

BUDAI GÁBOR

„MINDEN EGÉSZ ELTÖRÖTT...”

Lukács György útkeresése a politikai filozófia és a politikai elkötelezettség között

■ Amikor Lukács György 1918/19-ben kibontakozó politikai filozófiájának forrásvidékét próbáljuk feltárni, a lehető legpontosabb rekonstrukció érdekében időben és tematikailag is távolabbra kell visszanyúlnunk. Lukács ugyanis már jóval a jelzett időpont előtt ismeretelméleti problémaként azonosította azokat a kérdéseket, amelyek alapjaiban befolyásolták politikai útkeresését és későbbi gyakorlati szerepvállalását. Az alábbiakban ennek megfelelően annak kívánok utánajárni, melyek voltak a fiatal Lukács válaszkísérleteiben azok a cölöpök, amelyek alig egy évtized leforgása alatt formába sosem öntött politikai filozófiájának mégis nélkülözhetetlen tartópilléreivé szilárdultak.

Az 1910-es évek Lukácsának alapélménye a modern társadalom önálló létszférákra (ma úgy mondanánk: „alrendszerekre”) való felbomlása volt. Ő maga e folyamattal kapcsolatban többek között a „széttépettség” kifejezést használta,¹ mely erőteljes érzelmi töltése folytán egyértelmű képet ad a problémához való viszonyulásáról. Ez ugyanis számára a filozófiai absztrakció szintjén egyet jelentett a valóság mint totalitás² megismerésének, illetve ezzel szoros összefüggésben egy Nagy Elmélet megalkotásának lehetetlenné válásával. Meglehetősen pesszimista világlátást tükröző ábrázolásában a modernitás azzal köszöntött be, hogy „a metafizikai szférák természetes egysége mindörökre szétszakadt”.³ Az episztemológia nyelvére lefordítva ez úgy fogalmazható meg, hogy a megismerő szubjektum „megismerési aktusa csak izolált, összefüggéséből kiragadott anyagi elemre irányulhat”.⁴

Lukács gondolatmenetében a totalitás széthullásának egyenes következménye, hogy tudomány és művészet mint a valóság megismerésének két eltérő, egymással összeegyeztethetetlen útja tételeződik – éles ellentétben a premodern korokkal, amikor a világmegértés e két alapvető metódusa még elválaszthatatlan egységet alkotott.⁵ Az így előálló helyzet teremtette elméleti nehézséget (mármint tudomány és művészet végleges szétválását) nem lehet a filozófia eszközeivel feloldani: „Itt elvi különbségek vannak, és nincsenek pótlások és átmenetek.”⁶ Mindezt Lukács a befogadó szubjektum oldaláról is megvilágítja, amikor leszögezi: „két tiszta típust produkált csak a mai idő: a szakembert és az esztétát.”⁷ A meghasadt totalitás jelensége itt e két típus egymást egyszerre kizáró és kiegészítő mi-voltában manifesztálódik.⁸ Vagyis abban, hogy az egységes nézőpontból való kiindulás helyét a heterogén megközelítésű leírások egymás mellé helyezése veszi át. Éppen ezért egy új szintézisre van szükség⁹, egy olyan

eljárásra, amely a fogalomtisztázáson és tényfeltáráson alapuló szaktudományos egzakttságot az intuitív lényeglátással egyesíti abból a célból, hogy „a részek viszonya az egészhez és az egészé a részekhez” újra tisztán felismerhetővé váljon.¹⁰

Lukács problémaérzékeléséről sokat elárul, hogy a kortárs gondolkodók teljesítményét értékelve voltaképpen azokat a szellemi magatartásmintákat veszi lajstromba, melyek a totalitás megismerhetőségének korlátaival szembesültek. A filozófiairendszer-alkotás elvi lehetetlensége tudatosan vállalt attitűdként, sőt nyíltan hirdetett koncepcióként nyilvánult meg *Georg Simmel* esetében, aki határozottan tagadta az élet totalitását átfogó világnézet kialakításának lehetőségét.¹¹ A világ megismerhetőségének problémájához való sajátos viszonyulást jelzi *Wilhelm Dilthey* töredékekben hátrahagyott életműve, melyben egy teljességre törekvő filozófusi pályáiv szükségszerűen torkollott végső rezignációba.¹² Nem véletlen, hogy az említettek mellett Lukács ide sorolja *Emil Laskot* is, akinél a világ saját törvényszerűségei szerint működő szférákra való szétesése olyan „végső ősjelenség”, amely eleve kizárja a valóság akármilyen elméleti rendszerbe foglalásának sikerét, noha az objektív megismerés igénye „transzcendens mérceként” mégis megőrzendő.¹³ A világegész gondolati megragadására tett erőfeszítések hiábavalóságát a „mérsékelt szabadgondolkodó” *Tomáš Garrigue Masaryk* példája szemlélteti legjobban, akinél éppen ez a világnézeti elkötelezettség állt az eltérő nézőpontok minden összhangot nélkülöző egységbefoglalási próbálkozása mögött.¹⁴ Csakhogy az Európa szellemi-kulturális vérkeringésében benne élő Lukács számára az elveszett totalitás visszaszerzésének (vagy helyettesítésének) ezek a gondolati kísérletei semmi esetre sem jelentettek valódi alternatívát, az ő szemében ugyanis éppenséggel egy korszakos krízis szimptomáit testesítették meg.

Lukács szerint a modern filozófia valójában úgy írható le, mint annak a válságnak a tudatosítása, amely a totalitás végzetes megbomlása nyomán bontakozott ki. És hogy itt a tulajdonképpeni modernitás specifikumáról van szó, azt Lukács *A regény elmélete* című „történefilozófiai kísérletében” az ókori görög világképpel való kontraszt kiemelésével egyértelműsíti. A hangsúly tehát az ellentét kidomborításán van. Lukács célja ugyanis nem egy történelmi folyamatnak – a modernitás kialakulásának – a leírása, ezért nyomatékosítja, hogy a fejlődés vs. hanyatlás problémája ez esetben nem döntő jelentőségű kérdés.¹⁵

Az ő megközelítésében a valóság darabokra hullásának archetípusát szubjektum és objektum szétválása alkotja: „a filozófia [...] mindig az Odakint és az Odabent meghasadásának a tünete, az én és a világ lényegi különbözőségének, a lélek és a tett meg nem felelésének a jele.”¹⁶ A megismerés akkor válik problematikusá, amikor ez a kettéhasadás bekövetkezik, így korántsem véletlen, hogy az antikvitásban ez a kérdés ilyen módon fel sem merül.¹⁷ Már csak azért sem, mert miként Lukács megállapítja: „a görög csak válaszokat ismer, kérdéseket nem; csupán megoldásokat (ha mégoly talányosakat is), de sohase rejtélyt...”¹⁸ Ami tehát az antikvitást élesen szembeállítja a modern korrallal, az „egynemű világ”, vagyis a totalitás létezésének és megismerhetőségének akkor még magától értetődő volta.¹⁹ Olyan zárt és éppen zártságából kifolyólag lekerekített világ képét tárja itt elének Lukács, amelyben az ember otthonra találhatott: „Az érte-

lem világa kézzelfogható és áttekinthető, csupán arról van szó, hogy az ember meglelje benne a számára kijelölt helyet.”²⁰ Noha a látszat akár azt is sugallhatná, a két történelmi korszak közötti ellentét kielezésével Lukácsnak valójában nem az antikvitás felmagasztalása a célja – épp ellenkezőleg: az ő értékelésében jól kivehetően a modernitás áll magasabb szinten. Erre utal az a filozófiai programként is felfogható tézise, amellyel kinyilvánítja: nem az antik görög világ feltámasztása a feladat,²¹ hanem annak történelmileg hiteles megismerése, vagyis valamikori fennállása lehetőségének és szükségszerűségének kimutatása, méghozzá azért, hogy a modernitás (azaz a jelenkor) lényege megérthetővé váljon.²² Meglátásom szerint ezen okfejtések háttérét egy határozott elvi állásfoglalás, nevezetesen az idealizáló-romantikus, tendenciájában konzervatív történelemszemlélet éles elutasítása alkotja. Ennek fényében bír különös jelentőséggel Lukács azon megállapítása, mely szerint a lét értelmetlensége a modernitásban semmivel sem súlyosabb, mint az antikvitásban, a különbség csupán annyi, hogy ez immár nyilvánvalóvá vált.²³ Amikor tehát Lukács a modernitás válságáról elmélkedik, akkor őt ebben nem a modernitás *visszavétele*, hanem *megmentése* és eredeti lényegének *beteljesítése* motiválja. Ez pedig döntő momentum a későbbi politikai elköteleződés szempontjából.

