A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJA
(Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről)

HERMANN ISTVÁN

Mindenki előtt ismeretes, hogy Lukács mint esszéista indult pályáján. Az esszékkel párhuzamosan azonban már korai korszakában igyekezett egy-egy probléma monografikus feldolgozását is nyújtani. Így jelent meg a „Lélek és a formák" mellett „A modern dráma" című monográfia, s később, a háború idején írta meg azt a művét, ami csak posztumusz jelent meg – „A heidelbergi esztétiká"-t. Csupán a felszabadulás után volt azután lehetősége arra, hogy addig esszéisztikusan kifejtett gondolatait nagyobb és általánosító egészben foglalhassa össze, s élete utolsó évtizedei – kisebb kitérőktől eltekintve – három monografikus munkát teremtettek meg, mégpedig az „Ész trónfosztává"-t, az „Esztétikum sajátosságá"-t s végül a „Társadalmi lét ontológiájá"-t.

Az „Esztétikum sajátosságá"-nak problémavázlatai és valóságos elemzései már egyaránt arra utaltak: a társadalmi lét ontológiájának vizsgálata lesz Lukács következő lépése. Hiszen az „Esztétikum sajátosságá"-ban kellett megvizsgálnia a mindennapi élet szemléleti és gondolati viszonyainak a tudományos és a művészi gondolkodáshoz, szemlélethez való kapcsolatát. Már ott kiderült, hogy a mindennapi élet a maga szerkezetével és ennek következtében a mindennapi élet által diktált gondolkodás egészen sajátos viszonyban van az ideológiai területeken létrejövő gondolatokkal, megismerési módokkal és formákkal. S nem minden esetben jelent ez hátrányt a mindennapi élet számára, mert hiszen a mindennap közvetlen valósághoz kötöttsége bizonyos értelemben gondolati és érzéki csalódásokon alapul ugyan, másfelől mégiscsak kontrollt jelent különböző gondolati elrugaszkodásokkal, konstrukciókkal szemben.

Ugyanígy már az „Esztétikum sajátosságá"-ban is elemezte Lukács az egyvesszős jelzésrendszert, s megpróbálta – természetesen nem a pszichológus igényével – megrajzolni ezen belül egyfelől a mindennapi élet, másfelől pedig a művészi szemlélet és látásmód közötti sajátos viszonyt. De ha ezeket a kérdéseket fölvetette, és hogyha ezek mellett a mimézis problémáját mint általános jelentőségű problémát tárgyalta, szükségszerűen jó néhány olyan társadalmi létkérdést kellett érintenie, amely önmagában és összefüggésrendszerében is mintegy meghatározza az ideológia, a művészet fejlődésének különböző területeit. Ilyen módon az ötvenes évek vége felé tulajdonképpen már számos olyan probléma merült fel Lukács előtt, mely szükségképpen az ontológiai kérdés felé vezette érdeklődését.

Ehhez azonban éppen ebben az időszakban – az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején – hozzájárult még néhány rendkívül fontos mozzanat. A filozófia történetének ismerői számára nálunk nem titok az, hogy Lukács terve az volt: az esztétikai problémák első komplex sorának megoldása után etikát fog írni és csak ezután tér vissza a konkrét

műfajelméleti fejtegetésekhez (ez jelentette volna az „Esztétikum sajátosságá"-nak harmadik kötetét) és végül a történelmi materialista elemzést adta volna mint az esztétikum problémáinak második kötetét (ezt a részt azért hagyta utolsónak, mert véleménye szerint az eddigi marxista irodalomban leginkább a történeti problémákat közelítették meg a különböző szerzők helyesen). Viszont Lukács tanítványai közül többeknek is az volt a véleménye, hogy minden etikai probléma voltaképpen a társadalmi lét objektív problematikájára vezethető vissza. Lukács ezért elhatározta azt, hogy mintegy százhúsz oldalon be fogja vezetni etikáját, s ez a százhúsz oldalas bevezetés foglalkozik majd a társadalmi lét objektív törvényszerűségeivel. Ez a munka azonban mind gondolati igényében, mind pedig terjedelmében messze túlhaladta az említett tanítványok elképzelését is és Lukácsét is. Csakhamar – a hatvanas évek közepe táján – megszülettek azok az elemzések, amelyek a most a Magvető Kiadó által közrebocsátott „A társadalmi lét ontológiája" legfontosabb fejezetei voltak. Így például megszületett a neopozitivizmust bíráló, a Nicolai Hartmann, Hegel, valamint Marx ontológiáját bemutató tanulmányok első szövege, ugyanígy megszületett a Munka-fejezet is, ahol Lukács a munkát mint az emberi cselekvés modelljét elemzi, továbbá az elidegenülésről szóló fejezet első kézirata is. A munka ezután a következő fejezetek kidolgozásával, valamint az előzőek átnézésével, megvitatásával folytatódott. Végeredményben nem fejeződött be, hiszen ezek a fejezetek most mintegy egymás mellé állítva s kiegészítve, pl. az eszmei mozzanatokról szóló, valamint a reprodukcióról szóló, a társadalmi lét ontológiájának két különálló kötetét jelentik, mégpedig az első kötet a történeti fejezetek, a második pedig a szisztematikus fejezetek címszó alatt foglalja össze Lukács tanulmányait.

Egészen külön, tulajdonképpen az elgondolt könyv gerincét megfogalmazva jelenik meg Lukács életének utolsó munkája, a „Prolegomena", mely amennyire bevezetés akar lenni a „Társadalmi lét ontológiájához", olyannyira a problémák összefoglaló és gondolatilag csaknem egységes újrafelvetése. Ne feledjük el persze, hogy magának a könyvnek a születése közben jelent meg 1967-ben a „Gespräche mit Georg Lukács", ahol Theo Pinkus kezdeményezésére Hans Heinz Holz, Leo Kofler és Wolfgang Abendroth folytattak beszélgetést Lukáccsal, s e beszélgetés leírt és autorizált szövege jelent azután meg a Rowohlt Verlagnál. Ez a beszélgetés – annak létrejötte, majd a beszélgetés kiadása – világosan jelezte, hogy a társadalmi lét ontológiájának problémái a filozófiai életben nagy érdeklődésre tarthatnak számot. Ennek oka az volt, hogy éppen a hatvanas évek közepére a frankfurti iskolának és a nyugatnémet, valamint más polgári államok baloldali gondolkodóinak szükségképpen választ kellett adni arra a kérdésre, mit is jelent számukra a társadalmi lét a maga objektivitásában. Ez volt az a korszak, amikor az úgynevezett neopozitivizmus vita lezajlott, amikor még utoljára komoly vitákba bocsátkozott Theodor Wiesengrund Adorno és a frankfurti iskola régi gárdája és amikor határozottan állást kellett foglalni abban a kérdéskörben: vajon a radikális gondolkodás a társadalmi lét objektív elemzésére és megváltoztatására, vagy pedig pusztán a társadalmi léttel kapcsolatos instrumentumok, technikák stb. megváltoztatására törekszik. Hans Albert például a vita lezajlása után a következőket írja könyvének egy jellegzetes című fejezetében (A cím: „A történetfilozófia mint a teológia öröksége"): „A teológiai üdvelgondolások ... elemei az utóbbi évszázad társadalmilag leghathatósabb ideológiáiba is behatoltak, mégpedig olyan ídeológiákba, melyek részlegesen maguk is tudományos jellegűek és ezáltal igényelték maguk számára a tudomány presztízsét és melyek

mindenekelőtt hasonló jellegű követőiket erről a jellegről meg tudták győzni, holott ezek az ideológiák de facto általában inkább voltak fogékonyak a tudományosan átöltöztetett teológiai maradványokra és ezért eme rendszerek vonzása nagymértékben jelentőségükre mint üdvtanra és mint saját érdekük igazolásának eszközére vezethető vissza. A szituáció annyiban komplikált, amennyiben kétségtelen, hogy ezen területről származó eszméktől a tudományos kutatás is gyümölcsöző módon befolyásolódott, ami új és érdekes problémafelvetésekhez és megoldásokhoz vezetett. Egy olyan szellemi és társadalomtörténeti jelenség, mint pl. a marxizmus, különböző árnyalataiban természetszerűen semmiképpen sem lokalizálható minden további nélkül a tudományon belül vagy kívül egészében. . ." (Hans Albert: „Konstruktion und Kritik", Hamburg 1972, 380.)

Mint látható, a neopozitivista Hans Albert egész felfogásmódjából szükségképpen következik az az elgondolás, hogy – mint erre rendkívül durván utal is – minden típusú általános lételméleti elgondolás szükségképpen teológiai maradványokat tartalmaz magában.

