

Tallár Ferenc

Lukács és az értelem életimmanenciája

Absztrakt: Ahogy Márkus György írta, a kultúra volt Lukács életének „egyetlen” gondolata. Az esszé ezt a jól ismert tézist igyekszik újragondolni. A kultúra Lukács számára az értelmes élet, az „értelem életimmanenciájának” kérdése: kultúra csak olyan történelmi korszakban lehetséges, ahol az élet már maga megformált, ahol tehát az értelemadó forma nem egy idegen anyaggal áll szemben. Anyag és forma szembenállása a társadalmi világ értelemteli komplexumainak kiürülését jelzi, és antinómiák láncolatát szabadítja el. Ezt az antinomikus világkorszakot írja le az ifjúkori főmű, „A regény elmélete”, és az értelem életimmanenciájának, a totalitásnak a helyreállítását ígéri a *Történelem és osztálytudat* forradalmi víziója. De erre a problémakomplexumra válaszol majd a 30-as években egy új, „forradalom utáni” korszakban a realizmus elmélete is. A valósággal való megbékélés jegyében, s ennyiben a *Történelem és osztálytudat* víziójával szakítva, egy olyan művészet igényével lép fel Lukács, melynek az lenne a hivatása, hogy a polgári világkorszak totalitásban, a történelem dialektikus mozgásában feltárható immanens értelemalakzatok képmását adja. Egy program, amelyet nem igazolt a történelem.

Kulcsszavak: Lukács György, filozófiatörténet, *A regény elmélete*

Márkus György klasszikus tanulmányát idézve a „*kultúra* volt Lukács életének »egyetlen« gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? – a kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzés-ként vonul végig egész életén”. És amit Márkus ehhez még hozzátesz: „A kultúra kérdése az ő számára mindig az *élet* kérdése volt, az »értelem életimmanenciájának« kérdése”. Ily módon persze a *forma* kérdése is, hiszen a „forma jelöli Lukácsnál az értelemadás minden funkcióját: azt, aminek révén az élet különböző tényei és elemei – bárhogy is legyenek ezek értelmezve – *jelentéssel* bíró struktúrákká, *értelemalakulatokká* (*Sinngebilde*) szervezhetőek és kapcsolhatók össze” (Márkus 1997 [1973a]: 40, 49).

Aligha vitatható: a kérdés, „hogyan válhat az élet lényegivé”, valóban a centrális kérdése volt az úgynevezett *fiatal* Lukácsnak. Ám mondhatjuk-e, hogy a kultúra, és vele az értelem életimmanenciájának kérdése Lukács „egész életén” végigvonul? Joggal állíthatjuk persze, hogy a *Történelem és osztálytudat* nevezetes „módszertani megváltása”, Lukács marxi (és hegeli) fordulata „az ok nélkül bévülről ömlőnek és értelem nélkül kívül folyónak” (Lukács 1977a: 510) antinómiájára, *értelem* és – a „félhomály anarchiájaként” jellemzett – *élet* merev ellentétének feloldására ígért megoldást. Ennyiben pedig – idézem Márkus tanulmányának zárómondatát – „Lukács 1918-as fordulata, marxistává válása nem törés, nem irracionális hiátus”, hanem „az elméleti felelet és a gyakorlati megoldás megtalálásának kísérlete arra a kérdésre, amely végső soron mozgatta egész korábbi fejlődését” (Márkus 1997 [1973a]: 63).

De kiterjeszhető-e ez az állítás a 30-as évekkel induló periódusra is? Vajon a *lényegi*, azaz az *értelem immanenciájával* jellemezhető élet problémája állna az olyan „végső feszültségről” árulkodó, választásra szólító címadások mögött is, mint „Tendencia vagy pártosság”, „Riport vagy ábrázolás”, „Elbeszélés vagy leírás”, „Franz Kafka vagy Thomas Mann”? Ez állna az avantgárdal folytatott, szűnni nem akaró éles viták háttérében? És ami első pillantásra valószínűtlennek tetszik: ez lenne rejtett magva az oly végtelenül porosnak és avítnak tetsző lukácsi realizmuselméletnek? Valami csavaros gondolatmenettel erre lenne visszavezethető a visszatükrözés elmélete és az objektív valóság fogalma? De még ha netán így is lenne: összevetve a fiatal Lukács briliáns gondolatmeneteit és stílusát a 20-as évek után született művek nemegyszer fűrészpörizű fejtegetéseivel, nem arra vet-e csupán fényt mindez, miként kötött Lukács a 30-as évektől mind újra olyan kompromisszumokat választott pártjával és a mozgalommal, melyek végül az eredeti, „baloldali etikával” és utópikus energiákkal fűtött gondolat kiüresedéséhez vezettek?