Ahogy arról már szó esett, Lukács a totalitás darabokra hullását és egy új filozófiai rendszer megalkotásának lehetetlenségét egymással szoros összefüggésben kezeli. A fentiekben ismertetett teoretikus alapállásából következően a megismerés objektív és szubjektív dimenzióját még az analízis szintjén sem hajlandó külön kérdésként kezelni. Felfogása szerint a valóság új struktúrájának kényszerítő ereje folytán egy szisztematikus filozófiai építmény csakis mint „többdimenziós és aszimmetrikus” rendszer volna elképzelhető, de még így is csupán posztulátumként, és nem a gondolkodás kiindulópontjaként.²⁴ Más szóval: minthogy a totalitás szempontjának érvényre juttatása végzetes módon ellehetetlenült, a világról a továbbiakban csupán kaleidoszkópszerű leírás adható.

A modern társadalom megismerésének problematikussá válása tehát, miként arra Lukács felfigyel, az elméleti megközelítés egy további dimenziójában reprodukálódik. Nem pusztán a valóságról nem lehet ugyanis többé a maga teljességében képet alkotni, hanem ezzel szoros összefüggésben a valóságról alkotott kép *közvetítése* is komoly nehézségekbe ütközik. Ez a meglátás szolgál magyarázatul arra, hogy miért az esszé volt a fiatal Lukács „reprezentatív” műfaja.²⁵ Rendszer és esszé megkülönböztetése ebben az összefüggésben a reveláció erejével ható felismerésként mutatkozott meg: „A rendszer hierarchikus és homogén módon formálódik: minden egyedi jelenségnek kijelöli apriorisztikus helyét, és bármennyire különbözzenek is ezek a »helyek« egymástól, az elhelyezés módja egységesíti őket. Az esszé elrendezési módja szintén hierarchikus, de heterogén: valamely egyedi jelenséget az eszme hordozójául, megtestesítőjéül szemelnek ki, és amennyiben ezzel uralkodó jelentőségű lesz, minden más csak rá való vonatkozásában jöhet tekintetbe: a megformálás paradoxsá, heterogénné válik.”²⁶ Kardinális jelentőségű különbségről van szó, amit még inkább kidomborít az a tény, hogy a szisztematikus tudományos gondolkodás szükségszerű lehatároltsága automatikusan az esszéisztikus forma elterjedéséhez vezet.²⁷ Éppen ezért az esszé mint műfaj a modern-

tás válsága miatt felértékelődött szerepe folytán önmagában is érdemes arra, hogy külön elmélyült vizsgálódás tárgya legyen. Ez utóbbi feladat elvégzését vállalta magára Lukács *Levél a „kísérlet”-ről* című írásában.

Lukács az egész problémahalmazt *metateoretikus* szinten kívánta tárgyalni. Saját, kötetbe gyűjtött írásait szemlélve nem egyszerűen arra volt kíváncsi, hogy vajon ezek az esszék ténylegesen egységes egészet alkotnak-e, hanem arra, hogy alkothatnak-e egyáltalán egységes egészet.²⁸ Lukács gondolatmenetét tehát a valóság egységes – totalitásként való – ábrázolásának lehetőségfeltétele vezérelte.²⁹ Szerinte ugyanis az esszé műfajának funkciója az, hogy egységes nézőpontból tárja fel a világ sokrétűségét – más szóval, hogy a dolgok sokféleségét egységben mutassa fel, illetve hogy az egységben láttatni engedje a dolgok sokféleségét.³⁰ Merthogy a megismerés végső célja egy koherens világkép megteremtése lenne.³¹

Ezzel pedig máris egy igazi kierkegaard-i paradoxon kellős közepébe kerültünk, hiszen Lukács megközelítésében az esszé egyszerre egy korszakos válság tünete és a krízishelyzetből kivezető út irányjelzője.³² Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a lukácsi esszék, ha nem is alkotnak egységes egészet, mindenesetre egy létrehozandó egység irányába mutatnak.³³ Normatív elvről van tehát szó, mely az elveszett totalitás visszaszerzésének vágyát foglalja magában. Mindebből adódóan az esszé az igazsággal – pontosabban: az igazság kinyilvánításával – áll közvetlen kapcsolatban.³⁴ Az igazság problémája azonban az esszében nem a pozitív tudományok megismerési modellje szerint vetődik fel.³⁵ Az igazság Lukács felfogásában nem a „naturalizmus igazságát” jelenti, amely közönséges trivialitásokat képes csak felszínre hozni, hanem a „mítosz igazságát”, mert a dolgok mögé látva egyedül ez tud értelmet adni az embert körülvevő valóságnak.³⁶ És itt az esszé funkciójával kapcsolatos újabb paradoxonnal kell szembeesülnünk. Egyfelől ugyanis Lukács elemzéséből egyértelműen az következik, hogy az esszé rendeltetése a közvetlenül adott valóság intellektuális-fogalmi megragadása.³⁷ Másfelől viszont a lukácsi fejtegetésekből az is világosan kiténik, hogy az esszé lényege a csak élményekben és szimbólumokban kifejezhető „eleven életre” való rácsatlakozás.³⁸ A paradoxonok sora ezzel azonban még nem ért véget. Lukács a megismerés struktúráját „kép” és „jelentőség” dualitásában véli felfedezni, mely műfajilag legitisztábban az esszében jut kifejezésre. Az előbbi a tárgyi világot, az utóbbi pedig a tárgyak közötti sokszor rejtett összefüggéseket teszi megfoghatóvá és nyilvánvalóvá.³⁹ A paradoxon mármost abban rejlik, hogy a megismerés e két médiuma szerinte kölcsönösen kizárja egymást, noha mindig újra és újra bebizonyosodik, hogy egymás nélkül nem tudnak érvényesülni.⁴⁰ Olyan „absztrakciókról”⁴¹ van tehát szó, melyek a lukácsi beállításban arra szolgálnak, hogy a megismerés lehetőségét és egyben problematikusságát kidomborítsák.

E mély, többrétegű belső ellentmondásosságot különös megvilágításba helyezi Lukácsnak az a meglátása, hogy az esszé mint autonóm műfaj (és most már azt is mondhatjuk: mint sajátos ismeretelméleti közvetítőeszköz) még nem fejlődött ki teljesen, nem szakadt ki „a tudománnyal, az erkölccsel, a vallással való primitív, differenciálatlan közösségből”.⁴² Véleményem szerint azonban az igazi magyarázat másutt keresendő, jelesül az esszé hiposztazált *valóságteremtő erejében*. Merthogy Lukács felfogásában

az esszé – még amikor a legelvontabb fogalmakkal operál is – a legkonkrétabb valóságként jelenik meg,⁴³ és ebben találja meg világgépadó funkciójának értelmét is. Lukács tehát – és ez a sokszoros paradoxon valódi gyökere – a *valóság* átalakítását egyelőre még *eszmei* keretek között maradvaképzeli el és tartja realizálhatónak.

Ez Lukácsnál konkrétan abban az eltökélt szándékban nyilatkozik meg, amely azt célozza, hogy a valóság megismerése újra lehetővé váljon. Az ő elképzelése szerint ennek legfontosabb előfeltétele az esetlegességek felszámolása. Erre példa nála az a finom különbségtétel, amelyet a műalkotások által a befogadóban keltett hatások kapcsán említ. „Adekvát hatásnak valamely irodalmi mű formájából következő hatásokat nevezek, és inadekvátnak olyant, amelyet ennek meg nem látása vagy rosszul meglátása, tehát valami – a forma szempontjából – véletlen hoz létre.”⁴⁴ Végigvezetve és az esztétika szféráján túlra kiterjesztve⁴⁵ e gondolatot azt mondhatjuk, az esetlegesség mindig valamilyen rendellenesség tünete, olyan torzulás, amely mindig félreviszi a helyes megismerést.