Ha most ezt végiggondoljuk, akkor világosan fogjuk látni: egyáltalán nem véletlen dolog, hogy Hans Albert éppen a marxizmus példáját említi meg ebben a vonatkozásban. A marxizmusét azért, mert ő maga is nagyon világosan érzi: a saját tudományelméleti elképzelései szerint Marx felfogása s általában a marxizmusé vagy egészben, vagy pedig részben szükségképpen kívül esnek azokon a határokon, amelyeket a neopozitivizmus egy tudományos elmélet számára meg képes adni. Vagyis a mögött a vita mögött, ami az úgynevezett társadalomontológia vitája volt, és melynek egyes hullámai hozzánk is elérkeztek, voltaképpen a marxizmus jelentőségének, társadalmi szerepének kérdése merült fel. Igaz ugyan, hogy ezt megelőzően az egzisztencialista ontológia, s különösképpen Heidegger ontológiája még igen széles körben hatott és természetszerűen igaz az, hogy társadalomontológiát egészen különféle alapokon, pl. heideggeriánus alapon is lehet csinálni, s ugyanígy igaz az, hogy a társadalomontológiával foglalkozók közül igen sokan egy vagy más kérdésben tisztán polgári állásponton álltak, de a marxista filozófus számára szinte lehetetlen volt fel nem venni az eldobott kesztyűt és szinte belső kötelességszerűen kellett szembeállítania a hamis ontológiai kérdésfelvetést a valóságossal, vagyis rekonstruálnia kellett azt az ontológiát, amelyet Marx Károly teremtett meg. Más kérdés természetesen, hogy itt objektív dialektikáról is, ontológiáról is lehet beszélni, s nem tudom, hogy esetleg az objektív dialektika kifejezése nem fedné-e jobban azt a tartalmat, ami Lukács könyvének lényege, azonban nem a szavakról van szó, hanem a kifejtés gondolati újdonságáról, a gondolati problémák mélységéről. Lukács tehát a hatvanas évek folyamán kidolgozta a társadalmi lét általános elméletét, s különösképpen a társadalmi lét marxi elméletét, s ezt állította szembe a kor ontológia nélküli polgári filozófiájával, de egyúttal azokkal az antropológiai és hamis ontológiai kérdésfelvetésekkel is, melyek a hatvanas évek folyamán újra és újra felmerültek.

S itt persze meg kell említeni azt is, hogy Lukács „Ontológiá"-ja nem pusztán a neopozitivizmussal, illetve a frankfurti iskola ontológikus tendenciáival áll szemben. Az „Ontológia" hatalmas felzúdulást vált ki az úgynevezett újbaloldal köreiben is. S ez szükségszerű. Az „Ontológia" ugyanis egyáltalán nem illik bele abba a képbe, amit az újbaloldal korántsem valóban új, baloldali felfedezésként vall Lukácsról. Ennek a felfogásnak húszas évekbeli gyökereit nem akarjuk e helyütt mélyebben feltárni, csupán utalni szeretnénk arra, hogy az újonnan megfogalmazott és az új gondolatok jegyében

megszületni látszó Lukács-kritika voltaképpen Karl Korsch húszas évekbeli álláspontjának felel meg és ha nem is ilyen határozottsággal és élességgel, de végig jellemezte Lucien Goldmann álláspontját is. E felfogás lényege a következő: Lukács eredetileg – tehát a „Történelem és osztálytudat"-ig terjedő korszakaiban – forradalmi, mégpedig a kanti és fichtei etika alapján lázadó álláspontra helyezkedett. Ezt az álláspontot azonban részben a hegeli Versöhnung mit der Wirklichkeit előbb gyűlölt jelszava alapján, valamint a hegeli filozófia kategóriái alapján átváltoztatta „belső oppozícióvá". 1956 után „a nyílt krízis periódusába lépett be", majd újabb fordulatot hozott létre saját gondolatvilágában. Ez utóbbit Lukács interjúiból vélik kiolvasni. Elég lesz megemlíteni például Michael Löwy cikkét (l. Michael Löwy: Lukács and Stalinism; „New Left Review", 91. 1975. máj.–június, 25–41.), mely nagyon is karakterisztikusan képviseli ezt az álláspontot.

Azonban az „Ontológiá"-ból kiderül, hogy Lukács sem nem tért vissza korai kanti–fichtei etikai álláspontjához, sem pedig nem mondott le a hegeli dialektika kategóriáinak „talpraállításáról", marxista átdolgozási lehetőségeiről. Löwy álláspontja a következő: „Ily módon Lukács nyolcvanhárom éves korában politikai ideológiai fejlődésének új korszakába lépett, mely bizonyos mértékig ifjúságának forradalmi orientációjához való visszatérést jelenti. Nyilvánvaló, a történelem nem ismétlődhet meg és az 1969–71-es Lukács nem azonosítható a 1919–24-es Lukáccsal. A visszatérés szót metaforikusan használjuk, kiemelendő a két különböző jelenség közötti analógiát . . . Lukács visszatért ifjúságának forradalmi problematikájához és meghaladta azt, amit 1926-tól 1968-ig alakított implicite vagy explicite a sztálinizmussal való nehéz kompromisszumának filozófiai bázisát: a megbékélés eszméjét." (I. h. 39.) Mint az olvasó látni fogja, Löwy szavai minden szempontból hamisan írják le a helyzetet. Tudja már az eddigi tanulmányokból, hogy Lukácsnál semmiféle megbékélésről elvi szempontból a dogmatizmussal nem volt szó. De ugyanígy tudja, hogy a sztálini korszak sem tekinthető újbaloldali módon egységesnek és tudja azt is, hogy a harmincas évek, sőt a negyvenes évek is speciális világhelyzetet teremtettek, ahol a lényeges választások nem egyszerűen a szocialista politika ellenében történhettek haladó oldalról, hanem megfordítva. De ugyanígy látni fogja azt is, hogy már csak a történeti háttér más volta miatt is, de Lukács egész gondolkodása és gondolkodási kontinuitása következtében is szükségszerűen nem a régi felfogástól gyökeresen eltérőt, hanem e felfogás speciális kidolgozását teremtette meg az „Ontológiá"-ban.

MIÉRT VAN SZÜKSÉG ONTOLÓGIÁRA?

A történeti részek lényegileg a fentebb megfogalmazott kérdésre adnak választ. A gondolatmenet alapvetése abban áll, hogy magát a filozófiai szkízist Lukács visszavezeti a galilei időszak nagy útelválására. Ez volt az az időszak, amikor kialakult Bellarmin bíboros felfogása, melyet úgy lehet karakterizálni, hogy szerinte el kell választani egymástól a lételméleti és az ismeretelméleti álláspontot. Bellarmin véleménye tudniillik az volt, hogy a fizika bizonyos konkrét és gyakorlati szükségletekre ad a maga fejlődésének és lehetőségeinek megfelelő választ. Ugyanakkor viszont ugyancsak a fizika ezeket a válaszokat nem szükségszerűen építi bele a lételméletbe, a létre vonatkozó felfogásába. Ez viszont azt is jelenti, hogy egyfelől van a természettudományos világkép, melyet függetleníteni lehet attól a kérdéstől, hogy milyen a lét valóságos szerkezete.

Az utóbbi kérdést azután a vallás vagy az egyház úgy válaszolhatja meg, ahogyan az neki éppen érdeke.

A felfogás-elválásnak szükségszerű következménye volt az újkori filozófiának az a beállítódása, hogy elsősorban az ismeretelméletre fordította a figyelmét. Maga a descartes-i kérdésfelvetés, mely természetesen magában tartalmazta a kételyt mint principiumot, végső soron és különösen hatásában ismeretelméleti jellegű volt, s ezek az ismeretelméleti-módszertani kérdések egyre inkább előtérbe nyomultak a polgári filozófiában, hogy azután csúcspontjukat végeredményben a kanti filozófiában érjék el. Ez a filozófia, mely magáról a létről – ismeretelméleti szempontból – mint megismerhetetlen magábanvalóról szól, s ezzel szemben a valóság jelenségeit csupán a jelenségvilágba sorolva a priori tartja megközelíthetőnek, talán a legkonzekvensebben mondta ki az újkori filozófiában meglevő – noha nagy gondolkodók által s különösképpen ebből a szempontból jelentős Spinoza által többszörösen áttört és mégiscsak létproblémákat is felvető – irányzat titkát.