Minden bizonnyal erről is, kompromisszumokról és meghátrálásokról is tanúskodik a lukácsi életút. Ám ha, feltéve a fenti kérdéseket, most mégiscsak belevágok ebbe az írásba, azért teszem, mert úgy gondolom, Márkusnak igaza volt: az értelem életimmanenciájának kérdése végigvonul Lukács „egész életén” és *egész* életművén – ott van a realizmus elméletében, sőt *horribile dictu*, ott rejtőzik a visszatükrözés tarthatatlannak tetsző, a hivatalos szocreál esztétikával kötött kompromisszumokba bonyolódott követelményében is. Amit a 30-as évek Lukácsa mond, természetesen nem ugyanaz, mint amit Lukács a 10-es vagy a 20-as években mondott. De a kérdés – hogyan válhat az élet lényegivé? – folyamatosan jelen van. Tudjuk persze, az „öreg Lukács” a kontinuitást a „fiatal Lukáccsal” és a *Történelem és osztálytudattal* többször és határozottan megtagadta. A Lukács kapcsán sajnálatos módon sokszor középpontba nyomuló pszichológizálás azonban engem kevésbé érdekel,

és azt sem állítanám, hogy filológiai hevület vagy filozófiatörténeti buzgalom késztet arra, hogy nekiüljek ennek az írásnak. Maga a kérdés, az értelem életimmanenciájára vonatkozó kérdés foglalkoztat. Ez a kérdés ugyanis a *mi* kérdésünk, a *jelen* kérdése is. Amikor az életet filléres szabadságokra váltjuk a posztmodern élményparkban, amikor a valóság eltűnni látszik a post truth áramlásában, nagyon is időszerűnek tetszik ismét szembenéznünk „az ok nélkül bévülről ömlő és értelem nélkül kívül folyó” természetlen ellentmondásával, és megkérdeznünk, mit is értsünk tulajdonképpen az értelem életimmanenciáján.

Több mint egy évszázaddal ezelőtt, 1910-ben írja Lukács, hogy „két tiszta típust produkált csak a mai idő: a szakembert és az esztétát”. Ami a *szakembert* illeti, az ő élete „egy élet egésze feláldozva az élet valamely részlehetősége megkönnyítésének egy részletéért; az élet külsőségei mint legbensőbb élettartalmak és eszközei mint kizárólagos életcélok; [...] a foglalkozás l'art pour l'art; a megcsinálás jósága mint egyetlen cél”. Aminek következtében persze „öncélokká válnak a cél felé vezető utak”, hisz ezeknek értelmet és jelentőséget „csak a cél felé vivő voltuk adhatott volna” (Lukács 1977b: 423). A szakember – vagy ahogy ma mondanánk: a menedzser – „tiszta típusa” tehát arra korlátozza tevékenységét, hogy minél hatékonyabban illessze az eszközöket a célokhoz, miközben hangsúlyozza illetéktelenségét azoknak a céloknak a megítélése tekintetében, melyek alapján tevékenységének *értelmére* kérdezhetne rá. A szakember ezek szerint a technikai racionalitás körében marad, s ha tevékenységéhez kapcsolódik értelem, úgy az *külsődleges* csupán: személyes dicsőség, a tevékenységével járó hatalom vagy anyagi ellenszolgáltatás fedi el a vizsgálat alól kivont célok mentén kibontakozó gyakorlat *belső* értelmére vonatkozó kérdést. A szakember a technika szolgálatában áll, vagy ahogy Lukács mondja, a *képződmények* szolgálatában. A képződmények, idézem *A regény elméletéből* (a továbbiakban: RE):

[a] konvenciók világát alkotják [...] amely a maga áttekinthetetlen sokrétűségében mindenütt jelen van; amelynek szigorú törvényszerűsége [...] nyilvánvalóvá válik a megismerő szubjektum számára, de amely minden törvényszerűsége ellenére nem kínálkozik sem értelemként a célját kereső, sem pedig érzéki közvetlenségében anyagként a cselekvő szubjektum számára. Ez a világ második természet; és mint az első, csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként határozható meg (Lukács 2009: 61).

Ami a másik típust illeti: miként a szakember, az *esztéta* sem jut el az „igazi lelki aktivitáshoz”, az „ok nélkül bévülről ömlő” nem jut el az „értelem nélkül kívül folyóhoz”. Tevékenysége nem alkotás, nem tényleges formaadás. Nem „uralkodás a dolgok felett”, csak „a művészi élvezés elveinek az étellel szemben való alkalmazása”: „egyedüli életmegnyilvánulása az odaadó hozzásimulás a pillanatokhoz; mert éppen azáltal, hogy minden csak belülről jön, igazán belülről nem jöhet semmi”. Az Odakint és az Odabent, az élet és a lélek elszakadása, az otthontalanná vált léleknek megadatott „teljes szabadság a legirtózatossabb megkötöttség. »Minden hangulat«: gyönyörű, fenséges szabadsága a léleknek, uralkodása minden dolog felett, felszívása minden létezőnek az egyedül eleven lélekbe.

»Minden csak hangulat«: semmi sem lehet több a hangulatnál: a legkeményebben kötő rabszolgaság, a legkegyetlenebb öncsonkítása a léleknek” (Lukács 1977b: 425).

