizmus miatt a Theorie des kommunikativen Handelns szerzője vak az újkori protesztmozgalmak lényegi tartalmával szemben, s ennél fogva igencsak deradikalizálja a "nyugati marxizmus" hagyományát. Habermas-nál "az eldologiasodás-elmélet újrafogalmazása a gyakorlat forradalmi filozófiáját a defenzíva filozófiájába vezeti át", fejti ki a szerző (117. o.).

Heller Ágnes három írásával szerepel a válogatásban. "A kései Lukács filozófiája" és a "Lukács és a szent-család" című dolgozatain kívül, készülő etikai vállalkozásába enged bepillantást a kötet szerkesztőjéhez intézett, levél-formájú tanulmánya. Az elsőként említett esszé tanulmány Lukács életművének utolsó periódusát az egész oeuvre legfontosabb fejlődésvonalainak hálójában helyezi el. A szerző egzisztenciális választásként értékeli Lukács tízes évek végi fordulatát, ami a "right or wrong, my party" ismert attitűdjéhez vezetett. A harmincas évek elején Lukács ama választási kényszer előtt találta magát, hogy a "nagy filozófiát" művelje-e — ami szükségképpen jelentett volna alkalmazkodást a "dialmat" rendszeréhez —, vagy pedig, hűen a Gazdasági-filozófiai kéziratok rá oly elementáris hatást gyakorló "nembeli-ség--individuum" kategóriapárosához, esztétikai és irodalomelméleti írásokba beleszótt, latens filozófiában őrizze meg a tényleges, marxizmus humanisztikus tartalmait. A faszizmussal szemben folytatott világnézeti küzdelme során az írástudók, a bölcselek felelősségére nagy hangsúllyal mutatott rá, mindeközben azonban, írja Heller, nem szabad megfélemezni az eszmék értelmezéséért és közvetítéséért viselt felelősségről sem, tehát mondhatni a befogadók felelősségéről. "A felelősség fogalmának történelemfilozófiai fel-

duzzasztása oda vezet, hogy elvész a kritizált gondolatvilág megítélésének mércéje, kárt szenved a kritika objektivitása és szűkkeblűvé válik. Így lesz Hegel feudális reakcióssá (K. Popper), s így M. Weber előítéletekkel terhelt ókonzervatív gondolkodóvá (Lukács). Egyes művek vagy egyes kijelentések kiszakíttatnak a filozófiai építkezés egészéből, mesterkéltlen elszigeteltetnek, hogy besoroltassanak valamely ördögi láncolatba és megtagadtassanak." (128. o.) Lukácsot mondhatni szókratikus optimizmusa vezette, melynek fényében nemcsak azt vallotta, hogy a világ problémái racionálisan fölvethek és megoldhatók, hanem, ekkori fölfogása szerint, már rendelkezünk Marx munkásságában ezekkel a megoldásokkal. A XX. kongresszus ismét megnyitotta Lukács számára a nagy elmélet művelésének lehetőségét. Több részesre tervezett Esztétikája azért nem volt folytatható, mert a már elkészült első kötet valójában történelemfilozófiai alkotás, és így tulajdonképpen nem maradt tere egy külön történeti résznek. Lukács szisztematikájának középpontjában — mely kategoriális rendszer közismerten épít a heidelbergi esztétikai dolgozatok számos fogalmára — a nembeliséghez való fölemelkedést jelentő katarzis élménye és ezzel a műalkotások létének adottsága áll, ezzel azonban háttérbe szorulnak a katarzis érzésének, a műalkotás befogadásának lehetőségfeltételei. Míg Heller az Esztétikát klasszikus kiforrottságában a Történelem és osztálytudat mellé helyezi, addig véleménye az Ontológiáról sommásan negatív. (Az ismertetett kötet egyébként függelékben hozza — németül elsőként — a négy Lukács-tanítvány hatvanas évek végi hozzászólását az Ontológiához.) Heller az Ontológiát, csiszolatlanságán túl, inkoherens műnek tartja, melylyel Lukács mégis mondhatni jó érzékkel tapintotta ki a napirenden lévő teoretikus föladatokat centrumát, amit a "történelmi materializmus rekonstrukciójának" habermas-i kísérletével lehetne fémjelezni.