Márpedig a Lukács által kifejezetten leminősítő szándékkal „esztétikai kultúrának” nevezett modern társadalmi közeg legszembetűnőbb ismertetőjege a kontingenciák normává emelése.⁴⁶ Olyan világ ez, ahol „ízlés dolga, nézet dolga, hangulat dolga minden”.⁴⁷ Az ún. esztétikai kultúra „kizár minden igazi lelki aktivitást, mert egyedüli életmegnyilvánulása az odaadó hozzásimulás a pillanatokhoz”.⁴⁸ Az esetlegesség eluralkodása, korszellemmé válása pedig közvetlenül szélsőséges relativizmushoz vezet. „Az esztétikai kultúra középpontja: a hangulat. A hangulat a művészi alkotásokra való reagálás módjának leggyakoribb (ha nem is egyedüli és távolról sem legmélyebb és legfontosabb) esete. Lényege: véletlen, nem elemzett, sőt az elemzetségtől a legtöbbször tudatosan távol tartott körülmények okozta pillanatnyi kapcsolat a szemlélő és a szemlélet tárgya között.”⁴⁹ Lukács társadalomkritikája, mert valójában ez az, itt mélyebb dimenziókba hatol: már nem csupán a valóság megismerésének ellehetetlenüléséről, hanem szándékos ellehetetlenítéséről beszél. A megismerésről való lemondás magától értetődő, hiszen az esztétikai kultúra „hazugságnak nevez minden rendszert, mert minden pillanatban úgyis mást gondol mindenki, és oly kevésbé érdemes elmélyíteni valamit, és gyökereket és összefüggéseket keresni, amikor úgyis csak hangulatértéke van mindennek”.⁵⁰ E komor színekkel lefestett világ legjellemzőbb megnyilvánulása az, amit Lukács „életművészetnek” hív, s ami nála a „lelki züllöttség” szinonimájaként értelmeződik. Élet és művészet modernkori egyesítése szerinte azáltal futott vakvágányra, hogy nem az életnek a művészet színvonalára történő felemelésében, hanem éppen fordítva, a művészetnek a közönséges élet színvonalára való lesüllyedésében öltött alakot.⁵¹ Lukács ábrázolásában az életművészet a modern ember szétfosló identitásának legfőbb pótléka, azáltal, hogy önmagát az esetlegességek univerzumába helyezi.

Ilyen körülmények között szilárd támpontokra, biztos kapaszkodókra van szükség, mert a szétesett totalitás csakis így alkotható újra, a modernitás válságából csakis így remélhető kilábalás. Még akkor is, ha a totalitás immár pusztán mesterséges konstrukcióként, mint „teremtett teljesség” állítható helyre.⁵² A relativizmus határozott és szenvedélyes elutasítása, a stabil fogódzók megteremtése iránti igény beszél Lukácsból akkor,

amikor történetiség és helyes megismerés korrelációját boncolgatja. Benedetto Croce-ra és Heinrich Rickertre hivatkozva megállapítja: bár a történettudomány módszertani okokból kifolyólag nem teheti tárgyává az „abszolút totalitást”, az egységes egészként tételezendő egyetemes történelmet, egy pillanatra sem tekinthet el az „objektivitás” és az „általános-érvényűség” axiómaszerű kritériumainak szigorú alkalmazásától.⁵³ Ami konkrétan annyit tesz, hogy a történetiség elvének következetes érvényre juttatása nem eliminálja a lényeg változatlanságát; a szilárd ismeretelméleti megalapozás az állandóság megőrzését csak a változás elfogadása mellett teszi lehetővé. Sőt Lukácsnál éppenséggel a változás teljes körű elfogadása válik az állandóság hiteles megragadásának első számú előfeltételévé.⁵⁴

Csak hogy Lukácsnak e problémával kapcsolatos állásfoglalása végső kicsengésében mégis egyfajta episztemológiai szkepticizmusra fut ki. Szerinte ugyanis a történelmi szempont végigvitele egyben annak határait is kijelöli. Ez kitűnik abból, hogy ugyanarra a jelenségre egymással szögesen ellentétes aspektusokból egyaránt legitim magyarázattal lehet szolgálni. Vagyis a történelmi szempont érvényesítésével csupán egymást kiegészítő, egyszersemind behatároló *relatív* igazságok halmazát kapjuk.⁵⁵ Úgy tűnik, a totalitás birtokbavétele és a relativizmus elkerülése előtt továbbra is leküzdhetetlen akadályok tornyosulnak. „A legfőbb nehézség, minden történelmi tudomány közös, nagy nehézsége a lelki élet egységéből következik, abból, hogy minden történelmi tudomány kénytelen egy szempontból nézni az élet folyamatait, egy szempontból megválogatni fogalmait, amiknek segítségével onnan nyert ismereteit tudománnyá organizálja. És minden ilyen látása az embernek és életének absztrakció, és magával az élettel szemben hamisítás. Mert ha megkonstruáltam tudományom alapfogalmait, és belőlük kiindulva végigkövetem a megvizsgálandó processzusokat, csak addig vagyok képes eredményes összefüggéseket nyerni, amíg kizárólag az ezek által a fogalmak által szimbolizált tényezői az életnek működnek. Mihelyt csak egy, más fogalomkörből felvett fogalomnak megfelelő tény játszik bele, ott a megmérhetetlenség, a véletlen.”⁵⁶ És ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a társadalomtudományoknak a természettudományokkal szembeni nagy hátránya az, hogy eljárásaik eredményéből metodológiai okokból az esetlegesség (a „véletlen”) nem különböztethető ki.⁵⁷

A kontingenciák fennállását kísérő relativizmus mindazonáltal maga is viszonylagos. Lukács Simmel filozófiáját értékelve jut arra a következtetésre, hogy egyértelmű különbséget kell tenni pluralista világkép és relativizmus között. Szerinte „a relativizmus az egyes lehetséges tételezések (például tudomány, művészet) feltétlen érvényességének kétségbevonását jelenti”.⁵⁸ Ugyanakkor az olyan állásfoglalás, mely nélkülözi a totalitás egészét átfogó gondolatrendszert, szintén vezethet olyan elmélet kidolgozásához, ahol a filozófiai tételezések pluralitása nem szünteti meg az egyes tételezések saját szférájukon belüli feltétlen érvényességét.⁵⁹ Mind ebből kitűnik, hogy Lukács számára az esetlegességek és a relativizmus szenvedélyes elutasítása mögött az a világnézeti alapállás rejlik, amely az „Abszolút”⁶⁰ létét egyetlen pillanattig sem tagadja, pusztán megismerését tartja a fennálló történelmi körülmények között elvileg lehetetlennek. Véleményem szerint ebben leli magyarázatát az a lukácsi intelem, mely a

szaktudományos empirizmus és az értékelméleti-metafizikai megközelítések szigorú elválasztására vonatkozik.⁶¹

A totalitás hiánya által meghatározott modern léthelyzet messze ható következménye, hogy Lukács szerint a „harmónia”, amely a premodern gondolkodók filozófiai rendszereiben még magától értetődő módon a világ rendjét jelképezte, immár a lélek összhangjára utal.⁶² Ez egy ismeretelméleti fordulópontot jelez, melynek során a megismerés igazságkritériuma a megismerendő objektumból a megismerő szubjektumba kerül át. Miként Lukács az „elrendezésviszonylatok” és a „lelki reakciók” között fennálló „általános és törvényszerű összefüggésről” szólva megállapítja: „a legmélyebb, az igazi szubjektivitás (ami persze nem jelenti léha hangulatoknak alávetettséget) vezet az igazán pozitív, az igazi, használható törvényszerűségek felé.”⁶³ Lukács számára e váltással összefüggésben is annak kinyilvánítása a fontos, hogy az esetlegességek világával, a relativizmussal szemben nincs megalkuvás. „Igen, minden a lélek atmoszférájában játszódik le, de ez nem gyengítése semminek, hanem elmélyítése, belsővé tévése, végigküzdése és végigszenvedése a lét minden paradoxájának.”⁶⁴ A totalitás újraalkotásának perspektíváját azonban továbbra is nyitva kell hagyni, hiszen ahogy írja: „a lélek szétvivő útjai legvégükön mégis találkoznak; találkozniuk kell, mert egy középpontból indult el valamennyi.”⁶⁵ A totalitás filozófiai rekonstrukciója során Lukácsnál két fogalom kap kulcsszerepet: a forma és a kultúra.

Ismeretelméleti funkcióját tekintve a *forma* lukácsi koncepciója első megközelítésben Platón ideatanával mutat rokonságot, és mindkettő a megismerés bizonyosságát hivatott elméletileg alátámasztani. Ami mármost a sajátlagos episztemológiai problémát jelenti, az a lukácsi formák, illetve a platóni ideák viszonya egyfelől az Énhez (a „belsőhöz”), másfelől az Ént körülvevő valósághoz (a „külsőhöz”). Az antik görög bölcs válasza az előbbire az ideákra való „visszaemlékezésről” (*anamnészisz*), az utóbbira az ideákból való „részesülésről” (*methexisz*) szóló mitologikus elképzelés volt. Lukács azonban a forma „belsőhöz”, illetve „külsőhöz” való viszonyának kérdését nyitva hagyja ugyan, de bennük azért – különmeműségükből kifolyólag – továbbra is megszüntetendő antinómiát lát.⁶⁶ Ennek ellenére (vagy talán éppen ezért) a forma általa bevezetett és meghatározott kategóriájához kettős funkciót társít: az interszubjektivitás biztosítását,⁶⁷ valamint objektivitás és szubjektivitás egymásnak való megfeleltetését.⁶⁸ A forma így centrális ismeretelméleti jelentőségre tesz szert. „A forma kifelé elhatárol, és befelé végtelenné tesz mindent.”⁶⁹ Olyan kategóriáról van tehát szó, amely mindent egyértelműsítő erejénél fogva szolgál az igaz ismeret bázisául: „nincs »lehetőség« a formák életén belül, mert ami nem valósítható meg, az nem is létezik, és ami megvalósítható, az meg is valósul.”⁷⁰ Lukács szerint a forma olyan „élményséma”, amelyen keresztül az élet mindenoldalúan átélhetővé és ábrázolhatóvá válik.⁷¹ Vagyis a forma – funkciójából adódóan – absztrakt fogalmiságra hozza a világot, amelynek valósága viszont az általa ábrázolt világ átélésének erejétől függ.⁷² Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a forma válik közvetlen valósággá.⁷³ Ekképpen kapcsolódik össze a lukácsi elemzésben forma és helyreállított totalitás. Minthogy pedig ez a helyreállított totalitás egy (újra)teremtett valóságot takar, a Lukács-féle formafogalom impliciten a po-