A „csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként” meghatározható képződmények világába húzódó szakemberrel látszólag idegenül áll szemben az esztéta, aki Odabent, lelkében leli fel az egyedül igaz szubsztanciát, és ezért a megismerés és a tett, a lélek és a képződmény, az én és a világ közé szakadékot hasít, ám a szakadék másik oldalán elterülő uralhatatlan (első és második) természetet csak az „ok nélkül bévülről ömlő” lélek hangulataiban és reflexióiban tudja feloldani. Valójában azonban egy helyről érkeznek ők: mind a két tiszta típus a kanti „két világ”, metafizikai szférák lakója. A jelenségeknek az érzéki szemlélet a priori formáiban, a térben és az időben adott empirikus világot kauzális-determinisztikus törvények uralják, s az empirikus tapasztalat terén semmi, a pszichológiai jelenségek sem vonhatják ki magukat e mechanisztikus determináció, azaz a szükségszerűség uralma alól. Ez az, ami megnyitja a törvényszerűségek tapasztalati feltárása útján haladó *megismerés* lehetőségét. Ám a megismerő ember egyúttal szabadnak is tudja magát – *szabad akarata és szabad tettek* szubjektumának. Tudja, hogy autonóm lényként képes saját törvénye, tudniillik a gyakorlati ész törvénye szerint cselekedni – azaz az empirikus világ mellett egyúttal egy másik, nuomenális világ lakója is. Ez a kettősség, a két világra épülő kanti rendszer antinómiák sokaságát hozza magával. Eredménye a szabadságra nézvést is tragikus paradoxont rejt magában. „Kant elmélete – idézem J. M. Bernsteint – egy racionális és aktív emberi szubjektivitás víziójával szolgál, miközben megfosztja ezt a szubjektivitást attól a világtól, amelyben cselekedhetnék” (Bernstein 1984: 21). Egy téren és időn kívüli szabadsággal szolgál a méltóságában elismert embernek, aki azonban képtelen saját értékei szerint formálni a térben és időben megadatott, empirikus világot. Így „a teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttségé” válik, s a két tiszta típusnak, a reflexióiban széthulló esztétának és a szabadságot viszszautasító, cinikus szakembernek az élete szükségképpen megformálatlan, széteső, cél és középpont nélküli marad. A téren és időn kívüli szabadság tehetetlennek, az élet élhetetlennek bizonyul.

Tudjuk, az Odabent és az Odakint, az értelemadó forma és az anyag között húzódó szakadék által jellemzett világhallapot a fiatal Lukács egész alkotó periódusában párhuzamosan hol *metafizikai-egzisztenciális*, hol *történelmi* analízis tárgyaként tűnik fel. Miként az 1909-es drámakötet vagy a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, „A regény elmélete” is egyértelműen a történelmi megközelítések közé tartozik. Lukács a szakadék keletkezését a *történelmi térbe és időbe* helyezi. Az epikai forma két történelmi változatának különbségét, az értelem életimmanenciájának jelenlétét az eposzban és az értelem életimmanenciájának hiányát a regényben nem a két epikai-művészi forma különbségéből, hanem a két, térben és időben adott világkorszak, a homéroszi és a polgári világ *történelmi anyagának különbségével* magyarázza. „Az epopeiát és a regényt – olvashatjuk az RE-ben –, a nagyepika két objektivációját nem a megformáló érzületek választják el egymástól, hanem azok a történelemfilozófiai adottságok, amelyeket eposz és regény a megformáláshoz készen találnak” (Lukács 2009: 54). Nem arról van szó, hogy az eposzi formának sikerül áthatnia az anyagot, hanem arról, hogy a hősi korszakban a történelem empirikus anyaga, *maga az élet* megformált egész. Ilyen totalitás azonban „csak ott lehetséges, ahol már minden egynemű, mielőtt még a formák magukba fogadnák; ahol a forma

nem kényszer, hanem csupán tudatosodása, felszínre bukkanása mindannak, ami addig tisztázatlan vágyakozásként szunnyadt a megformálandó belsejében” (Lukács 2009: 31). Az eposzi forma így mintegy csak magába emeli és érzéki alakba önti a már formát öltött anyagot. Ha tetszik, az eposzi forma ebben az értelemben *nem autonóm* művészi forma. Ezzel szemben a regényben az esztétikai forma tesz (valahol mindig félrecsúszó, az empirikus történelmi anyagon megtörő) kísérletet arra, hogy a polgári élet empirikus anyagát zárt értelmi egészzé, autonóm műalkotássá formálja.

Ahogy az 1963-as kiadáshoz írott előszóból tudjuk, Lukács ekkoriban „a Kanttól Hegelhez vezető átmenet folyamatát” élte, ám attól tartózkodnék, hogy a RE-t a hegeli értelemben történelemfilozófiai műnek nevezzem. Lukács az eposz világekorszakát olyan világgként írja le, melyben „nincs még bensőség, hiszen Odakint sem létezik semmi, ami a lélek számára idegen”; olyan korszakként, melyben „az értelem világa kézzelfogható és áttekinthető, csupán arról van szó, hogy az ember meglelje benne a számára kijelölt helyet”, és ezért a hős számára ismeretlen „a keresés igazi kínja és a megeléjés igazi veszélye: önmagát sohasem kockáztatja [...] és sohasem gondol arra, hogy keresnie kell önmagát” (Lukács 2009: 26, 29). Nem kétséges, hogy Lukács leírása itt Hegelt követi: azt feltételezi, hogy a hősi korszakban az erkölcsnek és az igazságnak egyéni alakot kell öltenie, mert erkölcs és igazság csak benne és általa juthatnak valósághoz, ám az egyén, akinek tetteiben az erkölcs alakot ölt, mindeközben nem szakad el a benne is megtestesülő erkölcsi egésztől: „magáról mint ezzel az egészszel szubsztanciális egységben lévőről van tudata” (Hegel 1980: 192). Ebből azonban nem következik, hogy Lukács a RE-ben követné Hegelnek azt a filozófiatörténeti ívét is, mely az eposzi világekorszaktól a polgári korszak prózájáig vezető utat a szellem világtörténelmi fejlődésútjaként ábrázolja. Épp ellenkezőleg: a RE írója – miként a fiatal Lukács ezt mindig is tette – a leghatározottabban elutasítja a polgári világekorszakot. Ennek kifejtett jogi, morális és politikai viszonyai között ugyanis – Hegelt idézve – „bár a szubjektum általában cselekedhet önmagából kiindulva [...] mégis minden egyén – akárhogy kapálózék is – a társadalom fennálló rendjébe tartozik, és nem úgy jelenik meg, mint e társadalom önálló, totális, egyúttal individuálisan eleven alakja, hanem mint korlátozott tagja”, következésképpen a „céljainak és tevékenységének belső tartalma iránti érdeklődés végtelenül partikuláris” (Hegel 1974: 93). Lukács élesen elutasítja azt az elkerülhetetlenségében is lehetetlen *megbékélést*, mely Hegel szerint nemcsak hogy jellemzi a regényt, de lényegében a regény alapvető témája, cselekményének tulajdonképpen anyaga: „a szív poézisének a viszonyok ellenséges prózájával” támadt konfliktusa a regényben – írja Hegel – „olyan elintézést nyer, hogy a közönséges világrenddel eleinte ellenkező egyének elismerik e rend igazát és szubsztancialitását, megbékélnek viszonyaival, tevékenyen beilleszkednek közegébe” (Hegel 1974: 378). Lukácsnál a megbékélés helyén ezzel szemben az *ironia* áll.