Heller másik írása, a "Lukács és a szent-család" a szerző személyes élményének földézésével indít: egy Goldmann által szervezett 1968-as konferencián az általa képviselt Lukács, valamint Goldmann és Adorno, bár polémiába bocsátkoztak volt egymással szemben, egymás mellett találták magukat, amikor egy a posztmodernizmus egyik apostolára, Arrabalra esküdő előadó vette át a szót. "Álláspontjaink közös elemei hirtelen fontosabbakká váltak az elválasztó komponenseknél. Az autonóm műalkotás védelme magában foglalta a szubjektivitás és objektivitás lehetséges egységének védelmét is: olyan esztétikai ítélkezés védelmét, ami nemcsak egyéni ízlés kérdése. Implikálta azt a követelményt is, hogy vannak, hogy lenniük kell bizonyos mértékeknek, amik alapján megítélhető valamely műalkotás minősége és relevanciája. Mindeközben érvennyel rendelkezik a 'magas' és 'alacsony' közötti megkülönböztetés, s

igen fontos, mondhatni életfontosságú dolog, hogy /szemben a differenciálatlan mindent-befogadással/ kiálljunk a műalkotások bizonyos fajtái mellett és elutasítsuk a többit." (143. o.) A közös álláspont lényegének fölidézése után Heller tanulmánya valójában egy hármas párhuzam: Lukács valamint Adorno meggyőződéseit, illetve a posztmodern álláspontot állítja egymás mellé. Korunk művészete alapvető dilemmájának azt tartja, hogy vajon lehet-e egyszerre autentikus és demokratikus. Adorno és Lukács csak az egyik minőséget tudták fönntartani: "Adorno az autentikus műalkotást védi, feladva ezzel a demokrácia elvét. Lukács elveti az autentikus modern művészetet, a tradicionális 'realizmus' mellett foglal állást, és így kitart a demokrácia követelményénél." (146. o.) Egy lényeges ponton azonban egyetértenek: a modern világban csak a műalkotás tudja megtestesíteni a "defetiszizált" valóságot, filozófiájukat tehát a művészetben, az esztétikában akarták megalapozni. Adorno "nagy tagadásával" szemben azonban Lukács nem fetiszizálja az elidegenedést: a realista műalkotások -- ami Lukács számára nem stíluskategória, hanem tartalmi követelményeket magában foglaló fogalom volt ismeretesen -- épp azért fejezhetnek ki a szóban forgó világban túlmutató tendenciákat, mert azok magában a valóságban vannak jelen: az emberek valós választási lehetőségekkel, alternatívákkal állnak szemben. Tanulmányát Heller egyebek között a következő megjegyzésekkel zárja: a mondott dilemmára adott lukácsi válasz bizonyos értelemben nagyobb súllyal rendelkezik Adorno fölfogásánál. "Ha nem íródna egyetlen új 'autonóm' modern regény sem, ha nem születne egyetlen új autonóm szobor vagy zenemű sem, a nyugati tradíció legmagasabbrendű alkotásai még ez esetben is szólnának hozzánk, emlékeztetnének történelmünkre, megőriznék mértékeinket és saját realitásunkkal szembeállítanának egy utópikus valóságot. Mindaddig, amíg a művészetnek helye van a mindennapi életben, a 'fölfele' vezető út nincs teljességgel elzárva. S Lukács ragaszkodása ahhoz, hogy minden, ami 'felül van', 'lentről jön', /.../ mindez reménnyel tölt el." (156. o.)