litikai elköteleződés követelményét hordja magában. „Minden forma értékelése az életnek, ítéletmondás az élet felett, és ezt az erejét és hatalmát onnan meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig világnézet.”⁷⁴ És ez az a pont, ahonnan már a platonizmussal való párhuzam érvényét veszti. A lukácsi formák ugyanis nem egyértelműen örök-időtlen szubsztanciálítások, hanem olyan képződmények, amelyek értelmezhetetlenek a megfelelő történelmi-társadalmi kontextusból kiszakítva. Lukács ezzel összefüggésben a forma fogalmában inherensen benne rejlő kétértelműségre utal: eszerint a forma kétségbevonhatatlanul történelmi-társadalmi kategória, mindazonáltal nem teljes mértékben történelmileg-társadalmilag determinált.⁷⁵ A formának ezért meg kell őriznie bizonyos „platonikus” vonásokat: „a tiszta, a nagy forma kiválik minden közösségből, téren kívüli és időn kívüli, ahistorikus és aszociális lesz.”⁷⁶ Viszont a forma megszüntethetetlen történetiségének elismerése⁷⁷ mögött, mely a lukácsi gondolatmenetnek nem leválasztható része, tulajdonképpen a valóság lényegi mibenlétének megragadására és felmutatására irányuló szándék húzódik meg.⁷⁸ Véleményem szerint ez ad magyarázatot a forma fogalom szembevető belső ellentmondásosságára, vagyis arra, hogy ez egy egyszerre „szociológiailag meghatározott” és „időn kívüli, nem historikus, nem szociológiai” kategória.⁷⁹ Ráadásul, úgy tűnik, a forma szerepének tárgyalása egy magasabb dimenzióba is emelkedik. Lukács elemzésében a szubjektumnak (a „lelki életnek”) a totalitás felbomlásából levezethető „differenciálódása” (azaz a személyiség dezintegrálódása) nem jelenik meg a formák szintjén.⁸⁰ A formák és a szubjektum közötti „inadekvát” viszony okozta probléma megoldását Lukács nem a szubjektum differenciáltságának felszámolásában, hanem e differenciáltság formákba integrálásában látja.⁸¹ Az én olvasatomban mindez a modernitás alaphelyzeteként manifesztálódik. A formakoncepcióban végbemenő átalakulás jól érzékelhető, melynek során egy ismeretelméleti segédfogalom egy történetfilozófiai szerepet játszó kategóriává szublimálódik.

Ez az átalakulás igazán éles kontúrokkal a Lukács-féle *kultúra* fogalomban mutatkozik meg. Felfogásában a kultúra egy eszmény megtestesítője, s mint ilyen csak még inkább kidomborítja a megismerésről szóló fejtegetéseinek legfontosabb motivációját alkotó totalitásigényt. A kultúra a valóság átfogó megismerésének terepeként interpretálódik, olyan „élményként”, mely a tudományt, a filozófiát, a művészetet és mindezek pszichológiáját szerves összetartozásukban felölelve teszi lehetővé a totalitás eleven átélését.⁸² Sőt, a kultúra végső soron a totalitás szinonimájának rangjára emelkedik: „Kultúra: az élet egysége; az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje.”⁸³ Ezáltal pedig a totalitás megteremtésének egész felelőssége Lukács ábrázolásában a kultúrára hárul: „Minden kultúra az élet meghódítása, az élet minden megnyilatkozásának oly erővel való egységesítése (ami persze sohasem fogalmi egység), hogy bármelyik részt nézzük az élet egészéből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt.”⁸⁴ Ebben a felfogásban tehát a kultúra az egyéni és a közösségi élet, a belső és a külső világ egységét jelenti, az élet olyan teljességét, melyben mindennapi gyakorlat és eszmény között teljes a harmónia.⁸⁵ A kultúrafogalomnak ez a jól érzékelhető metamorfózisa Lukács marxista fordulatát követően teljesebbé válik: a kultúra ekkor már elveszíti ismeretelméleti funkcióját, törté-

netfilozófiai szerepe válik egyértelművé és kizárólagossá. A kiindulópont persze ezután is a részelemeire bomlott totalitás: „A társadalom fejlődése egységes folyamat. Ez annyit jelent, hogy a fejlődés egy bizonyos fázisa nem folyhat le a társadalom életének egy pontján anélkül, hogy kihatásai az összes többi ponton érezhetőkké ne válnának.”⁸⁶ A kultúra kitüntetett szerepe abban áll, hogy az összképet láttatni engedi.⁸⁷ Történetfilozófiai funkcióról – sőt igazi küldetésről – azért beszélhetünk e szerep kapcsán, mert Lukács a kultúra megteremtésének kérdéskörét egy világtörténelmi korszakváltás kontextusába helyezi. E szerint a végső agónia stádiumába lépő kapitalizmus feltételei közepette a kultúra létrehozása lehetetlenné vált, a diadalútját megkezdő kommunizmusnak éppen ezért a prekapitalista társadalmak uralkodó osztályai által évszázadok munkájával megalkotott kultúrához kell visszanyúlnia úgy, hogy az ahhoz való hozzáférést a társadalom minden tagja számára biztosítsa.⁸⁸ Mindebből Lukács egy fontos következtetésre jut a politikai elköteleződés tekintetében (ami esetében ekkor már ténykérdés volt). Arra nevezetesen, hogy a kapitalizmus szabta keretek között a kultúra csakis társadalomkritikaként, a fennálló rend kíméletlen bírálataként képzelhető el.⁸⁹ Mindez sajátosan ötvöződik azzal a meggyőződéssel, hogy a kultúra létrehozásának és fenntartásának szociológiai előfeltétele a szabad egyének közössége.⁹⁰ Ezt úgy kell értenünk, hogy a valódi kultúra csakis egy szabad individuumok alkotta társadalomban tud kiteljesedni (egy olyan társadalomban tehát, amilyen még sosem létezett a történelemben). Míg tehát a politikai elkötelezettségtől még távol álló Lukács számára a kérdés úgy vetődik fel, miként lehetséges új kultúrával új társadalmat alkotni, a politikai fordulatán már túl lévő Lukács, éppen fordítva, arra keresi a választ, hogyan lehet az új társadalomban új kultúrát teremteni.⁹¹ Így kapcsolja össze a lukácsi kultúrafogalom az ismeretelméleti funkciót a történetfilozófiai misszió kerestül a politikai praxissal.

Véleményem szerint a forma és a kultúra fogalmának kitüntetett szerepét⁹² az 1910-es évek Lukácsának eszmefuttatásaiban mindenekelőtt az magyarázza, hogy bennük a tulajdonképpeni ismeretelméleti funkció markáns átváltozáson megy keresztül. A politikai elköteleződéstől ekkoriban még tartózkodó Lukács számára ugyanis nem csupán a valóság *megismerése* a tét – a cél jóval ambiciózusabb: ez pedig nem más, mint a valóság *meghaladása*. E két szempont egyúttal egy olyan koordináta-rendszerbe rendezhető, mely sajátos, politikafilozófiai releváns optikából engedi láttatni Lukács mindvégig ellentmondásos viszonyulását a kortárs filozófiai trendekhez: a pozitívizmushoz, az irracionálizmushoz és a történetfilozófiához.⁹³ Előzetesen és nagy vonalakban a következőképpen foglalható össze e bölcseleti irányzatoknak az említett koordináta-rendszerben elfoglalt pozíciója: a pozitívizmus mind a megismerésről, mind a meghaladásról lemond; az irracionalizmus és a történetfilozófia komolyan veszi és ezért fenntartja a megismerés igényét, csakhogy a meghaladás feladatát az előbbi a szubjektivitás, az utóbbi pedig az objektivitás dimenziójába helyezi.