De tévedés lenne az a megközelítés is, mely Lukácsban olyan, a korszak német szellemi kultúrájában távolról sem ismeretlen „konzervatív forradalmárt” gyanít, aki a polgári világgállapottal egyetemben a modernitás egészét is elutasítva, a zárt kultúra idealizált alakjához, vagy a *Gesellschaft*tal szemben a *Gemeinschaft*hoz való visszatérést szorgalmazza. A RE-ben kétségkívül érződik nosztalgia az eposzi világekorszak iránt, de ez a nosztalgia ott van Hegelnél is vagy az emberiség „normális gyermekkorát” a görögséggel azonosító Marxnál. Ahogy ők, Lukács sem hagy azonban kétséget aziránt, hogy a visszaút lehetetlen:

„A kör, amelyben a görögök metafizikai értelemben élnek, kisebb, mint a miénk: ezért soha nem is tudjuk magunkat igazán beleképzelni; jobban mondvá: az a kör, amelynek zártsága életük transzcendentális lényegét alkotja, számunkra szétrobban; nem tudnánk már lélegezni egy zárt világon” (Lukács 2009: 30). De épp végleges múlttá válása okán áll az elmúlt eposzi és a jelenbeli polgári korszak úgy szemben egymással, mint egy *antinómia* két pólusa. Ami egyrészt kizár egy kontinuitáson alapuló világtörténelmi fejlődést, másrészt viszont – kvázi a kanti „két világ” mintájára, és mégis túllépve azon – annak a tudatát őrzi, hogy *volt*, következésképpen lehetséges *a térben és az időben* olyan *történelmi* világ, melyet az értelem életimmanenciája jellemez – melyben a szabadság nem párosul „a legirtózatossabb megköttöttséggel”. Ez a tragikus, és mégis reményteli antinómia élteti a lukácsi regényelméletben a regény ironiáját.

A RE sok mindent továbbvisz tehát, de Lukács pályájának egyik fordulópontját is felfedezhetjük benne. Ezzel persze nem azt akarom állítani, hogy Lukács a kanti metafizikától már ekkor a dialektikus hegeli történelemfilozófia felé fordul. Pusztán arra gondolok, hogy a *történelem empirikus anyaga*, és ennek az anyagnak a *gyakorlati* megformálhatósága ekkor kerül explicit módon Lukács érdeklődésének középpontjába, és ezt a pozícióját ettől kezdve mindvégig megőrzi. Ha a regény műfaja végigkíséri Lukács pályáját, úgy ez épp azért van így, mert a nagyepika az *empíriához kötött*, a *történelemből* kinövő, azaz *autonómiájában korlátozott* művészi forma. A nagyepika számára, olvashatjuk *A regény elméletében*:

a világ mindenkor adott volta végső elv, a nagyepika a maga döntő és mindenkor meghatározó transzcendentális alapja szerint empirikus; olykor siettetheti az életet, rejtett vagy csökevényes dolgokat a bennük rejlő utópikus végkifejlethez segíthet, ám a történetileg adott élet szélességén és mélységén, lekerekítettségén és megérzékítettségén, gazdagságán és rendezettségén soha nem léphet túl a forma erejénél fogva. A valóban utópisztikus epika minden kísérlete szükségképpen kudarcba fullad (Lukács 2009: 43).

Amennyiben igazam van abban, hogy Lukácsot az eposzi korszakban a térben és időben adott, empirikus történelmi anyag, szóval a történelmi (és nem a személyes) élet gyakorlati megformálhatósága foglalkoztatja, akkor a formaadás eredménye, az értelem életimmanenciája mögött egy meghatározott *tárgyiasságforma* is sejthető. Lukács egy olyan eposzi korszakról beszél, melyben „az értelem világa kézzelfogható és áttekinthető”. A „félhomály anarchiáját”, az élet káoszát értelmes egészé alakító formáknak ez a kézzelfogható világa aligha azonosítható azonban a kanti jelenségvilággal, mely a dolgok képére rávetülő, személytelen a priori értelmi fogalmak közvetítésével jön létre a világ befogadásakor. Ha a káosz helyét az eposzi korszakban az értelem rendezett világ foglalja el, úgy az nem a transzcendentális szubjektum a priori fogalmainak, hanem a hősi társadalom gyakorlati formáinak tulajdonítható. Röviden: a formának nem *ismeretelméleti*, hanem *gyakorlati* viszonya van a világhoz.