Ami a polgári filozófia egészét illeti, egyes kísérletek ellenére is, mint pl. a híres heideggeri kísérlet és általában az egzisztencializmus lételméleti kísérletei – végső soron nagyon erősen kapcsolódik a Bellarmin-féle felfogáshoz. Ezért ennek a felfogásnak megújulásait, új megjelenési formáit elemzi először Lukács részletesen, majd azokat a gondolkodókat tárgyalja, akik eme áramlattal szemben a polgári filozófián belül mégiscsak megkíséreltek egy lételméleti koncepciót felállítani. Könnyen megérthetjük, hogy például az egzisztencializmuson belül részben a fenomenológia hatására szükségképpen kialakult azoknak a problémafelvetéseknek új formája, melyek a Bellarmin-féle felfogáshoz kapcsolódtak. Világos ez a neopozitivizmusban, hiszen a neopozitivizmus eleve a lételmélettel szembeni közömbösségét jelenti ki és a maga természete szerint a tudományt a valóságos törvényszerűségekkel való manipulatív kapcsolatra szűkíti le. De ugyanígy igazolja ezt Lukács pl. Jaspersnél is, aki azt mondja: „Nincs tudományos világkép. A történelemben ma először látjuk ezt, a tudományok segítségével, kivételes tisztasággal. Korábban voltak olyan világképek, amelyek egész korszakok gondolkodásmódján uralkodtak, csodálatos rejtjelírások, amelyek még ma is mondanak nekünk valamit. Ezzel szemben az úgynevezett modern világkép, amely a Descartes által képviselt gondolkodásmódon alapul, a filozófiának mint általtudománynak az eredménye, jellegét tekintve már nem rejtjelírás a létezés számára, hanem egy mechanikus és dinamikus apparátus az értelem használatára." (Ld. I. 120.)

Jaspers gondolata, melyet Lukács idéz, nagyon világosan mutatja azt, hogy Jaspers véleménye szerint a modern világkép végeredményben csak az értelem számára ad eszközöket, s ezeket megadván önmagát illetéktelennek jelenti ki a lételmélet kérdésében. S pusztán kevesen voltak, akik igen határozottan és elszántan hajlandóak voltak felvenni a küzdelmet ez ellen a még Bellarmintól származó elválasztás ellen. S Lukács éppen azt elemzi legátfogóbban és legmélyebben itt, hogy mégis milyen módon alakulhattak ki olyan kísérletek, melyek lételméleti szempontból is hajlandóak voltak felvetni a filozófiai problémákat. Tudniillik eléggé világos dolog, hogy az emberi technika s így a filozófiai technika segítségével viszonylag könnyűszerrel lehetséges bármely jelenségformát elemzés alá vetni, e jelenség-kategória egyes részeinek, belső viszonyainak összefüggését megrajzolni, anélkül, hogy arról nyilatkozni kellene, vajon az adott jelenség létezik-e. Nos, az egyik ilyen filozófus, aki gondolatilag még a XX. században sem riadt vissza ennek a

feladatnak a vállalásától, Nicolai Hartmann volt. Hartmann érdemeit Lukács igen sok tekintetben kiemeli. Többek között értékeli azt a gondolatot, amely Hartmann intenciós megkülönböztetéseire vonatkozik, ahol is Hartmann kétféle intenciót differenciál, mégpedig az intentió rectát és az intentio obliquát. Intentio obliquának Hartmann az ismeretelméleti és logikai állásfoglalási módszereket nevezi. S közben azt hangsúlyozza: „Az ontológiának az a feladata, hogy kritikailag ragaszkodjék az intentio rectához, és minden egyes jelenség vizsgálatakor ügyelni kell arra, hogy megértését ne zavarja meg olyan formáknak és tartalmaknak, tendenciáknak és struktúráknak a bevitele, amelyek nem a magábanvaló jelenség jellegzetességében gyökeredznek, hanem amelyeket egy intentio obliqua szubjektum–objektum-viszonyaiból visznek be az önmagában létező tárgyba.

Könnyű észrevenni, hogy Hartmann itt radikálisan megfordítja a kanti és a Kant óta uralkodó ismeretelméleti kritikát: ez a szubjektum–objektum-viszonynak a szubjektum megismerő funkcióira való visszavonatkoztatásából akar fórumot teremteni a megismerés helyességének megállapítására; Hartmann az önmagában létező tárgyat tekinti a megismerés egyetlen mércéjének. Ugyanis a szubjektum–objektum-viszony minden formája származtatott és mindig tartalmaz lehetőségeket a jelenség igazi, minden szubjektivitástól szabad, független jellegének eltorzítására." (I, 134–135.)

Természetesen Lukács álláspontja Hartmann-nal kapcsolatban is igen erősen kritikus, hiszen úgy véli, hogy Hartmann az intentio recta ilyen hangsúlyával leegyszerűsíti a problémát, mert „abból a tényből, hogy ez az egyetlen helyes út az ontológiához, még távolról sem következik, hogy ez az irány, ha megindulnak rajta, szavatolhatná a kutatás helyességét". (I, 151.) Lukács azonban a Hartmann-nal szembeni fönntartásai ellenére is értékeli Hartmannban a gondolati merészséget és még akkor is, ha Hartmann-nak a valóság és mimézis azonosításáról vallott felfogását élesen utasítja el, végeredményben a hartmanni megindulásban az ontológiai problémák felvetése felé pozitív indítékot lát.

Még inkább vonatkozik ez természetesen arra az ontológiai kísérletre, amelyet hasonlíthatatlan éleselméjűséggel annak idején Hegel hajtott végre. Természetesen Lukács Hegellel kapcsolatban is érinti azokat a kifogásokat és ellenvetéseket, melyeket Hegel filozófiájával szemben Marxnál, Engelsnél és Leninnél lehet megtalálni. Azonban a hegeli gondolati módszernek dialektikus lényegét Lukács hasonlíthatatlan szellemességgel és gondolkodói analízissel tárja fel, megmutatva azt, hogy a különböző hegeli felfogások gondolati megindulások milyen lételméleti összefüggésrendszert alkothatnak és így azt, hogy a hegeli gondolkodásmód mögött valójában egy összefüggő ontológiai elképzelés áll, amelyhez éppen úgy hozzátartozik Hegelnek fiatalkori, Reinholddal szemben folytatott vitája (vö.I, 188.), mint ahogyan hozzátartozik Hegel elidegenülés-felfogása (vö. I, 212.) és az a gondolat, hogy a gyakorlat logikai következtetés. Ez utóbbi problémát Lenin alapján fejti ki, mikor így ír: „Lenin például helyeselte azt a végletes hegeli megfogalmazást, amely szerint a gyakorlat logikai következtetés. Ennek a helyeslésnek azonban egy spontán-ontológiai átfordítás volt az előfeltétele. Nem a következtetés formája ‚valósul meg' a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban meglevő legáltalánosabb formai elemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában egy mind elvonatkoztatottabb formává, amíg végül ‚milliárdnyi ismétlődés következtében' axiómává szilárdulnak." (I, 221.) Ami azonban a legfontosabb Lukács számára a hegeli filozófiában, az éppen a totalitás gondolatának kidolgozása, de Lukács állandóan figyelmeztet arra, hogy az a hegeli módszer, amely a logikai és ontológiai kategóriákat mintegy egybe-

és összefogja, ami természetesen a hegeli objektív idealizmusból szükségképpen következik, szükségszerűvé teszi, hogy a marxizmus ne egyszerűen megfordítsa a hegeli kategóriarendszert, hanem a materialista talpraállítás egyúttal a kategóriák olyan újraértékelését kell hogy jelentse, mint ahogy ez a gyakorlat–következtetés viszonylatában Leninnél történt meg.

Azonban magának a történeti bevezetésnek egész felépítése arra szolgál, hogy bemutassa: a marxizmus már a problémák megközelítése szempontjából is döntő változást jelent az újkori filozófia történetében. Nem csupán azért jelenti ezt, mert a marxizmusban a hegeli dialektikus kategóriák átértelmezetten, átdolgozottan jelennek meg. Elsősorban az az oka a marxizmus döntően forradalmi voltának, hogy egyedül Marx volt képes arra: az eddigi ismeretelméleti kérdésfelvetést, valamint az ismeretelmélettel összefüggő, illetve összekevert kérdésfelvetéseket mintegy ontológia utáni, az intentio obliqua alapján megszületett vagy megszületendő kérdésfelvetésként kezelni. Marx volt az egyetlen, aki teljes határozottsággal és minden szempontból radikálisan utasította el a Bellarmin-féle elgondolást, s ezáltal az ontológiai kérdésfelvetést mintegy a filozófiai kérdésfelvetés alapjának tekintette. Mindez kifejeződik abban a híres marxi tételben, mely szerint a kategóriák egzisztencia-meghatározások, vagyis hogy a kategóriákat csak úgy lehet és érdemes alkalmazni, hogy azok magának az egzisztenciának elvonatkoztatott és közelítő leírásai s mozgásukat is a kategóriák lényegileg a valóság objektív mozgásából, változásából kapják. Ezért válik Lukács számára a dialektika lelkévé, alapjává az a hegeli fogalom-leírás, mely szerint minden egyes kategóriánál az igazi belső mozgást csak az azonosság és nem-azonosság azonossága fejezheti ki.