Lukács *pozitívizmushoz* való viszonyát kezdettől fogva a teljes elutasítás jellemezte. Vagyis azzal a szemléletmóddal szemben érzett ösztönös averzió, amely az „eleven élet” által felvetett kérdésekre a csupasz „tények

világában” keresi a válaszokat.⁹⁴ Ez az antipozitivisták beállítottság érhető tetten abban a lekezelő hangnemben, amellyel a „naturalizmus igazságáról”,⁹⁵ a „doktrinésréggé objektiválódott fatalizmusról”⁹⁶ vagy a kortárs filozófia helyzetéről szólva éppenséggel „a legsivárabb és leglélektelenebb materializmus és pozitívizmus áramáról”⁹⁷ beszél. De mélyen jellemző az is, hogy szerinte a szellemtudományi iskola maradandó történelmi érdeme, hogy leleplezte a természettudományos világnézet és a törvényeket felállító társadalomtudomány „filozófiai ürességét és meg-nem-alapozottságát”.⁹⁸ Lukács saját, meglehetősen heves pozitívizmuskritikáját módszertanilag két pontra hegyezi ki: a minden tudományos-filozófiai problémát tendenciózusan leegyszerűsítő pszichologizáló megközelítésre,⁹⁹ valamint a valóság sokféleségét kiiktató és ezáltal azt meghamisító „metodológiai monizmusra”.¹⁰⁰ Mindezek ellenére Lukács viszonya a pozitívizmushoz azért tekinthető ellentmondásosnak, mert annak tudományterületét, a szociológiát a valóság objektív megismeréséhez elengedhetetlennek tekinti. Minthogy a szociológiai kérdésfeltevés sajátosságát az adja, hogy minden történelmi-kulturális jelenséget társadalmi kontextusba helyez, ismeretelméleti érvényessége azon fordul meg, vajon képes-e a konkrét társadalmi meghatározottságok, összefüggések kimutatása révén új felismerésekkel is szolgálni.¹⁰¹ Ehhez Lukács szerint mindenekelőtt a szociológia megtisztítására lenne szükség a tőle idegen, elsősorban történetfilozófiai és intuitív elemektől.¹⁰² Így a szociológiai megalapozású tudományos vizsgálódás gyakorlati haszna végső soron abban rejlik, hogy segít elkerülni egy kettős csapdát: megóv „mind a merőben szubjektív irracionálisitástól, mind pedig valamiféle hamis, dogmatikus metafizikába túllépő racionalizmustól”.¹⁰³ Lukács saját szempontjaihoz igazítva ráadásul át is értelmezi a szociológia voltaképpeni lényegét, vagyis azt, hogy mi tekinthető valójában szociológiának. Ebben a sajátos interpretációban a szociológia mint szaktudomány eszmetörténetileg elismert megalkotói (mindenekelőtt Auguste Comte) kikerülnek az igazi szociológia panteonjából, minthogy műveik csupán „kaotikus teológiák”,¹⁰⁴ „dogmatikus-metafizikus”¹⁰⁵ vagy „módszertanilag zavaros történetfilozófiák”¹⁰⁶ foglaltai szerinte.

Ami az *irracionálizmust* illeti, az Lukács számára ekkoriban még egyértelműen a pozitívizmus alternatívájaként mutatkozik meg. Úgy látja, a 19–20. század fordulójának meghatározó jelentőségű gondolkodóit csakis a „metafizikától való félelem” akadályozhatta meg abban, hogy az irracionálizmust nyíltan felvállalják.¹⁰⁷ Ennek az irányzatnak a létjogosultságát arra vezeti vissza, hogy a tudományos (*sui generis* racionális) megismerészmény mégoly tökéletes megvalósulása esetén sem nyújthatna hű képet a valóság teljességéről, ezért ismeretelméleti szempontból a művészet a tudománnyal egyenrangú megközelítési mód.¹⁰⁸ Az irracionálizmus Lukács ábrázolásában valóságos korszellemmé, „impreszionista világnézetté” szublimálódik, amely az élet elsőbbségét hirdeti a formával szemben.¹⁰⁹ „Az impreszionizmus [lásd irracionálizmus – B. G.] a nagy, szilárd és örök formákat úgy érzékeli és értékeli, hogy ezek erőszakot tesznek az életen, ennek gazdagságán és sokrétűségén, teljességén és polifóniáján...”¹¹⁰ Vagy egy másik megfogalmazásban: „És egyetlen nagy impreszionista mozgalom sem más, mint az élet tiltakozása a formák el-

len, amelyek túlzottan megmerevedtek, és megmerevedettségükben túlzottan gyengévé váltak ahhoz, hogy alakítóan tudják az élet teljességét magukba szívni.”¹¹¹ Lukács olvasatában az irracionalizmus egyfajta magatartásminta, melynek legfontosabb sarokpontjai: a „határtalan és korlátlan szenzibilitás”, a „centrum hiánya”, a „sorsszerű és sorsteremtő végső megformálás elvi elutasítása”.¹¹² Felfogásában az irracionalizmus a filozófiát nélkülöző, a valóság megismerését nem problematizáló korszakok természetes jellegzetessége.¹¹³ „Ilyen korokban a szenvedély az ész által kijelölt út, mely kiteljesült önmagunkhoz vezet, és az örületből egy máskülönben némaságra ítélt transzcendens hatalom talányos, de megfejthető jelei szólnak.”¹¹⁴ Ezért nyilvánítja Lukács az „intuitív értelem” episztemológiai szerepére vonatkozó kérdést legitimnek, ami más aspektusból tekintve perspektívát kínál a „létmegismerés diszkurzív ítéletszerűségének meghaladása” számára.¹¹⁵ Sőt Lukács egy létrehozandó komplex ismeretelmélet előfeltételeként jelöli meg az intuitív lényeglátás egzakt módszerré történő kidolgozását, minthogy a valóság mindenoldalú megismerése az intuíció, valamint a szigorú tényszerűsége és fogalmi precizításra épülő tudományosság szintézisét követeli meg.¹¹⁶ Ebből következően jut arra Lukács, hogy a hagyományos, az antikvitásban gyökerező racionalitáskonceptió mindenképpen felülvizsgálatra szorul.¹¹⁷ Szerinte ugyanis szakítani kell végre azzal a felfogással, amely az irracionalitás tulajdonképpeni terénümát egyfelől az univerzalitással szembeállított individualitás dimenziójára, másfelől a nem érzékivel szembeállított érzéki szférára szűkíti le.¹¹⁸ Ehhez társul az a belátás, amely a megismerés szubjektumoldaláról világítja meg az irracionalizmus egész problematikáját: „nincsen olyan filozófiai rendszer (és irodalmi alkotás még kevésbé), amely egészen és kizárólag »probléma« lenne, megoldása valami (természetesen filozofikus és művészi) »feladatnak«, és ne volna emellett vagy éppen ebben, egy különös, érdekes, senkihez a világon nem hasonlítható egyéniség mély és különálló megnyilvánulása.”¹¹⁹ Lukács irracionalizmushoz való viszonyának ellentmondásosságára utal ugyanakkor, hogy megkérdőjelezi az „életérés” mint szociológiai kategória ismeretelméleti hasznosságát, mondván, ez a fogalom – illetve az erre épülő elméleti konstrukció – nem helyettesítheti az „empirikus ténykutatást”, nem orientálhatja „a kiválasztást és a szerkesztést” a tényanyag vonatkozásában.¹²⁰ Emellett az irracionalizmust – kifejezetten elítélő szándékkal – az „esztéták világnézetének” is nevezi, amely csak felszínes meglátások csokorba rendezésére képes, és semmi esetre sem a valóság szisztematikus szellemi megragadására.¹²¹ Ebből pedig a lukácsi interpretációban a kultúrateremtő (vagyis valóságkonstituáló) potenciál végzetes elsorvadása következik, ahonnan nincs más kiút, mint az, amelyik a végső rezignációba, a „minden illúziótól való megfosztottság” állapotába vezet.¹²²