Persze a lukácsi formakoncepció mindig is túlmutatott a forma – Márkussal szólva – „kanti ihletettségén”. Ahogy Andrew Feenbergtől tudjuk (Feenberg 1986; vö. Darell és Michel 2017), már a neokantianizmuson, majd Husserlrel és a korai Heideggerrel a fenomenológián belül is elindul a századelőn a kanti, *episztemológiai* forma fogalom *társadalomontológiai* transzformációja. Az érdeklődés a formaadás különböző szintjei, s ezzel a

különböző tárgyiasságformák felé fordul. Úgy sejtem, ez a transzformáció olvasható ki Lukács olyan megfogalmazásaiból, miszerint „a forma, az igazi forma uralkodás a dolgok felett, de a dolgok felett való uralkodás”. Az „Esztétikai kultúra” egy másik helye még sokatmondóbb:

Minden kultúra az élet meghódítása, az élet minden megnyilatkozásának oly erővel való egységessítése (ami persze sohasem fogalmi egység), hogy bármelyik részt nézzük is az élet egészéből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt. Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik, mert minden csak kifejezése – és minden egyformán fontos kifejezése – az étellel szemben való miként reagálásnak, az ember egész lényének az élet egészéhez való miként fordulásának (Lukács 1977b: 426, 424).

Úgy vélem, a formaadásnak ez a leírása azáltal és akkor lesz igazán értelmezhető, ha az eposzi korszakban működő erőként, tehát egy történelmi valóság alkotóelveként próbáljuk meg értelmezni.

Ha nem csak „hozzásimulunk” vagy „szemléljük”, mint az esztétikai kultúrában, de valóban *odafordulunk* a világhoz, ha *közös* odafordulásunk „az élni (az életen uralkodni, az életet formálni) tudás” gesztusa, akkor „miként fordulásunk” a világ számunkra való, céljainkból adódó *értelmét* tárja fel. Rákérdezünk a világra, és a világ megmutatkozik azoknak, aki nem a partjáról *figyelik*, hanem *élnék benne, és dolguk van vele*. A kultúránkat alkotó célok és normák felrajzolják és megvilágítják a beteljesítésükhöz vezető utakat: kezünkbe adják a „járható és bejárando utak” térképét, és megnevezik az erényeket, melyeket ezeknek az utaknak a bejárása, a társadalomban kijelölt telosunk megkövetel. *Egyéni* tapasztalataink a minket megelőző megértés talaján, a közös odafordulásunk mikéntjében megmutatkozó, *értelmes* világon belül keletkeznek – ha tetszik, egy kultúrában, ha tetszik, egy életvilágban. Az eposzi korszak hőse mögött nem áll egy másik, téren, időn és kultúrán kívüli, ismeretelméleti szubjektum, aki feltehetné a kérdést, hogy mi a valóság valójában, és nem ezen az életen kívül van-e az, ami az életet lényegivé teszi. Ez a kérdés majd a filozófiával hangzik fel, ami Novalis szerint az egyetemes honvágy kifejeződése. Az eposzi korszak lakója azonban otthon van, és otthonában minden értelemmel bír a számára: rendeltetése van, felhasználható eszköz vagy akadály, azaz *bele van ágyazva* egy közös világ egészébe, és nincs mögötte semmi más. Egyszerűen csak az, aminek odafordulásunk mikéntjében, az *élet közös gyakorlatában* megmutatkozik. Az, ami, de ezen a közös világon *belül, ennek* a közös világnak a mozzanataként. Azaz – Heideggerrel szólva, még ha a kései Lukács ezt zokon is venné – a *világban-benne-lét tárgyiasság formájában, a totalitás elemeként* „az, ami”. De akár Husserl-t is idézhetném: az Odakint és az Odabent szakadását nem ismerő „otthon” olyan szubjektumok valósága, akik

magukra vonatkoztatják ezt a világot, akik számára a környezet létének csak az az értelem, amit mindenkor tapasztalataink, gondolataink, értékeléseink stb. adtak neki, s csak olyan érvényességfajtában (létbizonyosság, lehetőség, esetleg látszat stb.), amelyet mi, mint az érvényesítés szubjektumai valóban megvalósítunk, illetve mint megszokottat korábbról birtoklunk és hordozunk magunkban (Husserl 1998 [1936]: 137).

És ha már Husserlre utaltam – kétségkívül némi nagyvonalúsággal, hiszen Husserl nem ismeri a valóságformák történelmi különbségeit –, hadd utaljak mindjárt McIntyre-re

is, ez esetben több okkal-joggal. Mert a bizonyos szempontból akár konzervatívnak is mondható, kommunitárius (közösséglvű) McIntyre központi problémája éppúgy az értelem életimmanenciájának elvesztése, mint a kommunizmus felé közelítő Lukácsé. Vagy másként fogalmazva: a fiatal Lukácshoz hasonlóan az „erény nyomában” járó McIntyre is a modernitás (a polgári korszak) általa emotivistának nevezett „esztétikai kultúrájával” vitázik, melyben az értelem életimmanenciájának egységes rendje széthullik az önkényes, közös telosra többé vissza nem vezethető reflexiókban és az erkölcsi ítéleteknek álcázott, emocionális döntésekben.¹ Nos, épp az eposzi korszak példájával élve, McIntyre azzal érvel, hogy az értelem életimmanenciáját biztosító „miként fordulás” egységesítő ereje azokban a *gyakorlatokban* jut érvényre, melyeknek az egyén társadalmi élete során résztvevője lesz – melyek *értelmét* személyes élete során elsajátítja, fenntartja és továbbépíti.