Ilyen módon már az első történeti fejezetekből igen pregnánsan előtűnik az, hogy a szerző interpretációja mennyire világosan és határozottan arra irányul, hogy éppen a marxizmusnak legdöntőbb és legáltalánosabb megközelítési módjait magyarázza meg. Vagyis az egész munkának éppen az az egyik legfontosabb célja, filozófiatörténeti szempontból, hogy mintegy végigtekintve a modern filozófia rendkívül változatos és elvont problémafelvetésein, megmutassa, hogy a változatosság és elvontság nem minden esetben magának az objektív valóság igazi szerkezetének a tükrözése, hanem a modern filozófia által felvetett problémákban egészen sajátos módon keveredik össze az, ami ezeknek a filozófiai problémáknak a valóságos létre vonatkozó, ezzel a léttel összefüggő mozzanata és az, ami pusztán abból következik, hogy az objektív létet s ezen belül pedig a társadalmi létet mintegy zárójelbe téve tárgyalja a modern filozófia. Ezzel szemben a marxizmus klasszikusainál fordul elő egyedül az, hogy a kategóriákat mintegy valóságos objektív összefüggésbe állítva alkotja meg, hogy a régi kategóriákat ilyen értelemben értékeli újra és ennek következtében egy olyan filozófiai-gondolati módszert sikerül itt nyújtani, mely elvileg és gyakorlatilag egyaránt teljesen új alapra helyezi a filozófia kérdésfelvetését.

NÉHÁNY TANULSÁG A SZISZTEMATIKUS FEJEZETEKBŐL

A szisztematikus fejezetek című kötet mint második kötet voltaképpen négy problémával foglalkozik: a munkával, a reprodukcióval, az eszmei mozzanat és ideológia kérdésével, valamint az elidegenüléssel. Természetesen egy rövid írásban nem lehet teljes részletességgel ismertetni az itt felvetett rendkívül gazdag problematikát. Azonban igenis

lehetséges kiemelni néhány alapvető kérdést, ami részben különböző témák elemzése közben szerepel, másrészt ezen elemzéseken túlmenően olyan jelentősége van, hogy nyilvánvalóan befolyásolni fogja a későbbi tudományos kutatás útját. Ami a munkát illeti, ez Lukácsnál kiindulópont, nyilvánvalóan azért, mert a munkát a társadalmi gyakorlat modelljének tartja. S itt a modell szó jelentése nagyon fontos. Az is bizonyos, hogy a gondolat arra a híres, a „Német ideológiá"-ban szereplő meghatározásra megy vissza, mely szerint az embert az állattól sok mindennel lehet megkülönböztetni, az emberek azonban azáltal különböztették meg önmagukat, hogy munkafeltételeiket termelni kezdték. Itt szükségképpen tételeződik az a probléma, hogy az emberiség igazi magasra emelkedése, emberi sajátságainak kidolgozódása a munkatevékenység eredménye. Azonban egészen bizonyos az is, hogy magát a genezist Marx nem csupán és nem egyoldalúan kötötte a munkához. Lukács ezt tudomásul is veszi, mikor a „Nyersfogalmazvány"-ból idézi a következőt: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda – a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége – első feltételei annak, hogy életük objektív feltételeit és magát reprodukáló és tárgyiasító tevékenységét ... elsajátítsák. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot és a közösség székhelyét, bázisát ... a munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az előfeltételei, amelyek maguk nem a munka termékei, hanem természeti vagy isteni előfeltételeiként jelennek meg." Lukács ehhez hozzáfűzi: „Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a ‚természetiség' lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei." (II, 294.)

Mindebből világosan látható, hogy a munka modelljét semmiképpen nem szabad úgy értelmeznünk, mint valamit, ami szembenáll a társadalmisággal, sőt, éppen ellenkezőleg, az ember zoon politikon léte voltaképpen magára a munkára, a munka alapvető feltételeire is érvényes és éppen a primitív ember primitív társadalmisága alapozza meg egyáltalán a munkavégzés objektív lehetőségét. Ez a probléma még egy más vonatkozásban is szerepel a könyv hasábjain, tudniillik azt olvassuk: „. . .az elemi társadalmiságnak a hatóköre sokkal kiterjedtebb, mint ezt az anyagi dokumentumok közvetlenül mutathatják. Például a növények gyűjtése feltételezi, hogy ismerik már az ehető és mérges növényeket, és ez az ismeret már fölöttébb gazdag szókinccsel jár." (II, 458.)

Azonban mindeme felismerések ellenére – vagy ha akarjuk ezeken belül – merül fel a munkának mint modellnek a problémája és a munkamodell elemzése szükségszerűen a teleológiai gondolkodás vizsgálatához vezet. A teleológiai gondolkodás vizsgálatán belül azután Lukács igen sok fontos problémát fejt ki, többek között azt, hogy a teleológiai gondolkodás semmiféleképpen nem azt jelenti a valóságban, hogy ezen belül teleológikus sorok jönnének létre. Éppen ellenkezőleg, a teleológiai gondolkodás érvényesülésének módja a valóságban semmiféleképpen nem teleológikus láncolatok teremtése, hanem a teleológiai gondolkodás a maga egészében a szükségszerűségi láncolatok felmérésére épül. A teleológiai tételezés tehát pusztán egyetlen mozzanat, mely szükségszerűségi láncolatok új összefüggését hozza létre és ezáltal tételezi. Ilyen módon mindaz, ami az idealista filozófiák számára pusztán a teleológia uralmának a bizonyítására szolgál, itt megfordítva jelenik meg, a teleológia pusztán a szükségszerűségek helyes felismerésének és összefüggésrendszere új összeállításának megteremtését végzi.

Ha ezt végiggondoljuk, akkor természetszerűen válik világossá számunkra az, hogy az emberi tevékenységek a maguk teljességében, egységében a szerves és szervetlen világ objektív törvényszerűségeire épülnek. Kétségtelen azonban, hogy részben maga a munka modellje, részben pedig az emberi társadalmiság a szervetlen és szerves világ fölött olyan létszférát alkotnak, melynek törvényszerűségei sajátosak, de semmiképpen nem függetlenek az objektív lét feltételeitől. Ha tehát Lukács úgy vallja: „. . .látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati tevékenységek, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett okozatiság szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg." (II, 67.) Ebből szükségszerűen következik az, hogy az olyan egészen sajátosan társadalmi kategóriákat, mint amilyen pl. a szabadságé, a legnagyobb és a legóvatosabb differenciáltságában tárgyalja.

A szabadságról többek között ezt mondja: „A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket." (II, 212.) S hasonló alapon tárgyal olyan fogalmakat a könyv, mint például a nyelv fogalmát, mint az embernek az időhöz, az értékhez való viszonyát, a véletlent stb.

A NEMBELISÉG PROBLÉMÁJÁRÓL

Azok közül az objektív kategóriák közül, melyeknek társadalmi életünkben döntő jelentősége van, kiemelkedik a könyv lapjai során az egyik legérdekesebb probléma, melyet már „Az esztétikum sajátossága" is felvetett. A „Esztétikum sajátossága" olyan módon jutott el ehhez a problémához, hogy meg akarta magyarázni a történetiség és megmaradás viszonyát az egyes művészeti alkotások esetében. Durván fogalmazva és különösképpen leszűkítve a problémát azt mondhatjuk, hogy ott a nembeliség kérdése a partikularitással ellentétben körülbelül azt jelentette: egyes emberek, mégpedig kivételes emberek s főként tragikus élethelyzetekben vagy spontánul, vagy tudatosan olyan cselekvési módokat választanak, melyek tökéletesen megfelelnek az emberi nem előtt álló, a nem céljaival összhangban levő tendenciáknak, míg mások – ha nem feltétlenül helytelenül cselekszenek is – végső soron a partikularitás színvonalán maradnak meg. A probléma ilyen váza, illetve ilyen értelmezése, melyet igen sok interpretátor és postinterpretátor és post-postinterpretátor adott számára, tartalmilag rendkívül élesen ellenkezik Lukács irracionalizmus-ellenes tendenciáival és igen közel jár ahhoz, amit az irracionalizmusban általában és Heideggernél különösen fellelhetünk az emberi lét sajátos értelmezési tartományában. Arról van ugyanis szó, hogy Heideggernél az átlagember, a tömegember a das Man szükségképpen belesodródik és beleesik egyfajta partikuláris szemléletbe, s viszont a másik oldalon egyes kiválóan gondolkodó és önmagát az átlagembertől elszigetelő egyéniségek számára adott csupán az autentikus élet lehetősége. Most már akár autentikus, akár nembeli létnek nevezzük is ezt az emberek számára adható és

adott, de ugyanakkor csak a tragikusan mély életsorsot választó emberek számára meglevő életet, végeredményben – mint ezt több kritika önmagában helyesen érintette – az emberi lét lehetőségeinek indokolatlan megkettőzése történik meg ezen fogalmi rendszeren belül.