Hasonlóképpen ambivalensnek írható le Lukácsnak a történetfilozófiával kapcsolatos álláspontja. Amikor arról beszél, hogy a „jámbor álmodozók utópista világot-megváltása” felett végleg eljárt az idő,¹²³ a történetfilozófiai látásmód elfogadása mellett érvel. Itt a vonatkoztatási pont a közvetlenül adott társadalmi valóság. „Ami van: nálunknál hatalmasabb szükségszerűségek teremtették meg ilyennek, és a mi erőnket legázoló erejük viszik belső kényszerűségeiktől megszabott céljaik felé.”¹²⁴ Ez a re-

alista szemléleti beállítottság azonban, mint azt Lukács kiemeli, nem jelent megalkuvást a fennállóval: „a determinizmus belátása csak a gyengéket viszi a fatalizmus felé; csak azokat, akiknek kellemes kifogás és jóleső megerősítése belső tehetetlenségüknek az egyes emberi akarat metafizikai tehetetlenségének belátása.”¹²⁵ Lukácsnak kizárólag az számít, hogy a valóság megismerésének és megváltoztatásának lehetősége mennyiben áll fenn. Nem igazságértéke alapján ítéli tehát elvetendőnek azt a felfogást, amely szerint „bonyolódott kölcsönhatások kiszámíthatatlan eredője minden mozgás”,¹²⁶ hanem mert nem segíti elő az előbb említett célt (vagyis a valóság megismerését és megváltoztatását). A szükségszerű összefüggések felismerése a történelem folyamatában ugyanis azáltal, hogy lehetlenné teszi a korábbi állapotokhoz való visszatérést, a jövőre és így a körülmények jobbá tételére orientál.¹²⁷ A megismerés megszüntethetetlen történeti kontextusához Lukács a megismerés érdekvezéreltségét (a múltértelmezés jelenkori viszonyok általi meghatározottságát) társítja.¹²⁸ „Adatok mindig vannak, és mindig bennük van minden, de minden időnek más görögök kellene, és más középkor, és más reneszánsz.”¹²⁹ Mindebből pedig Lukácsnál a valóság kétrétegű fogalma kerekedik ki. A megismerést ugyanis egyfelől olyan kollektív konstrukcióként mutatja be, mely a történelemben „fejlődési tendenciákat és stádiumokat” tár fel, másfelől olyan „reális korpszichológiai alap” meglétéhez köti, mely az említett konstrukciónak mégiscsak határt szab.¹³⁰ Érdekes módon azonban éppen ezt a valósághoz kötöttséget tagadja Lukács, amikor a történetfilozófiát általában „pánlogisztikus-dogmatikus metafizikaként” bélyegzi meg.¹³¹ A hegeli történetfilozófiát pedig konkrétan azért marasztalja el, mert az „a történelem időbeliségét egészében és osztatlanul tiszta apriorisztikus viszonyokba” akarja belefoglalni.¹³² Ezért hangsúlyozza, hogy világos különbséget kell tenni történetfilozófia és empirikus történettudomány között: az elhatárolás lényege és értelme „az immanenssé és önmaga urává lett történettudomány megszabadítása a historizmustól mint világnézettől”.¹³³ Az emberiség történelmének jogosulatlanul, „kívülről” értelmet adó, a történettudományt „történetfilozófiai metafizikává” torzító transzcendenciától pedig Lukács szerint a történettudomány és a szociológia módszertani egyesítésével lehet a legbiztosabban megszabadulni.¹³⁴

Ahogy az írásom első részében a totalitás helyreállítása, úgy a második felében a valóság megismerése és meghaladása alkották annak a gondolati ívnek az alapelemeit, melyekből Lukács későbbi politikai elköteleződését származtatom. Láthattuk, a kortárs filozófiai áramlatokban Lukács nem talált magának szellemi fogódzót. A valóság *horizontális* felbomlása (vagyis a totalitás létszférákra való szétesése) mellett ezért kellett a politikai filozófia szempontjából döntő jelentőségű *vertikális* hasadást is tételnie. Tényeknek és értékeknek a neokantianizmus által közvetített elválasztásáról van szó, illetve Lukácsnak ezen alaptételhez való szintén elmentmondásos hozzáállásáról. Első megközelítésben arra jut, hogy az igaz megismerésre törekvő tudományból nem iktatható ki az értékválasztás aspektusa. A valóság totalitásként történő megragadását feladatának tekintő analízis során „nem választható el soha, még a legrimitívebb elemekre visszamenő vizsgálat alkalmával sem, az észrevevés, a tudomásulvétel, a ténymegállapítás az értékeléstől.”¹³⁵ Ez azt jelenti, hogy amennyiben a

kutatást irányító szempont a valóság *megismerése*, a tények és az értékek dimenziójának szigorú elkülönítése Lukács számára nem járható út. Ebből az aspektusból már Lukács szóhasználata is árulkodó, hiszen a valóság megismerése kapcsán „ténykonstrukcióról” beszél, amely így magától értetődő módon értékeléssel párosul; e megállapítás pedig fordítva is igaz, minden értékelés egyúttal „ténykonstituáló elemként” veendő számításba.¹³⁶ Szögesen ellentétes álláspontra helyezkedik viszont akkor, amikor (még mindig a világ megismerhetőségét szem előtt tartva) egyenesen a „tudományelmélet élethalálkérdésének” nevezi tények és értékek teljes szeparációját: ez esetben a cél éppen annak biztosítása, hogy „az értékelmélet és a metafizika megszabaduljon a hiposztázált empirizmustól”.¹³⁷

Onnantól fogva azonban, hogy a valóság *meghaladása* válik prioritássá, tények és értékek kettősségét Lukács lét és érvényesség feloldhatatlan minőségi különbségeként értelmezi újra.¹³⁸ E két szféra (lét és érvényesség) differenciálódását immár kifejezetten ontológiai hasadásként állítja be. „Érvényesség és metafizika elválása a legegyszerűbben így fogalmazható meg: a metafizikai tételezés mindig egy végső lét, egy minden más valóságnál valóságosabb valóság tételezését jelenti, míg az érvényesség éppen jelentésalakulatoknak (*Sinngebilde*) mindenfajta – legyen az fizikai, lelki vagy metafizikai – létezésétől való teljes függetlenségéből indul ki. Egy igaz tétel igazsága – az érvényesség legkézzelfoghatóbb esete – még elgondolhatóságától is független, nemhogy azokkal a reális pszichikus folyamatokkal, melyek keretében reális elgondolása lefolyik, összefüggésbe volna hozható.”¹³⁹ Az a lukácsi felismerés mármint, hogy „a tiszta érvényesség tárgyiság feletti”,¹⁴⁰ véleményem szerint jól mutatja a tisztán elméleti motivációjú kérdésfelvetéstől és az *elméleten belül maradó* megoldási kísérletektől való határozott *elfordulást*.¹⁴¹ Ehhez kapcsolható Lukács megállapítása a „teoretikus szféra teljes és hamisítatlan tisztaságú érvényességéről”,¹⁴² mint ahogyan az a törekvése is, hogy a tulajdonképpeni filozófiai logikát olyan tudományként vezesse be, amelynek fókuszában már nem a megismerés, hanem az *igazság* problémái állnak.¹⁴³

Mindebből jól látható, hogy a lukácsi megközelítésmód már jóval az 1918/19-es fordulat előtt magában hordta a politikai elköteleződés felvállalásának lehetőségét. Másként kifejezve: Lukács gondolkodásában rejtett alternatívaként mindvégig jelen volt az ismeretelméleti problémafelvetés politikai megoldása. Ez nyilvánul meg akkor, amikor a formák „igazi etikájáról” beszél,¹⁴⁴ a totalitás megismerését erkölcsi normává avatva. A praxis megkerülhetetlenné nyilvánításából szintén ez világlik ki. „De segítség csak a gyakorlatban van; tisztán elméletileg ma egy ilyen kérdés [mármint a valóság objektív megismerésére vonatkozó kérdés – B. G.] sem dönthető el, abból az okból főleg, [...] hogy nagyon sok esetben nem tudhatjuk még, hogy egy jelenség-komplexum megmagyarázásának eddigi eredménytelenségét tényismeretünk hiányossága vagy kérdésfeltevésünk ismeretelméleti bizonytalansága és pontatlansága okozta-e, vagy esetleg itt nyerhető ismereteink végső határához érkeztünk meg ott.”¹⁴⁵ Röviden: a fiatal Lukács filozófiai rendszerének saját belső logikája szükségszerűen e rendszer szétrobbantásának irányába hatott.¹⁴⁶ A gyakorlati kiütkezéses szándékára utal, hogy már ekkoriban felfigyelt a korabeli munkásmozgalomra. „A proletárságban, a szocializmusban lehetne az egyetlen remény.”¹⁴⁷

Csakhoggy Lukács szerint a kortárs szociáldemokrácia lényegében betago-
lódott a fennálló rendszerbe, csupán meghirdetett célkitűzései mutattak
annak keretein túl.¹⁴⁸ Az ebből következő rezignációja még akár természe-
tesnek is tekinthető. A politika (lásd szociáldemokrácia) Lukács szemé-
ben a kollektivizmus hamis biztonságában való feloldódással egyenérté-
kű, a „szocializmusba való menekülés” voltaképpen a belső összeomlás
kifejeződése.¹⁴⁹ Csalódását így fejezi ki: „itt mindenki magában küzd és
magáért, és közösségek csak onnan erednek, hogy az igazán nagy embe-
rek olyan mélységekben fogják meg életproblémáikat, az életproblémákat,
ahol már minden szimbolikus, ahol szinte értelmét veszítette minden kü-
lönbséget-tevés emberek között egyéniségeik alapján.”¹⁵⁰