"Ma is vannak jó emberek -- miként lehetségesek?" --, eme (kanti--)lukácsi reminiscenciájú kérdésfelvetés akár summázata is lehetne azoknak a dióhéjban adott megjegyzéseknek, melyekkel készülő etikai vállalkozását idézi föl Heller Ágnes, levélformában válaszolva R. Dannemann kérdéseire, jelezve egyebek között viszonyát Lukács életművének etikai vonatkozásaihoz. Kérdését a kötet szerkesztője egy Habermas-tól származó idézettel intonálja: a Theorie des kommunikativen Handelns szerzője a mű kritikáira válaszolva írja: "minthogy az általunk adott haladásfogalom egyáltalán nem érinti a jó élet kényes és nézetem szerint az elméleti megfontolásoktól teljességgel távol-

eső zónáit, ezért a társadalmi evolúció elmélete nem tesz lehetővé a boldogság berendezkedésével kapcsolatos következtetéseket". (195. o.) Eldologiasodás-tanulmányának szellemében Dannemann irritálónak mondja eme habermas-i megjegyzést, utalva rá, hogy milyen messzire került a szemléletmód a marxista elmélet eredeti ethosától, amit például a mindig etikai indíttatástól is vezetett Lukács képviselt. Dannemann mármost Hellert a lukácsi életműben található etikákhoz való viszonyáról s arról kérdezi, hogy a már a The Power of Shame tanulmányaiban is előlegzett etikáját milyen tradícióba ágyazottan akarja fölépíteni, valamint, hogy milyen teoretikus impulzus, milyen "eredendő élmény" motiválja vállalkozását. Válaszában Heller rámutat, hogy nézete szerint minden etika három részből épül föl: interpretatív, normatív és edukatív részeket tartalmaz. Heller az etikai fogalomképzés alapvető dilemmáját abban látja, hogy míg a túlságosan elvont normákat megfogalmazó álláspont formális marad, s nem kínál tényleges fogódzót az ember konkrét életvezetéséhez és döntéseihez, a tartalmi előírásokat magukban foglaló etikák viszont intoleránsan fordulnak az eltérő értékekkel szembe. "Reménytelennek tűnik az az alternatíva, hogy válasszunk az univerzalisztikus formalizmus és a tartalmi fundamentalizmus között. Ez utóbbi mindig partikularisztikus és represzszív. Az univerzalisztikus formalizmus az emberi individuumot végső soron epifenomenonként kezeli. Az ilyen etika számára elérhetetlen az egyes ember szenvedése és boldogsága, horizontján kívülmaradnak a személyiség morális választási és helyzethez kötődő állásfoglalásai. Eme gondolkodásmód nem reflektál a jó életvitel mibenlétére. Létezik vajon harmadik lehetőség? Egybe lehet kapcsolni a materiális és formális etikát? Ez az a probléma, amit etikámban föl kívánok vetni és affirmatív módon fogok megválaszolni." (203 sk. o.) Visszautalva a Habermas-tól idézett gondolatra, Heller megjegyzi, őt nem irritálja a mondott fölfogásmód: "megértem Habermas rendkívüli viszolygását attól, hogy az etika túlvezetessék a pusztá formalizmuson. Ez ugyanis csapdákkal teli kalandos vállalkozás. Én a magam részéről épp erre vállalkozom, s majd meglátjuk, hogy milyen csapdába esem bele." (207. o.) A készülő mű első része, az "általános etika" a morál genealógiáját fogja adni. Heller szerint a második és harmadik rész lesz a legnehezebb: a "mit kell tennem?" kérdés megválaszolása során a szerző "modern világunk (modern) férfijaihoz és asszonyaihoz" kíván fordulni, megválaszolván a problémát: miként élhetünk ma jóként (becsületesként és tisztességesként). E kérdés megválaszolása után, írja, "eszmei közösség tagjaihoz fordulok, olyan személyekhez, akik képesek arra, hogy a következő módon értelmezzék két egyetemes értékünket, a szabadságot és az életet: mindenkinek egyenlő szabadságot — mindenkinek