Még bonyolultabbá válik ennek a kategóriának problémája akkor, ha meggondoljuk: az emberi lényeg fogalma szükségképpen tartalmaz magában egyfajta teleologikus tendenciát, amely felé az emberiségnek törnie kell. Ennek következtében minden időszakból kiemelkednek azok az emberek, akik történetileg egy lépéssel – ami persze a történelem és a világtörténelmi tendenciák divergálása esetén a világtörténelmi tendenciák győzelmét jelenti – előbbre járnak, mint koruk többi emberei. Így persze az egész kérdés-komplexum hihetetlenül leegyszerűsödik és végül is egy idealista ontológia alapjául szolgál, éppen ellentétben azzal, amit a könyv a teleológiáról mint mozzanatszerű, de ugyanakkor az emberi munkával és tevékenységgel kapcsolatos jelenségről elmond. Hogy ilyen értelmezés lehetőségét kikapcsolja, Lukács nemcsak több ízben idézi azt a Feuerbach-tézist, mely szerint az emberi nembeli lényeg nem más, mint a társadalmi viszonyok összessége. (Megjegyzem, hogy a könyv posztumusz jellegének, átfésületlenségének és megszerkesztetlenségének egyik fontos következménye az, hogy különböző idézetek, melyek közül csak egyik az emberi lényeg és társadalmi viszonyok összességére vonatkozik, igen sok helyen fordulnak elő. Az ilyen sokszor előforduló idézetek közé tartozik az „Esztétikum sajátosságá"-nak mottója, a „nem tudják, de teszik", valamint az a marxi gondolat is, mely szerint a szabadság birodalma a szükségszerűség birodalmára épül rá.)

Persze az előbb említett idézet pusztán az egyik eszköze annak, hogy a nembeliség fogalmát megtisztítsa Lukács a történelmietlen értelmezésektől. Azoknak a fejtegetéseknek egy része, melyek ezt a fogalmat kibontják, nem hagynak kétséget afelől, hogy a szerző állandóan megpróbálkozik ennek a fogalomnak történeti kidolgozásával és így egy időben, egy korban nem egyféle nembeliséget tételez, hanem itt a fejlődés folyamatának sodrában a különböző lehetőségeket villantja fel. Így ír például egy helyütt: „Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségekben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggésüket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt – éppen legigazibb szubsztancialitásukban – a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik és – mint korábban kimutattuk – az itt a fontos, hogy csak a társadalmi integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle

módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késő-antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak." (II, 281–282.)

Láthatjuk tehát, hogy az a felfogás, amely valamiféle nembeliséget kölcsönöz egy magatartásnak, s ugyanakkor mindennemű más magatartást a partikularitásba utasít vissza, sem történetileg, sem pedig a fiatal Marx és Feuerbach, valamint Lukács fogalomrendszerének nem felel meg. Persze világos, hogy a késői Marx a nembeliség fogalmát a történelmi totalitással helyettesítette, mely sokkal konkrétabb, összefüggőbb és megragadható fogalom, ahol a történetiség uralma a legkülönbözőbb emberi tendenciák fölött a történetiség és világtörténeti perspektívák egységében fogalmazódik meg, azonban a lukácsi megszorítások az idézett helyen éppen eme marxi fogalomátalakítás irányában törnek utat. Még inkább alátámasztja ezt az, hogy azután a későbbiekben Goethe és Spinoza alapján nagyon hangsúlyozottan ez a totalitás-gondolat kerül előtérbe, mégpedig úgy, hogy itt a probléma valóságos dialektikája bomlik ki. Ekkor Lukács már így fogalmaz: „Ezt az utóbbi lehetőséget (a személyiség bornírt beteljesüléséről van szó – *H. I.)* különösképpen ma nem szabad túlbecsülnünk(mint Tolsztoj tette), de annak van némi általános jelentősége, ha lehetőség-jellegét hangsúlyozzuk. Ugyanis csak így mutatkozik meg itt a társadalmi és az egyéni fejlődés azonosságának és nem-azonosságának azonossága. Ebben rögtön elénk tárul e komplexus társadalmi egyetemessége: a legegyszerűbb és legmegszokottabb mindennapoktól a legmagasabbrendű társadalmi és ideológiai objektivációkig terjed. Amikor Goethe ezt mondta: „A legjelentéktelenebb ember is lehet teljes', akkor ezzel helyesen utalt e jelenségkomplexus társadalmi egyetemességére, noha az ilyen beteljesülések kritériumait túlontúl formálisan-általánosan rögzítette." (II, 731.)

S ha ehhez hozzáfűzzük azt a Goethe-idézetet, melyet a 734. oldalon olvasunk (II, köt.) és szintén helyeslőleg, s mely szerint: „Alapjában véve ostoba kérdés, hogy vajon valaki magából merít-e valamit vagy másokból; hogy valaki önmaga által működik-e vagy mások által: a fődolog az, hogy nagy akaratunk legyen és jártasságunk és szívósságunk a dolog véghezviteléhez; semmi más nem számít." S Lukács ehhez hozzáfűzi: „Nem szorul magyarázatra, hogy ezzel Goethe megtisztította az utat a személyes szubjektivitásnak mint önálló ‚szubsztanciának' az eldologiasodásaitól is." (II, 734.)

Mint látható, ezekben a sorokban a nembeliség egész fogalomköre többszörösen körül van bástyázva azzal a történelmi tartalommal, ami a kategória lényegét jelenti. Egyfelől történeti szempontból a legkülönbözőbb – az emberi történelem összfejlődésével összefüggő – tendenciák merülhetnek fel egy és ugyanabban az időben és egy és ugyanabban a vonatkozásban. Nem pusztán az úgynevezett néma nembeliség, amely lényegileg már az állatvilágra is jellemző mint epifenomenon, vagyis nem az emberi faj biológiailag meghatározott differenciált azonossága az, ami a különböző történelmi korokban megjelenik, hanem különböző történelmi tendenciák adott relációban azonosan jogosult lehetőségei adottak egyugyanabban a korban az emberek számára. Ha például valaki a „Hamlet"-re gondol, akkor világosan és nyilvánvalóan láthatja, hogy akár ebben az egy drámában is – nem szólván a Shakespeare-korabeli dráma legkülönbözőbb alakjairól – egymástól eltérő magatartások adott szituációban azonos módon lehetnek jogosultak. Hamlet alakja sem Fortinbrasnak, sem Fortinbras seregének jogosultságát nem szünteti meg, éppen úgy,

mint ahogyan nem szünteti meg a Horatio típus jogosultságát sem. S úgy vélem, hogy éppen ennek a különnemű ségnek történeti sajátságaiban rejlik az az erő, ami a „Hamlet"-et évszázadok óta időtállóvá teszi.

Vitathatatlan persze, hogy Lukács egyes elemzései éppen a nembeli lényeg fogalmával kapcsolatban az összefüggésből kiragadva és önmagukban véve más következtetések levonását is engedik, azonban itt a mű összefüggésrendszeréről van szó, amelyben igen nagy erővel szerepel minden fogalom történetiségének megragadása és így a történelemnek mint a marxizmus szempontjából döntő, a különbségeket egyfelől megteremtő, másfelől azonban egy totalitásban összefoglaló kategóriája. Vonatkozik ez természetesen olyan aktuális problémákra is, melyek a könyv lapjain különböző formákban szerepelnek. Elég lesz megemlíteni, hogy Lukács alkalmazza Marxnak az öt érzék világtörténelmileg lezajlott fejlődésfolyamatára vonatkozó gondolatait az érzékelés és az érzékiség fejlődésében. S ugyanígy vität folytat a könyv a modern szex-mozgalom történetietlen szemléletével is. Erről a kérdésről a következőket írja:

„Alkalomadtán más összefüggésekben céloztunk már arra, hogy sok mai szexmozgalom meg akarja ugyan szabadítani a nőt a férfival való viszonyában rejlő elidegenedéstől, de az ilyen mozgalmak, a gazdasági-társadalmi elidegenedés ellen szabadságharcot folytató forradalmi munkásmozgalom ideológiai mércéjével mérve, pusztán a géprombolás szintjén, tehát tárgyilag nagyon kezdetleges szinten állnak. Joggal hangsúlyozzák, hogy a pusztán gazdasági haladás mint a nő életvitelének gazdasági önállóságát biztosító alap, mint a régtől megszokott társadalmi elidegenedési formák gazdasági szétfeszítése még nagyon kevéssé járult hozzá a probléma valódi megoldásához; a nők tényleges egyenlőségének megvalósulásához a munkában és a családi életben. Az egyenlőséget tehát mindenekelőtt a jogfosztottságuk specifikus talaján magának a szexualitásnak a területén kell kivívni. . . ." (II, 598–599.) S ezután rögtön hozzáfűzi: „Az elszigetelt szexuális felszabadulás egymagában tehát nem oldhatja meg a központi kérdést a nemi viszonyok emberivé válását. Mindenekelőtt azt a veszélyt rejti magában, hogy ismét elvész sok olyasmi, amit az eddigi fejlődés a puszta szexualitás társadalmi emberiesítése terén (erotika) vívott ki. A nemi életben kialakult elidegenedés valóban csak akkor győzhető le, ha az emberek olyan viszonylatokba léphetnek egymással, amelyek elválaszthatatlan módon mint (társadalmivá vált) természeti lényeket és egyúttal mint társadalmi személyiségeket egyesítik őket. E – jogos és fontos – szabadságharc tisztán szexuális mozzanatának egyedüli hangsúlyozása nagyon könnyen, legalábbis időlegesen, újdivatú elidegenedésekkel helyettesítheti az ódivatúakat." (II, 599–600.)