A fordulat azonban mégiscsak bekövetkezett, Lukács a nyílt politikai
szerepvállalás mellett döntött, így elméleti kérdésfeltevése is egészen más
formát öltött. Közlebbbról: a valóság objektív megismerésének általános
kérdése a „társadalom vezetésének ismeretelméleti kérdéseként”
konkretizálódott.¹⁵¹ „Kérdés egyrészt: milyen természetűek lehetnek a tár-
sadalmat mozgó erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi
öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értel-
mesen bekapcsolhatók legyenek? Másrészt: milyen irányúnak és össze-
tételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe
értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék?”¹⁵² Az ekképpen politikai-
vá átlényegített episztemológiai problémahalmazt Lukács végül is négy
„tételben” foglalja össze: először, a társadalmi fejlődés kizárólag társadal-
mon belüli erők függvénye; másodsor, a társadalmi fejlődés egyértelmű-
en meghatározható, noha esetleg csak homályosan elismert irányt követ;
harmadsor, a társadalmi fejlődés iránya és az emberi célkitűzések között
összefüggés teremthető; negyedsor, a társadalmi fejlődés mozgórugói
függetlenek az egyes ember akaratától és célkitűzéseitől, mégis, működés-
be hozásuk csakis emberi akaratok és célkitűzések folyamányaként kép-
zelhető el.¹⁵³ Más szóval, Lukács ekkor már arra keresi a választ, hogyan
veheti az emberiség végre a saját kezébe sorsa irányítását.

Dolgozatomban azt az ívet kívántam felrajzolni, melyet bejárva Lukács
egy „steril” ismeretelméleti problémafelvetéstől a politikai gyakorlat kel-
lős közepébe érkezett. Az említett sterilitás mögött mindig is valódi kor-
problémák húzódtak meg, amivel Lukács természetesen tisztában volt.
E korproblémák ősforrását annak lehetetlenné válásában fedezte fel, hogy
a valóságot a maga teljességében szellemileg átfoghassuk. Az elveszett to-
talitás helyreállítása kezdettől fogva erkölcsi követelményként fogalmazó-
dott meg nála. Az etikai megközelítés egyfajta közvetítő kapocsként funk-
cionált számára episztemológia és politikai praxis között. Ehhez persze
arra is szüksége volt, hogy a tisztán elméleti megoldási kísérletek felkuta-
tásának kilátástalanságát önmaga számára felismerje, és az elmélet és gya-
korlat egységét egy morális döntés révén saját magában érvényesítse.

Ekkor még azt remélte, hogy ezzel átvágta a gordiuszi csomót...

■ JEGYZETEK

1. Lásd Lukács György: *Levél a „kísérlet”-ről* [1910]. In: Uő: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Ki-
adó, Bp., 1977. 304–321, 321. (A továbbiakban Lukács 1910a)

2. Ez a kifejezés ebben az időszakban emelkedik nála *terminus technicus* rangjára.

3. Lukács György: *A regény elmélete. Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formákról* [1916]. In: *Uő: A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete*. Magvető Kiadó, Bp., 1975. 477–593, 499. (A továbbiakban Lukács 1916)
4. Lukács György: *Emil Lask* [1918]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 725–745, 739. (A továbbiakban Lukács 1918a)
5. Lásd Lukács 1910a. 306.
6. Uo. 306.
7. Lukács György: *Esztétikai kultúra* [1910]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 422–437, 423. (A továbbiakban Lukács 1910c)
8. Lásd uo. 423.
9. Ilyen új szintézisnek gondolja Lukács az irodalomtörténetet mint szociológia és esztétika szer- ves egységbe foglalását. Ez tehát több, mint a szociológiai és esztétikai szempontok egyidejű (egy- más melletti) érvényre juttatása, miáltal annak a „paradox feladatnak” is eleget tud tenni, hogy „ke- resse az állandót a változóban és a változót az állandóban”. Lásd Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméleteéhez* [1910]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 385– 421, 385. (A továbbiakban Lukács 1910b). A csapdahelyzetek elkerülése végett ugyan- akkor Lukács óva ínt a hamis szintézisek elfogadásától, mint amilyen az élet és a művészet tenden- ciózus egyesítési kísérlete. Az „életművészet” ugyanis „nem a művészi alkotás, csak a művészi él- vezés elveinek (helyesebben: egy részüknek) az élettel szemben való alkalmazása”. Lásd Lukács 1910c, 425.
10. Lásd Lukács 1910b. 420.
11. Lásd Lukács György: *Georg Simmel* [1918]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 746–751, 749. (A továbbiakban Lukács 1918b)
12. Lásd Lukács György: *Wilhelm Dilthey (1833–1911)* [1911]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 552–553, 552. (A továbbiakban Lukács 1911)
13. Lásd Lukács 1918a. 739.
14. Lásd Lukács György: *T. G. Masaryk: Az orosz történelem- és vallásfilozófiáról* [1914]. In: *Uő: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 608–613, 608, 612. (A továbbiakban Lukács 1914)
15. Lásd Lukács 1916. 499.
16. Uo. 493.
17. Lásd uo. 493–494.
18. Uo. 494.
19. Lásd uo. 495–496.
20. Uo. 496.
21. Ezt éppen a totalitás hiánya teszi lehetetlenné a modernitásban. Lásd uo. 494.
22. Lásd uo. 495.
23. Lásd uo. 494.
24. Lásd Lukács 1918a. 733.
25. Lásd Márkus György: *A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája* [1973]. In: Kar- dos András (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II*. Argumentum Kiadó – Lu- kács Archívum, Bp., 1997. 36–68, 42. Lukács esetében az esszé filozófiai relevanciájának az elismeré- se egy sajátos, alig burkolt rezignációban végződő önreflexióval egészül ki. Több mint sokatmondó ebből a szempontból, ahogyan az esszéíró Lukács Wilhelm Dilthey-t jellemzi: e szerint az újkantianizmus egyik legnagyobb alakja nem filozófus volt, hanem csupán egy „finom és nagystílusú német esszéista”. Lukács 1911. 553.
26. Lukács 1914. 608.
27. Lásd Lukács György: *A kultúraszociológia lényegéről és módszeréről* [1915]. In: *Uő: Ifjúkori mű- vek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 614–621, 620. (A továbbiakban Lukács 1915a)
28. Lásd Lukács 1910a, 304; lásd továbbá G. H. R. Parkinson: *Georg Lukács*. Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1977. 19.
29. „Az egység lehetőségéről akarok hát csak neked beszélni.” Lukács 1910a. 304.
30. Lásd uo. 310.
31. Lásd uo. 310.
32. Az említett paradoxon ugyanakkor a megismerés elszakíthatatlan történelmi-társadalmi kontex- tusára is rávilágít. Ez utóbbira utal Lukács, amikor arról beszél, hogy az esszé műfajának kialakulása nem egyes nagy emberek zseniális megvilágosodásához, hanem nagyon is konkrét korszükségletek kielégítéséhez kötődik. Lásd Lukács 1910a. 320.
33. Lásd Parkinson: i.m. 20.
34. Lásd uo. 19.
35. Lásd Nicolae Tertulian: *Lukács György szellemi fejlődése*. Magyar Filozófiai Szemle 1970. 3–4. sz. 401–426, 406.
36. Lásd Lukács 1910a. 317.
37. Lásd uo. 311.
38. Lásd uo. 307. Lukács gondolatmenete itt közvetlenül az életfilozófiai hagyományba illeszkedik. Nem egy konkrét filozófiai irányzatról van szó, inkább egy széles értelemben vett bölcséleti áramlat- ról, melynek központi tanítása abban a tételben foglalható össze, hogy a valóság – vagyis az élet – szellemi birtokbavétele nem ésszel, hanem intuíció révén történik. Lásd Parkinson: i.m. 20. Mindeh- hez azonban rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy Lukács elvi alapon mindig is szemben állt az életfi- lozófiaiában tetet öltő szubjektívizmussal és relativizmussal. Lásd Márkus: i.m. 47.