egyenlő életesélyeket". (204. o.) Emez ideális közösség tagjainak még tovább artikulálandó normákban, értékekben és erényekben is közös álláspontot kell vallaniuk. Azt a kérdést is föl kell vetni, írja Heller, hogy miként élhetünk jó életet akkor, amikor csak kevés reményünk lehet a fölvállalt értékek általánossá-tételére. Heller nem akar sui generis utópiát megfogalmazni — mint azt a Philosophie des linken Radikalismusban tette —, hanem mondhatni a mai világban élő emberek számára elérhető közelségben lévő utópikus életvezetések bölcséleti reflektálására vállalkozik. — Ami mármost vállalkozásának eszmei és hagyománybeli háttérét illeti, Heller, Lukácshoz való viszonyán kívül, szükségképpen érinti a marxi örökséghez fűződő intellektuális attitűdjét is. Az elmúlt években Nyugaton az értelmiség körében — baloldali érzületű akadémiai köröket és a munkásosztály gyakorlati harcaihoz kapcsolódó szerves értelmiségieket leszámítva — divat lett elfordulni Marxtól és időszerűtlenségén ironizálni, ám Heller, emez eszmei klímával szembe fordulva — mint például azt a The Theory of History vonatkozó passzusai mutatják —, hangsúlyosan kiemeli Marx múlhatatlan jelentőségét a baloldali teoretikus gondolkodás számára. Ugyanakkor azt sem rejtette sohasem véka alá, hogy A tőke szerzőjének műveiben számos olyan meglátás van, melyeket immár nem lehet beépíteni a mai társadalmi valóság szisztematikus elméleti földolgozásába. Mint Heller fogalmaz, "Lukács egykor óvta marxista kollégáit attól, hogy egy a Himalája csúcsán táncoló nyulacskát nagyobbban tartsanak a síkság elefántjánál. A 'marxizmus' mármost, Lukács feltételezésével ellentétben, nem ilyen 'Himalája' a világlátások topográfiájában, hanem a számos hegyvonulat egyike." (207. o.) S mint másutt megállapítja, ma már nem akad olyan komoly gondolkodó, aki az emberiség sorsát — egyfajta megváltástan keretében — egyetlen osztály sorsával azonosítaná. Lukács etikájáról szólva elsősorban a Történelem és osztálytudathoz és a korabeli írásokhoz kapcsolódik. Lukács ekkori fölfogásmódját — amit érzület-etikaként karakterizál, Weber "Politik als Beruf"-jához kapcsolódva — úgy jellemzi, hogy abban az etika a politikai szempontoknak rendelődik alá; "a morális választás mezeje itt átvezetődik a taktikába. Ez azt jelenti, hogy az etikai választás per definitionem instrumentális, ha taktikai választásainkat kizárólagosan politikai normák határozzák meg." (201. o.) A Lukács által képviselt alapértékeket pedig — melyek messianisztikus korszakában még gondolkodása kiforratlan háttérét alkották —, tehát az olyan axiológiai mozzanatok, mint közösség (közvetlen demokrácia), az ember képességeinek harmonikus fejlődése, racionalitás, klasszicizmus, immanencia (ateizmus), Heller nemcsak a marxi világképből, hanem számos más filozófiai hitvallásból is eredeztethetőnek tartja, Goethé-