Az hogy Lukács az újbaloldali ideológiákat olyan módon kritizálja, hogy azok az ódivatú jelszavakat és fogalmakat új divatú kategóriákkal helyettesítik, hogy végeredményben messze mögötte maradnak gondolatilag és gyakorlatilag a forradalmi munkásmozgalom valóságos tevékenységének – szükségképpen következik koncepciójának egészéből. Mélyen összefügg ez azzal, a teljes mértékben demokratikus és marxista felfogással, mely szerint a legjelentéktelenebb embernek is lehetséges a teljes élet. Itt a jelentéktelenség esetében természetesen arról van szó, hogy az illető nem játszik szerepet név szerint magukban a történelmi eseményekben, hanem egyénileg és személyileg része annak a tömegnek, mely a midennapi életet és így a történelmet alakítja, formálja s előreviszi. Mindemellett a jelentéktelen ember fogalma, melyet, mint láttuk, Lukács Goethétől kölcsönzött, polemikus fogalom azzal a polgári fogalommal szemben, amely a

közéletben szerepet játszó törpéket is a jelentékenység dicsfényével övezi. Ilyen oppozicionális szempontból tehát a jelentéktelen ember, akinek azért teljes élete lehet, nem más, mint egy egyede annak a tömegnek, annak a das Man-nak, melyről Heidegger oly rideg és közönyös megvetéssel szól.

VAN-E RÉGI KATEGÓRIÁKHOZ VALÓ VISSZATÉRÉS AZ ONTOLÓGIÁBAN?

Aki a fentebbieket elolvasta, nyilvánvalóan arra a következtetésre jut, hogy az a hírverő beállítás, mely különböző politikai célzatokkal azt állítja, hogy az „Ontológia" közvetlen visszatérés akár a „Történelem és osztálytudat", akár pedig a még előbbi pl. a „Tragédia metafizikája" című esszében megfogalmazódott gondolatokhoz – semmiképpen nem igaz. Ez a fajta beállítás természetesen két szempontból is történhet. Az egyik lehetőség – abban az esetben, hogyha korunk ideológiai fejleményeit tekintetbe vesszük – evidens módon a következő okokból táplálkozik: ha Lukácsot, az „Ontológia" Lukácsát visszavezetjük a „Történelem és osztálytudat" kategóriarendszeréhez, akkor egy egységes Lukács-képet kapunk, mely egyfelől meg nem történtté hazudja át a „Történelem és osztálytudat"-tal kapcsolatos önkritikát, másfelől ilyen módon Lukács ontológiája közvetlenül vagy közvetve – tehát Lucien Goldmann vagy a praxisfilozófia módján bekerülhet a modern újbaloldali és általánosságban avantgarde beoltású tendenciákba. Nyilvánvaló az, hogy itt a politikai meggondolások dominálnak ezen problémafelvetéssel kapcsolatban, s az is vitathatatlan, hogy ilyen módon már nem Lukács művei, hanem érzésvilága, esetleg szerelmi világa valami mögöttes benső tragikus tartalom maradna meg elsőként a lukácsi örökségből, s ezt a szubjektív biografikus – tehát teljesen személyes, de átstilizált örökséget támasztaná alá az „Ontológia".

Nem kevésbé téves azonban az a tartalmilag szintén egészen hasonló beállítás, mely a fentebbieket, illetve magát az egész művet figyelembe nem véve Lukácsot azért tekinti a „Történelem és osztálytudat" plusz az azzal állítólag összeolvasztható „Ontológia" szerzőjének, hogy ezáltal a „Történelem és osztálytudat" alapvető tévedései kapcsán állíthassa azt: Lukács a valóságban beleintegrálódott a mai monopolkapitalista polgári rendszerek szellemi életébe és azok egy vonását jelenti. Így azután hihetetlenül megkönnyebbedik a feladat, mert néhány, a szövegösszefüggésből kiszakított idézet és be lehet bizonyítani, hogy Lukács voltaképpen a maga idealista korszakának kategóriarendszerét végeredményben nem tudta leküzdeni, ilyen alapon eltűnik az a belső harc, ami a különböző Lukács-fogalmazások és idézetek állandó ismétlődésében, s ugyanakkor a fejtegetések megfogalmazásbeli ellentmondásaiban jut kifejezésre.

Ami a valóságban ezt a munkát illeti, itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a munka alapvonalában, gondolati felépítésének tendenciája tekintetében pontosan a fordított vonalat képviseli, mint amit annak idején a „Történelem és osztálytudat" képviselt. Lukács a „Prolegomená"-ban a következőket írja: „Genezis és önkibontakozás egyaránt minden lét történelmi folyamatszerűségének, ha nem is egyöntetű, sőt konkréten a legkülönbözőbb módokon ható, végső soron mégis azonos mozzanatai, függetlenül attól, hogy a lét egységességében vagy pedig többrétűségében kívánjuk gondolatilag megragadni. Ezért nem mondott le Marx soha arról, hogy a lét lényegét egységes, történelmi-dialektikus módon ismerje meg. Ez a nagy gondolat azonban sokszor

nem jutott kellő kifejezésre a marxizmuson belül. Eltorzítják Marx nagyszerű koncepcióját, amikor – mint ez gyakran megesik – statikusan, elszigetelten vizsgálják az egyes létmódokat, a feltárt kategoriális vonatkozásokat pedig elvonatkoztatva abszolutizálják, hogy azután minden így nyert összefüggést más létformákra ‚alkalmazzanak'. Így születtek azok a lényegében hamis nézetek, hogy a történelmi-dialektikus igazság egyedül a társadalmi létre érvényes, és nem – mutatis mutandis – mint rámutattunk – a lét egészére; utalok korai munkámra, a Történelem és osztálytudatra (1923) vagy Sartre jelenlegi állásfoglalására a dialektikus módszerrel kapcsolatban. Csak akkor találhatunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét egyetemes történetiségükben gondoljuk el." (III, 41.)

S itt korántsem csupán az a feltűnő, hogy Lukács korábbi messianisztikus marxista művét, vagyis alapvetően gondolatilag és módszertanilag problematikus „Történelem és osztálytudat"-át valamely hibában marasztalja el. Arról van szó, hogy azok közé a kísérletek közé sorolja, amelyek képtelenek voltak a valóságot a maga objektív létének totalitásában felfogni és amelyek mind a mai napig voltaképpen egyfajta létréteg mozgástörvényeinek olyan általános alkalmazásával próbálkoznak, mely meghamisítja a lét más szféráinak mibenlétét és természetét. Itt tehát a „Történelem és osztálytudat"-nak éppen olyan gyökeres kritikájáról van szó, mint a hatvanas években írott előszóban és ha például az elidegenülés problémájának mostani tárgyalását szemügyre vesszük, akkor egészen világosan látható, hogy az „Utam Marxhoz" című tanulmány, valamint az „Ifjú Hegel" című mű radikális szembefordulása a „Történelem és osztálytudat" gondolatvilágával, az „Ontológiát" is jellemzi. Az értő olvasónak elég, ha azt említem meg, hogy az „Ifjú Hegel"-ben is éppen úgy, mint az „Ontológiában" annak a hegeli felfogásnak a filozófiai jelentőségét kritizálja Lukács, mely az objektiváció és a dologiasodás, valamint az elidegenülés fogalmait összekeveri. Akkoriban és most is éppen a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" alapján bírálja ezt a nézetet, mely lényegileg az ő „Történelem és osztálytudat" című művében is továbbélt.