„Az amit az ilyen-és-ilyen szerepet betöltőnek tennie kell fogalma megelőzi az erény fogalmát” (McIntyre 1999: 248), mondja McIntyre, azaz erkölcsi életünk, értékeink és céljaink szorosan összefüggenek a gyakorlatokban betöltött szerepünkkel. Ami ezek után a „gyakorlat” sajátosan mcintyre-i fogalmát illeti:

„Gyakorlatnak” fogok nevezni bármely olyan koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenységet – írja –, amelyen keresztül az ehhez a tevékenységi formához belsőleg tartozó jókat megvalósítják, és pedig az arra irányuló próbálkozás folyamán, hogy teljesítsék a kiválóságnak az ennek a tevékenységi formának megfelelő s részben ezt definiáló mércéit. E próbálkozás eredményeként szisztematikusan gyarapodnak egyrészt a mércéknek való megfeleléshez szükséges emberi képességek, másrészt a tevékenységgel kapcsolatos célokról és jókról alkotott elképzelések is (McIntyre 1999: 252–253).²

A gyakorlat ily módon *magába foglalja* saját mércéjét. A gyakorlat résztvevője elfogadja a gyakorlat kialakult formáinak érvényességét és tekintélyét, ami nemcsak a miként fordulásunkat megszabó mérce elsajátítását teszi lehetővé, de bővítését, tökéletesítését is, miközben „kizárja az ítélet minden szubjektivista és emotivista elemzését” (McIntyre 1999: 257).

Félreértések elkerülése végett: a gyakorlat McIntyre-től származó fogalmát azért idéztem, mert az értelem életimmanenciájának konkrét „működését” illetően megvilágító erejűnek érzem, és nem azért, hogy a két, azonos kérdést körbejáró szerzőt egyéb tekintetben összemossam. Ahogy említettem, Lukácsnál is érzékelhető nosztalgia az eposzi korszak zárt kultúrája iránt, ám McIntyre esetében ennél többről van szó. Bár azt hiszem, McIntyre is joggal jellemezhető „baloldali etikával”³, tőle távol áll az a kijelentés, hogy „nem tudnánk már lélegezni egy zárt kultúrában”. Gondolkodása, amennyiben a jelent érinti, éppen hogy a lokális, zárt közösségekhez történő visszatérés lehetőségei körül forog, s ennyiben joggal nevezhető konzervatívnak. Lukács, pontosabban a RE-t író Lukács,

1 Olyannyira így van ez, hogy hasonlóan az „esztéta” és a „szakember” tiszta típusaihoz, a modern kultúra tiszta típusait (karaktereit) McIntyre is az esztétában és a menedzserben (illetve a hasonló módon jellemzett treapeutában) látja, és az általa adott értelmezés lényegében megfelel a fiatal Lukács értelmezésének, anélkül egyébként, hogy bármiféle direkt hatást feltételezhetnénk (McIntyre 1999: 50–56).

2 A „belső” és „külső jót” illetően vö. McIntyre (1999: 253–254).

3 Ne feledjük, McIntyre pályája a kereszténység és a marxizmus rokon tendenciáit elemző művel, a *Marxism and Christianity* títellal indul, de a baloldali etika világosan jelen van az olyan, politikai-szociológiai műveiben is, mint például a *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*.

ezzel szemben kitart az antinómia feszültségében: nem csak a „transzcendentális otthonlanság kifejezőjének” nevezi a regényt (Lukács 2009: 37), de az „érett férfiaság formájának” is. A regény épp azért lehet „történetfilozófiailag törvényes származású forma”, mert szembenéz az értelem életimmanenciájának elvesztésével egyrészt, és e veszteség türelhetlenségével másrészt: a regényben „az értelem forma követelte immanenciája éppen távolléte fölfedésének végigviteléből születik meg” (Lukács 2009: 71). Az értelem *hiányzik* az életből. Nem csak annyiban, hogy *nincs* ott. Annyiban is, hogy ott *kellene* lennie. Erről „szól” a regény, és ennek az antinómiának a feloldását célozza meg az új, marxi módszerrel, valamint a mozgalmi *gyakorlatra* támaszkodva a *Történelem és osztálytudat*.

A RE-ből azonban nem csak a *Történelem és osztálytudat* felé nyílik út. Út nyílik a realizmus elmélete és az avantgárdal folytatott vita felé is. Az értelem életimmanenciájának elvesztésével – írja Lukács 1914-ben – a művészet „önállósult: már nem képmás, hiszen minden példaképe elmerült; teremtett totalitás [...]” (Lukács 2009: 34). Ám az értelem életimmanenciájának *megteremtésére* tett minden formai kísérlet – olvashatjuk a döntő súlyú bekezdésben – a

görögség bármiféle feltámasztása immáron csak az esztétika többé-kevésbé tudatos hiposztázálása egyedüli metafizikává; minden a művészet területén kívül eső dolog lényegiségének megerősökölése és megsemmisíteni akarása, kísérlet elfeledni, hogy a művészet csak egy a sok szféra közül, s hogy létezésének és tudatosodásának előfeltétele éppen a világ széthullottsága és elégtelensége. Ám a művészet szubsztancialitásának ez a túlfeszítése szükségképpen túl nagy terhet ró a művészet formáira is: maguknak kell létrehozniuk mindent, ami azelőtt egyszerűen csak elfogadott adottság volt [...] A formák számára nem létezik többé olyan totalitás, amelyet csak el kell fogadni (Lukács 2009: 35–36).

Nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy a művészet autonóm szférává válásának másik oldala, ha tetszik előfeltétele a korábban egységes társadalmi szféra, a *totalitás* fragmentálódása és eldologiasodása.