39. Lásd Lukács 1910a. 308. Talán nem teljesen erőltetett dolog e fejtegetéseket a Heidegger-féle „ontológiai differenciával” (lét és létező megkülönböztetésével) párhuzamba állítani: legalábbis ha tekintetbe vesszük Lukács megjegyzését „a Lét kép nélküli, a képek világán túl levő életéről”. Uo. 309.
40. Lásd uo. 309.
41. Uo. 309.
42. Uo. 318.
43. Lásd uo. 312.
44. Lukács 1910b. 403.
45. Ez már csak azért sem tűnik önkényesnek, mivel Lukácsnál az esztétika voltaképpen mindig is „ürügyként” szolgált általános filozófiai mondanivalójának kifejtésére.
46. Lásd Lukács 1910c. 425.
47. Uo. 429.
48. Uo. 425.
49. Uo. 424.
50. Uo. 427.
51. Lásd uo. 425–426.
52. Lásd Lukács 1916. 499. E tézist másutt Lukács azzal árnyalja, hogy a konstrukcióként felfogott totalitás ismeretelméleti érvényességének a megfelelő reális (társadalmi) alap megléte vagy hiánya szab határt. Lásd Lukács 1910b. 405–406.
53. Lásd Lukács György: *Benedetto Croce: A történetírás elméletéről és történetéről*. In: Uő: *Iffjúkori művek (1902–1918)*. Magvető Kiadó, Bp., 1977. 624–634, 630. (A továbbiakban Lukács 1915b)
54. Lásd Lukács 1910b. 400–401.
55. Lásd uo. 417.
56. Uo. 407.
57. Lásd uo. 408.
58. Lukács 1918b. 749.
59. Lásd uo. 749.
60. Lukács 1915b. 634.
61. Lásd uo. 634.
62. Lásd Lukács 1910c. 434.
63. Lukács 1910b. 419.
64. Lukács 1910c. 435.
65. Uo. 435.
66. Lukács szóhasználatában itt a belső a „lelki élet”, a külső pedig az „ateoretikus anyag”, rímelve a „teoretikus formára”. Lásd Lukács 1910b és 1918a.
67. „[...] vannak a jelenségeknek bizonyos viszonylatai, amik állandóan bizonyos érzésreakciókat, értékeléseket hoznak létre bennünk. Ezek a viszonylatok a formák.” Lukács 1910b. 389.
68. „[...] élet és formák viszonya nem egyoldalú, itt is, mint majdnem mindenütt, kölcsönhatásokról van szó. A forma csak az egyes megformálandóval szemben a priori és pszichológiai struktúrájában örök szilárdságúnak látszó kategória. A forma [...] lelki aktivitás, része az ember [...] lelki élete egészének [...]” Lukács 1910b, 396.
69. Lukács 1910c. 434.
70. Uo. 434.
71. Lásd Lukács 1910a. 313.
72. Lásd uo. 313.
73. Lásd uo. 312–313.
74. Lukács 1910b. 396.
75. Lásd uo. 412.
76. Uo. 412.
77. „A formáknak van történetük, tudomány tárgyává tehető változásaik.” Uo. 401.
78. Lásd uo. 400–406.
79. Lásd uo. 395.
80. Lásd uo. 401.
81. Lásd uo. 401.
82. Lásd Lukács 1911. 552.
83. Lukács 1910c. 422.
84. Uo. 424.
85. Lásd Kapocsi Erzsébet: *A kultúra-fogalom vázlatja a fiatal Lukács írásaiban*. In: Hársing László (szerk.): *Tanulmányok a fiatal Lukácsról*. A filozófia időszzerű kérdései 56. Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztálya, 9–24, 15.
86. Lukács György: *Régi kultúra és új kultúra* [1919]. In: Uő: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Bp., 1971. 29–47, 29.
87. Lásd uo. 29.
88. Lásd uo. 37–39, 43.
89. Lásd uo. 38.
90. Lásd uo. 46.
91. Lásd Kapocsi: i.m. 9.
92. Azt gondolom, itt valójában egy latens (és a későbbiekben is latenciában maradó) politikai filozófia alapkategóriáiról van szó.

93. Ez különösen a *Történelem és osztálytudat*ban képviselt szemléletmód fényében lehet érdekes, ahol a már marxista Lukács egy hegeli ihletésű történetfilozófia piedesztáljáról ítéli a pozitívizmust és az irracionlizmust az eldologiasodott „polgári” tudat valódi alternatívát nem kínáló tétvűjának.
94. Lásd Lukács 1910a. 307.
95. Uo. 317.
96. Lukács 1914. 609.
97. Lukács 1918b. 748.
98. Lásd Lukács 1911. 552–553.
99. Lásd Lukács 1911, 1915a és 1918a.
100. Lukács 1918a. 726 és 1918b, 748.
101. Lásd Lukács 1915a. 616.
102. Lásd uo. 615–616. Ez persze nem zárja ki azt, hogy a szociológia az esztétikával „új, organikus egységben” összekapcsolódva olyan „szintézist” hozzon létre, amely az irodalomtörténet formájában a megismerés hiteles, minőségileg magasabb rendű válfaját képviseli. Lásd Lukács 1910b, 385.
103. Lukács 1915b. 633. Ez utóbbi az én értelmezésemben a tiszta, a végsőkéig vitt racionalizmust jelenti.
104. Uo. 631.
105. Uo. 628, 631.
106. Lukács 1915a. 615.
107. Lásd Lukács 1911. 553.
108. Lásd Lukács 1910a. 306.
109. Lásd Lukács 1918b. 747. Az élet itt a valóság egészét, a forma pedig a világ racionálisan megismerhető részét jelenti.
110. Uo. 747.
111. Uo. 748.
112. Uo. 747.
113. Lásd Lukács 1916. 493.
114. Uo. 493.
115. Lásd Lukács 1918a. 744. Az idézett megfogalmazásban határozottan érződik a kantianus hatás.
116. Lásd Lukács 1910b. 421. Ebben a kontextusban Lukács az irracionlizmus felértékelésében odáig megy, hogy a megismerés igazságának végső garanciáját a „minden bizonyítékon túl eleven, semmivel sem bizonyítható hitben” véli megtalálni! Lásd Lukács 1910c, 435.
117. Lásd Lukács 1918a. 731.
118. Lásd uo. 731.
119. Lukács 1910b. 414. Egyszerűbben fogalmazva: minden gondolati teljesítményben benne van az alkotó személyisége.
120. Lásd Lukács 1915a. 617.
121. Lásd Lukács 1910c. 426–427.
122. Lásd uo. 436.
123. Lásd uo. 431.
124. Uo. 431.
125. Uo. 432.
126. Uo. 432.
127. Lásd uo. 431–432.
128. Ez a gondolat némileg analógnak tűnik az amerikai történetíró, Carl L. Becker prezentizmus-elméletével. Lásd Carl L. Becker: *Everyman His Own Historian. Essays on History and Politics*. F. S. Crofts and Co., New York, 1935.
129. Lásd Lukács 1910a, 317.
130. Lásd Lukács 1910b, 405. Megjegyzendő, hogy ez a „dupla fenekű” valóságkoncepció Lukács ábrázolásában mint a modernitás specifikuma jelenik meg. Az ókori görögöknél ugyanis történelem és történetfilozófia még szoros szimbiózist alkotott: „a görögök végigjárnak magában a történelemben minden stádiumot, amely *a priori* megfelel a nagy formáknak; művészettörténetük metafizikus-genetikus esztétika, kultúrájuk fejlődése a történelem filozófiája.” Lukács 1916, 497.
131. Lásd Lukács 1915b. 626.
132. Lásd Lukács 1918b. 750.
133. Lukács 1915b. 628.
134. Lásd uo. 633.
135. Lukács 1910., 387–388.
136. Lásd uo. 388–389.
137. Lukács 1915b. 634.
138. Lásd Lukács 1918a. 726.
139. Lukács György: *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája. (Hozzászólás)* [1918] In: *Uő: Utam Marxhoz I. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1971. 177–186, 177.*
140. Lukács 1918a. 741.
141. Ez azért fontos, mert másutt úgy érvel: az olyan kutatói kvalitások, mint az intuitív szintetizáló képesség, a kifinomult egyedi megfigyelések, a tényekkel szemben tanúsított kérlelhetetlen tárgyilagosság, valamint az összefolyamatokkal kapcsolatos történetfilozófiai érzék megfelelő közvetítésekkel és egymással összefüggésbe állítva alkalmasak a lezárt és önmagában teljes megismerés garantálására. Lásd Lukács 1915a, 621. Márpedig ennek a gondolatmenetnek az elfogadása egyben annak elismerését is jelentené, hogy a totalitás megragadása politikailag semleges nézőpontból, mintegy a tota-

litáson kívülre helyezkedve is realizálható volna. Lukács azonban éppen ezt a nézetet nem tudta magáévá tenni.

142. Lukács 1918a. 740.

143. Lásd uo. 741.

144. Lásd Lukács 1910c. 434.

145. Lukács 1910b. 417–418.

146. Lásd Mészáros István: *A tőkén túl. Közvetítések az átmenet elméletéhez. Második rész: A szocialista kritika történelmi öröksége*. L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány, Bp., 2009, 24.

147. Lukács 1910c. 428.

148. Lásd uo. 428.

149. Lásd uo. 432.

150. Uo. 433.

151. Lásd Lukács György: *A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások”* [1919]. In: *Uő: Forradalomban. Cikkék, tanulmányok 1918–1919*. Magvető Kiadó, Bp., 1987. 79–85, 81.

152. Uo. 81.

153. Lásd uo. 81–82.