Mindezek ellenére természetesen korántsem állítható az, hogy bizonyos analógiák, de általában oppozicionális analógiák nem találhatók a korai Lukács kategóriarendszere és az „Ontológia" kategóriarendszere között. Mindenekelőtt vonatkozik ez arra a módszertanra, amely végső soron az emberi lét problémáinak most már dialektikus és a szervetlen, valamint szerves létre felépülő problematikáját vizsgálja. Valóban igaz, hogy a „Lélek és a formák" esszéi, valamint a „Heidelbergi esztétika" is – ha nem is centrálisan, de igen sok helyen érintőlegesen – e probléma irányában tett lépéseket. Azonban a megoldások messzemenően nem történetiek voltak akkor, hanem végső soron belecsúsztak egyfajta életvitel – adott esetben a tragikus életvitel – istenítésébe, s ezáltal az emberi lét problémái mint etikai problémák jelentek meg. Itt viszont éppen ellenkezőleg, maga a történelem, a történeti totalitás az, ami a fejtegetés gerincét adja. „Csak ha a marxizmus ontológiája képes lesz arra, hogy Marx profetikus programjának értelmében, következetesen megvalósítsa a történetiség elvét mint minden létmegismerés alapját, csak ha az összes létmód meghatározott és kimutathatóan egységes végső eleveinek elismerése mellett helyesen értelmezik a lét egyes szférái között fennálló, gyakran mélyreható különbségeket, csak akkor tűnik el a ‚természet dialektikája'-nak a természetet és társadalmat uniformizáló-összemosó értelmezése, amely különböző módokon gyakran

mindkét terület létét eltorzítja, és úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kategoriálisan felfogott előtörténete. A kontinuitás és diszkontinuitás, a végső egység és a konkrét ellentétesség dialektikája csupán akkor juthat valódi – mert történeti, a fejlődési folyamatokat egyenlőtlenségükben is figyelembe vevő – értelemben uralomra az ontológiában, ha majd helyesen kidolgozzák és alkalmazzák a természet dialektikájának ezt a felfogását. A dialektikus igazság, a lét mint folyamatszerűen előrehaladó komplexusok irreverzibilis (tehát: történeti) folyamata, csak ezáltal vívhatja ki a marxi elméletben azt a helyét, amely ténylegesen, magának a dolognak a lényegéből fakadóan megilleti." (III, 163–164.)

S ez a gondolatmenet nem csupán azért lényeges, mert itt világossá válik, hogy történetiség, ha különböző mértékben is, de az élet minden létszférájának általános jellegzetessége. Sokkal lényegesebb még ennél, hogy szemben a régebbi tragikus életelvű és az embert, valamint a természetet mereven és szembehelyezően szétválasztó gondolati rendszerrel szemben itt a totalitás gondolata uralkodik. Nagyon világosan fejezi ezt ki Lukács akkor, amikor a fiatal Marxnak a történetiség kozmikus egyetemességéről vallott felfogását idézi fel, majd akkor, amikor ehhez hozzáfűzi: „A marxi világelképzelésnek ez a beigazolódott egyetemessége rendkívül fontos hangsúlyeltolódást idéz elő a társadalom és a természet viszonyában. Gyakran még az engelsi ábrázolásban is, de még inkább azoknál, akik ezután következtek, mintha elsősorban arról lett volna szó, hogy mindenekelőtt létezik valamilyen egységes dialektikus módszer, amelyet egyforma joggal lehet alkalmazni a természetre és a társadalomra. Ezzel szemben Marx valódi koncepciójában egy – végső soron, de csak végső soron – egységes történelmi folyamatról van szó, amely már a szervetlen természetben is az átalakulás irreverzibilis folyamatának mutatkozik, kezdve a legnagyobb komplexusokon (mint a Naprendszer vagy még sokkal nagyobb ‚egységek'), az egyes bolygók történelmi fejlődésén át egészen a folyamatszerűen előrehaladó atomokig és alkotórészeikig, anélkül hogy akár felfelé, akár lefelé rögzíthető határok lennének." (III, 245.)

Itt azután Lukács felhívja a figyelmet arra, hogy az egyáltalán nem prekoncipiált dialektika részben abból táplálkozik, hogy egyfelől a létmódok objektív mozgástörvényeit írja le, másfelől ezekhez a mozgástörvényekhez viszonyítottan világos számára, hogy az átmenetek az egyik létmódból a másikba adott esetben véletlenszerű (tehát szükségszerű és nem törvényszerű) mozzanatoknak köszönhetők. Így azonban mindaz, ami a korai Lukácsnál teljesen terméketlen maradt, ami nála elkeseredést jelentett az embernek a világban való helynemtalálása következtében, itt mint megoldható, elvileg megközelíthető probléma jelentkezik. Világos természetesen, hogy filozófiailag nem is szükséges pontosan leírni vagy akárcsak pontosan fölfedni sem azokat a speciális létemozzanatokat, melyek az egyik létformából a másikba vezetnek át. De ez nem is a filozófia feladata, a filozófia pillanatnyilag a szaktudományokra támaszkodva legfeljebb valószínűsítheti, hogy a szaktudósoknak igazuk van akkor, mikor itt a véletlenszerűségnek azt a fogalmi elemét vezetik be, ami az egyes részterületek leírása esetében másodrangú volt, illetve a tudomány határterületén jelentkezett. Ezzel azonban Lukácsnak nem csupán egységes koncepciót sikerül adni magáról a valóságról, nem csupán visszahozza – most már materialista alapon – azt a filozófiában régen állított és példaképként szereplő monizmust, amelyet a filozófia a maga módján, de lényegében hiába keresgél Spinoza óta. Emellett a monizmus újrateremtése természetszerűleg nem történhetik úgy, hogy egy eleve egységes törvény-

szerűség-rendszert és törvényszerű módszereket alkot meg a világ egésze számára, hanem a különböző létszférák különbözősége és sajátsága éppen ezen – sokkal általánosabb, sokkal elvontabb, de ugyanakkor sokkal konkrétebb – a materiális egység-felfogáson alapul. A dialektika tehát itt nem válik valamiféle külső meghatározóerővé, hanem magából az anyagból s a témának megfelelően, a társadalmi lét anyagából bomlik ki.

NÉHÁNY PROBLEMATIKUS KÉRDÉS

Igen könnyű lenne ezek után előszedni azt a szokványos módszert, mely szerint Lukács – mint minden komoly tudós – úgy gondolta, hogy életművének csekély százaléka is elegendő ahhoz, hogy meglegyen a jelentősége a filozófia történetében. Ha ezt a gondolatmenetet visszaidézzük és bármelyik változatát is – vagyis azt, ahol 10%-ban vagy ahol 30%-ban beszélt feltétlen igazáról – egyúttal nagyszerűen sikerül lefedezni önmagunkat, hiszen általában meg is említettük, hogy Lukács művének vannak problematikus oldalai, sőt, még elég nagy százalékot is engedtünk meg neki, másfelől semmit sem szóltunk arról, ami valóban probléma. Természetesen ezt az utat ezúttal nem választjuk, és így mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy már az eddigiekben is érzékeltettük Lukács fogalomrendszerének egy rendkívül fontos problematikus oldalát. A nembeli lényeg kérdéséről volt szó az eddigiekben, azzal a megjegyzéssel és kiegészítéssel, hogy Lukács természetszerűen a legtöbb esetben ezt a fogalmat, mely eredetileg feuerbachi származású fogalom a fiatal Marxnál, rendkívül konkréten igyekszik történelmi tartalmakkal megtölteni. Ennek ellenére nem tudja megmagyarázni azt, hogy Marx miért távolódott el a későbbiekben ennek a fogalomnak a használatától, és miért beszélt a későbbiekben éppen a történeti tartalmakról. Azt hiszem, hogy akkor, amikor Lenin a „Kik azok a népbarátok"-ban Mihajlovszkijjal szemben azt mondja, hogy Mihajlovszkijnak az a követelése, mely szerint először nagy általános fogalmakat kell alkotni magáról a társadalomról, s azután az általános fogalmakból kell levezetni egy-egy konkrét társadalom törvényszerűségeit és az az érvelés, hogy Marx a tőkés társadalom konkrét elemzése kapcsán jut el a társadalom történeti szerkezetének vizsgálatához, – nagyon világosan magyarázza meg Marx álláspontját. Marx ugyanis valóban nem az emberi lényegből vezette le a valóságot, hanem megfordítva, a valóság elemzését tekintette lényegesnek és mivel ez társadalmi-emberi valóság volt, ezért ennek társadalmi-emberi lényegét érte tetten.

Ezzel kapcsolatos azonban a másik problematikus mozzanat is Lukács fejtegetésein belül. Még az 1967-ben közreadott „Gespräche mit Georg Lukács" című könyvben határozottan az volt az álláspontja, hogy maga a valóság fejlődésében alternatívákat kínál az emberek számára, akik ezekben az alternatívákban foglalnak állást. Világos természetesen, hogy Lukács sem akkor, sem máskor nem gondolta úgy: a valóságos emberi döntések minden pillanatban és minden periódusban döntéskényszert jelentenek, hiszen nagyon jól tudta, hogy minden döntés után a konzekvenciák periódusa következik, hogy a döntések után létrejövő folyamatok történelmileg irreverzibilisek, vagyis éppen ezért történetiek. Viszont mégis hajlandó volt az embert akkor úgy jellemezni, mint „válaszoló lényt", „antwortendes Wesen"-t, aki csupán a valóságban felmerülő alternatívák eldöntésére vállalkozik és vállalkozhat.