től a Kropotkin-féle libertárius anarchistákig: "a kései Lukács etikai eszméit és modelljeit épp olyan jól lehetne nem-marxista érvekkel is megalapozni". (201. o.) Heller elmélet-vázlatából mármost érzékelhető, hogy nem szélesebb értelemben vett társadalomelméletből vagy antropológiából akarja etikai vállalkozását kibontani, hanem inkább a szóban forgó pozitív értéktartalmak posztulatív—normatív egybefoglalására és hirdetésére vállalkozik. Mint-hogy azonban az értékek szisztematikus szempontból -- nézetünk szerint -- mindenkor társadalmi szituáltság funkciói, a társadalmi összefüggések és az érték-szféra elválasztása mintha már eleve behatárolná a lehetséges kérdésföltevések körét és mélységét. Másrészt már tartalmi vonatkozásokban is mintha becsúsztak volna a szerző posztulátumai közé nem igazán verifikált előföltevések. Néhányat említünk ezek közül: nem nyilvánvaló számunkra, hogy a "tartalmi fundamentalista" rendszerekbe miért ne lehetne toleranciát beépíteni. Ugyanakkor a "türelmet" nem tartjuk eleve pozitív, mint ahogy az intoleranciát sem tartjuk eleve negatív értéknek, a kérdés ugyanis mindig az, hogy mi iránt toleráns az ember, s hogy mi iránt intoleráns, s példák nélkül is világos, hogy van bűnös tolerancia csakúgy, mint etikus intolerancia. S még egy utolsó mozzanatot véve: Heller számára evidenciának tűnik a felelősség-etikai szempont alkalmazhatatlansága. Természetesen mi sem akarunk a hegeli "List der Vernunft" kategóriájában rejlő alapvető társadalom-ontológiai fölismerés ellen érvelni, ez az elvontságában helytálló megállapítás azonban nem jelentheti azt, hogy valamely cselekvés társadalmi tudatosságának, jártasságának fokát épp ne azon lehetne lemérni, hogy mennyit lát meg fölléptének várható következményeiből, mint ahogy egy önmagának kizárólagos kompetenciát vindikáló grémiumot sem ment az, ha tagjai között adott esetben egy sem akad, aki valamely döntéssel, társadalmilag nagy léptékű detrimentális következményeire rámutatván, a megfelelő időben hathatós vitába bocsátkozott volna. A Verantwortungsethik alapvető szempontja tehát számunkra nélkülözhetetlennek tűnik bármely etikai vállalkozás esetében.

Tanulmányában az Ontológiát pozitíve értékelő Nikolae Tertulian Lukács vállalkozását egyfelől N. Hartmann és Heidegger, másfelől a vulgármarxizmus szemléletmódjával állítja szembe. A mű kategoriális szerkezetében kiemelt jelentőséget tulajdonít a társadalmi-történelmi valóságot formáló szubjektív faktornak, ami Lukács elméletében az egyoldalú ökonomizmus ellensúlyát alkotja. Az Ontológia szerzője a szubjektum teleológiáját közismerten azonban nem választotta le a kauzalitás világáról, mint ahogy minden jelenbeli képződményt, genetikus-történeti módszerének megfelelően, fejlődésfolyamatok eredményeként fogott föl. Az Ontológia személyiségképében, mint ahogy az

Esz­té­ti­ka alapvető kategóriáiban is Lukács humanista ethosza fejeződött ki, melyről Tertulian -- aki a kötetben szereplő, Párizsban az Ontológiáról folytatott beszélgetésben is, számos kiegészítés és árnyalás földézésével hozzájárult, hogy a francia filozófiai közvélemény árnyaltabb képet alkot-hasson e lukácsi műről -- befejezésül a következőket írja: "Vitrix causa diis placuit, sed victa Catoni. (Az isteneknek a győztes ügy tetszett, Catónak a legyőzött.) Lukács -- aki első gyermekkori Iliász-olvasmányélményeitől fogva mély vonzódást érzett a vesztes Hektór ügye iránt, nem pedig a győztes Akhilleusz iránt -- öregkori írásaiban is szívesen idézte Lucanus e maximáját, erős benső hajlam fűzte Cato sztoikus etikájához. Sem Esz­té­ti­kája, sem Ontológiája nem tartozik ma a kortárs filozófiai művek győzteseinek táborába: de talán az a hatalmas türelem és erő -- e művei írása során fölmutatott két sztoikus erény --, mellyel Lukács az árral szemben úszott, végül meghozza gyümölcsét, s talán egyszer termékenynek bizonyul Cato pragmatika-ellenes etikája." (179. o.)