Ahogy Bernstein írja kiváló könyvében, Lukács állítása szerint a polgári világkorszakot megelőzően a művészet „formái nem voltak kizárólagosan művészi formák. Inkább a társadalmi etika, ethosz és tradíció komponensei voltak, melyek érvényessége azon a területen kívül volt megtapasztalható és tudatosítható, melyet ma »művészetnek« vagy »irodalomnak« nevezünk [...] csak ha a művészet által alkalmazott formáknak nincs többé társadalmi fedezetük, válnak ezek *művészi formává tout court*. A művészet autonómiája a társadalmi világ értelemmenteli komplexumainak, emberi szükségletekre és vágyakra válaszoló társadalmi struktúráinak kiürülését jelzi” (Bernstein 1984: 70–71). Ha nem tévedek, erre a problémakomplexumra válaszol majd a 30-as években, egy új, „forradalom utáni” korszakban Lukács a realizmus elméletével. A *valósággal való megbékélés* jegyében, s ennyiben a *Történelem és osztálytudat* víziójával szakítva, egy olyan művészet igényével lép fel, melynek az lenne a hivatása, hogy a polgári világkorszak *totalitásában*, a történelem dialektikus mozgásában feltárható immanens értelemalakzatok *képmását* adja – szemben az avantgárd autonómiatörekvéseiből fakadó utópikus alakzatokkal, melyekben Lukács a „legirtózatosabb megkötöttséggel” terhelt, üres szabadságot véli tetten érni.

Az út ezek szerint nem lenne éppen nyílegyenes. De kanyarulataival és fordulóival egyetemben mégis ugyanaz az út marad.

Bernstein már többször idézett könyvének egyik alaptézise a következőképpen hangzik: „A regény elméletének módszerei és analízisei közelebb állnak a marxi elmélet és kritika *Történelem és osztálytudat*ban felvázolt programjához, mint Lukács bármely későbbi irodalmi elemzése”. Bernstein továbbá azzal a feltevessel él, hogy „A regény elméletéből a regény hiteles marxista elmélete bontható ki” (Bernstein 1984: xiv, xii). Kérdés persze, mit értünk „kibontáson”. Annyiban Bernstein tézise kétségkívül meggyőző, hogy a RE a regény polgári világállapotának azokat az *antinómiáit* bontja ki, melyek feloldását ígéri a *Történelem és osztálytudat* (a továbbiakban: TO) „forradalmi dialektikája”. Az is kétségtelen, hogy a RE-nek alaptémái – a reflexiókban feloldódó polgári szubjektivitás kontemplatív karaktere, a TO-ban a racionális rendszerek formájában újrafogalmazott képződmények uralma, végül a totalitás és vele az értelem immanenciájának kérdése – sorra visszatérnek a TO-ban. Arról sem szabad azonban megfeledkezni, hogy a RE, elutasítva a hegeli megbékélést a valósággal, mint láttuk, egyértelműen *felvállalta* az antinómiákat: a regényt azért nevezi Lukács az „érett férfiaság” műfajának, mert nem csak a totalitásért folytatott „harc mélységes reménytelenségét ragadja meg, hanem feladásának még mélyebb reménytelenségét is” (Lukács 2009: 85). Ennek csak egy másik vetülete, hogy bár a „fiatal Lukács” világosan látta, hogy a totalitás helyreállítását célzó művészet autonómiája épp ennek a totalitásnak – és vele az értelem életimmanenciájának – a felbomlásából születik, az ironia reménytelen reményével ugyanígy felvállalta az „egyedüli metafizikává hiposztazált” esztétika küldetését is.

A RE-ből kibontható marxista elmélettel tehát csínján kell bánnunk. Ami a TO felől visszatekintve egyértelműnek tetszik, az a RE felől előretekintve nem feltétlenül látszik. Végül is ne feledjük el, hogy a RE az eredeti elképzelés szerint egy Dosztojevszkij-könyv bevezetőjeként szolgált volna, ez pedig egy olyan „második etika” megalkotását célozta, mely a képződményekkel szembeni kötelességeket megfogalmazó „első etikával” szemben a lélektől lélekig vezető utak feltérképezésére, szóval egy metafizikai-egzisztenciális, és nem a történelmet középpontba állító elemzésre lett volna hivatott.⁴ És végül: a TO Lukács azon kevés műve közé tartozik, melyben a „Janus-arcúként” jellemzett művészet nemcsak hogy mellékszereplő, de gyanús mellékszereplő. Mert az értelem életimmanenciájára támaszkodni nem tudó, autonóm művészet ugyan azt mutatja meg, „*hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek közt megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni*” (Lukács 1971a: 404), de ahhoz, hogy ezt csak gondolatilag teszi meg, az „affirmatív karakter” – később majd Marcuse által kifejtett – gyanúja tapad: a „transzcendentális nézőpontot mindennapivá tevő” művészet felől

az élet minden tartalma megérthető ugyan, és ebben a formában [...] kiragadható az eldologiasító mechanizmusok gyilkos hatása alól. De ez csak annyiban válik lehetségessé, *amennyiben* ezek a tartalmak esztétikaivá válnak. Vagyis: a világot vagy esztétizálni kell, ami kitérést jelent a tulajdonképpeni probléma elől, és egy másik módon megint csak kontemplatívva teszi a szubjektumot, megsemmisíti a „tényleges cselekvést”. Vagy pedig az

4 Ennek a metafizikai, az empirikus-történeti anyagtól elforduló beállítódásnak beszédes dokumentumai Lukácsnak Paul Ernsthez írott 1915-ös levelei (Lukács 1981: 590–591, 594–598).

esztétika elvét emelik az objektív valóság alkotóelvévé: akkor azonban mitologizálni kell az intuitív értelem megjelését (Lukács 1971a: 405).