Nos, a társadalmi lét ontológiájának egészében ilyen értelemben már nem merül fel a válaszoló lény kategóriája, azonban több helyen is előfordul, hogy az alternatív szerkezetekről, a valóság kérdésfelvetéseinek alternatív formáiról beszél Lukács. Ez a hallgatólagos önkritika, s ugyanakkor a kategória továbbélése azonban még mindig problematikus egyszerűen azért, mert Lukács fejtegetéseinek egésze éppen azt mutatja, hogy a valóság általában nem alternatív lehetőségeket dolgoz ki az ember számára, hanem az ember maga olyanná alakítja a valóságot, hogy számára a valóságos kérdések a valóság felvetette problematika értelmesen megválaszolható, illetve értelmesen megoldható kérdéssé váljon. Ez az emberi tevékenységnek éppen a leglényegesebb és legalapvetőbb jellegzetessége és meghatározója, hiszen mi más a teleológia, mint adott oksági összefüggések olyan elrendezése és az oksági összefüggések olyan szerkezetének megadása, amelynek következtében az ember számára, a társadalom számára semmiképpen nem alternatívák, hanem adott lehetőségek nyílnak, melyeket vagy képes egy adott technikai színvonalon kihasználni, vagy nem. Itt a lehetőségszférának az állandó át- meg átdolgozódásáról, az absztrakt lehetőség konkrét lehetőséggé való alakításáról van szó, ahol is csak határesetben jelenik meg a kérdés alternatív szerkezetben. Sőt, sokkal inkább és sokkal általánosabban, mint sok lehetőség egymással való kapcsolata, egymással összefűződése jelenik meg az igazi kérdés, ahol is nem egyszerűen a megtenni vagy nem megtenni, az ezt vagy az ellenkezőjét megtenni kérdések állnak fenn, hanem azok a problémák, melyek a társadalmi lehetőségek egész szféráját a társadalmi és technikai potencialitások gazdasági és ipari összefüggésrendszerét érintik, s így csaknem minden egyes esetben egy adott új dolog bevezetése a várható eredmények sokoldalú mérleglését s egyúttal az új dolog ennek megfelelő módosítását kívánja meg.

Ezek természetesen kiemelt és fontos problémák, de egy több ezer oldalas könyv esetében, ahol ugyanazok a kategóriák más és más megfogalmazásban, sőt, ugyanazok az idézetek – mint láttuk – jó néhány összefüggésben jelennek meg, lehetne a „hiba – hiányjegyzéket" szinte korlátlanul szaporítani. Ehhez hozzáfűzhető még sok minden abból is, ahol maga Lukács akart a könyv menetén, szerkezetén, sőt értékelésén változtatni. Itt azonban azért kell megállni egy pillanatra, mert elképzelhetők ugyan értékelésbeli változtatások, azonban alig hiszem, hogy ezek az értékelésbeli változtatások végül az anyaggal való találkozás után egészen más eredményre vezettek volna, mint amit a könyvben látunk. Például lehetséges az, hogy Lukács úgy gondolta: Nicolai Hartmannt túlbecsülte. A valóságban az a Hartmann értékelés, amelyet Lukács nyújt, mégis pontosan megfelel (ha a nüanszokon változtatni lehet is) annak a polgári kísérletnek, amelyet Hartmann hosszú idő után egyedül produkált, hogy tudnillik egy egyoldalú ismeretelméleti orientáció után Marx ismerete nélkül megpróbál a klasszikus filozófiai örökség tendenciái jegyében egy lételméleti vizsgálatot. Ugyanígy lehetséges élesebb önelhatárolás Hegeltől is. Abban a pillanatban azonban, ha valaki Hegel rendkívül gazdag gondolati dialektikus anyagához hozzányúl és ha például az Ent-äusserung Er-innerung kategóriák fenomenológiabeli elemzését szemügyre veszi, szinte lehetetlennek tűnik, hogy ez az önelhatárolás olyan határozott és éles legyen, mint amilyen esetleg valamely elvi meggondolás alapján elképzelhető volna. Ugyanez vonatkozik pl. a szubjektum–objektum Hegel által, egyes pontokon hamisan felvetett azonosságának problémájára is. Mert igaz ugyan, hogy a szubjektum és objektum azonossága hegeli interpretációja igen sokszor gondolati bakugrásokon át érvényesül csupán, de a szubjektum és objektum azonossága

speciális esztétikai érvényesülése, sőt, adott esetben történeti érvényesülése is olyan gondolat, amelytől a marxizmus aligha akar elhatárolódni. Hiszen elegendő arra gondolni, hogy egy olyan lenini tétel, mint: nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom, bizonyos értelemben a szubjektum és objektum azonosságának leírását tartalmazza.

Így tehát a „Társadalmi lét ontológiája", Lukács utolsó műve a maga egészében voltaképpen áttörést jelent korunk filozófiai tendenciáiban. Áttörést mindenekelőtt azért, mert nemcsak programatikusan, hanem a filozófiai analízisben is bebizonyítja: az objektív valóság törvényszerűségeinek elemzése nélkül és anélkül, hogy ez az elemzés mintegy helyet teremtene minden más analízisnek – nem lehet egy lépést sem előre tenni a döntő tudományos kérdések vizsgálatában. Ez az a gondolatkör, aminek következtében Lukács műve ragyogóan bizonyítja be, hogy Marx gondolatvilága a marxi filozófiai előfeltevések, vagyis az objektív valóság alapvető törvényeire vonatkozó marxi felfogás egyszerűen új alapra helyezte a filozófia modern gondolati irányait. Ez az új alap természetesen veszendőbe ment mind a II. Internacionálében, mind pedig a dogmatizmus – Lukács kifejezésével élve: a sztálinizmus – korszakában. Azonban ha a műveket a maguk realitásában, belső összefüggésrendszerében vizsgáljuk meg, akkor világossá válik, hogy a forradalmi gondolat lényege filozófiai értelemben nem más, mint a valóság oksági törvényeinek, kölcsönhatásainak igen mély analízise annak érdekében, hogy azután ezeknek a törvényszerűségeknek összefüggésrendszerét egy teleológiai tételezéssel a valóság megváltoztatásával, tehát tételezéssel és gyakorlattal koronázzuk meg. Így tehát egészen szükségszerűnek tekinthető az, hogy a mű befejező mondatai szinte summázzák a mű végső tanulságát: „Amikor tehát a kategóriaelmélet szempontjából akarjuk konkretizálni Marxnak a történetiség ontológiailag mindent megalapozó jelentőségéről szóló módszertani alapgondolatait, akkor azt kell mondanunk: a történelem a kategóriák átváltozásának a története. A marxizmus előtti filozófia azt tekintette fő feladatának, hogy olyan kategóriarendszert dolgozzon ki, amelynek birodalmán belül, általa meghatározottan létezhet és történelmivé válhat bármi, ha egyáltalában elismerte az ilyen filozófia a történetiséget mint létmódot. Marxnál egyedül a történelem az egyetemes, irrevezibilis folyamat, amely lehetővé teszi, hogy a kategóriák e folyamat keretei között, a folytonosság és a változások együttesében megvalósíthassák e történetiség által meghatározott részfolyamataikat. A társadalmi lét igen fontos, létszerűen megmásíthatatlan mozzanata ugyan, hogy a kategóriák csak a szubjektum gondolatában tudatosulhatnak, de ez mit sem változtat az összfolyamat objektív, magábanvalóan-létező természetén, sem azoknak a kategóriáknak a mibenlétén, amelyekben a tárgyiassági formák történeti változásai e folyamaton belül mindenkor létezőkké válnak." (III, 369–370.)

Mint az idézetből is látható, Lukács utolsó figyelmeztetése a filozófia munkásaihoz többrétű. De a többrétű figyelmeztetésen belül talán a legfontosabb annak a feladatnak a kijelölése, hogy a kategóriakutatásokat minél nagyobb erővel el kell kezdeni. Mert nem a kategóriák elvi meghatározottságai azok, amelyek a valóságban megvalósulnak, hanem megfordítva, a történelmi valóság fejlődése teremti meg a kategóriák módosulásait, metamorfozisait. A kategóriák odüsszeiáját megírni – ez a következőkben azt hiszem a marxizmus egyik legfontosabb feladata.

Végezetül hadd említsem meg, hogy a fordítói munkáról, amely bizonyos belső nehézség ellenére is érthető, világos szöveget teremtett „A társadalmi lét ontológiája"-ból, külön méltató elemzést kellene írni. Eörsi István, Révai Gábor, valamint a kitűnő

filológus, Beöthy Ottó igen nagy munkát végeztek, s valószínű, hogy fordításuk hosszú évtizedekre meghatározó erővel fog hatni nem csupán a Lukács fordításokra, hanem általában a filozófiai fordítások könnyed és élvezhető, s ugyanakkor tartalmilag megfelelő nyelvezetének kialakítására is. Lehet vitatkozni természetesen egyes, már bevált vagy éppen itt megkísérelt megoldásokon (Sollen mint „legyen" fordításán stb.) – egészében azonban a fordítói munka is nagymértékben segített abban, hogy fontos gondolatok érthető formában jussanak el a magyar közönséghez.