Az autonóm művészet helyzetének leírása és az érvek a RE-ben és a TO-ban igen hasonlatosak. De amennyiben a „tényleges cselekvés” megnyitja az utat az antinómiák feloldása előtt, más hangfekvésben beszélünk már a művészet „metafizikává hiposztázálásáról”.

Ezekkel az ellenvetésekkel, vagy inkább kiegészítő megjegyzésekkel nem azért álltam elő, mintha tagadni akarnám a RE és a TO szoros gondolati kapcsolatát. Sőt a RE és TO *marxizmus*a közötti kapcsolatot nagyon is meggondolandónak vélem. Feltehetőleg többről van itt szó annál, hogy a TO elméleti magvát képző „ortodox marxizmus” gyakorlati választ kínál a RE-ben megfogalmazódó antinómiákra. A viszonyt azonban megfordítanom: nem azt mondanám, hogy a RE-ből „kibontható” egy marxista elmélet. Hanem azt, hogy Lukács „egyetlen gondolata”, a kultúra és az értelem életimmanenciájának kérdése messzemenően meghatározta Lukács marxizmusát. Világosan kell látni: Lukács „ortodox marxizmusának” középpontjában nem a kizsákmányolásra visszavezetett osztályharc, nem a kisajátítók kisajátítása, nem a szakszervezeti és bérkérdések állnak, nem az anyagi, hanem a szellemi elnyomorodás. Hogy magát Lukácsot idézzem: „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól” (Lukács 1971a: 246). Mert a *totalitás* széthullása és eldologiasodása a kapitalista berendezkedés racionalizált részrendszereiben egyúttal az *értelem életimmanenciájának* széthullását, a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek közt megosztott ember kulturális-szellemi degradációját jelenti Lukács szerint. Ha tetszik, egy kulturális válságot: a világ értelemvesztését. Ezzel szemben a totalitás kibontása egy totális szubjektum által az értelem viszonyterét ígéri – egy olyan Otthont, amelyben mindennek értelme van a számunkra. Ennek az ígéretnek a beváltása lenne a proletariátus (totális) osztályszubjektumának lehetőségére és hivatására, lévén „önmagá elgondolásához tárgyat is totalitásként kell elgondolnia” (Lukács 1971a: 248).

Láttuk, a kanti, *episztemológiai* forma fogalom *társadalomontológiai* transzformációja már a századelőn elindul, s jól kitapinthatóan jelen van a RE-ben: közös odafordulásunk mikéntje az, ami megteremti az eposzi korszak hőseinek életét „hordozó és pozitív értelmet: a totalitást. Mert a totalitás mint minden egyedi jelenség megformáló priusza azt jelenti, hogy a zárt teljes lehet; teljes, mert minden megvan benne, semmi sem reked kívül, és semmi sem utal valami magasabb rendű Odakintre; teljes, mert benne minden a maga tökéletességévé érik, és elérve önmagát, beilleszkedik kötöttségeibe” (Lukács 2009: 31). Szó sincs arról, hogy Lukács a TO-ban *egyszerűen* csak átvénné ezt a totalitásfogalmat, ahogy arról sincs szó, hogy a totalitás fogalmát a középpontba állítva, Lukács a TO-ban a *múlt zárt kultúrái* mellett tenne hitet. De a kapcsolat nyilvánvaló: a totalitás az, ami mindkét mű szerint meghatározza a dolgok tárgyiasságformáját; ami *értelemmel* bíró elemekként kapcsolja őket egymáshoz és az értelmi egészhez. A totalitás ebben az értelemben a közvetlenség meghaladása, „amelyben a tárgyak közvetlenül adott dologi formái, közvetlen létezésük és ígylétük mint elsődleges, [míg] reális, objektív viszonyaik ezzel szemben mint valami másodlagos jellegű, pusztán szubjektív dolog jelennek meg” (Lukács 1971a: 427). A közvetlenségen vagy az empirián való túllépés ezek szerint annyit jelent, hogy

az empiria tárgyait a totalitás mozzanataiként, vagyis az önmagát történelmileg átalakító ösztársadalom mozzanataiként fogjuk fel és értjük meg. A közvetítés kategóriája az empiria puszta közvetlenségének leküzdésére szolgáló módszertani eszközként tehát nem valamiféle kívülről (szubjektíve) a tárgyakba belevitt dolog, nem értékítélet vagy Legyen, mely azok létével szemben állna, hanem *sajátos, objektív tárgyi struktúrájuknak a megnyilatkozása* (Lukács 1971a: 439).

Ebben az értelemben mondhatja Lukács a TO-ban, hogy „A konkrét totalitás tehát a tulajdonképpeni valóságkategória” (Lukács 1971a: 223).

Az már fogasabb kérdés, hogyan értelmezzük azt a történelmi folyamatot, amely a TO szerint a totalitás eldologiasodott, *racionális* részrendszerekre szakadásával indul, és azzal az ígérettel zárul, hogy a proletariátus – kétségkívül mitikus jegyeket hordozó – totális szubjektuma az ösztörténelmi fejlődés végeredményeként, szubjektum és objektum azonosságaként – vagy mondjuk így: az önmagával azonossá vált, önmagát megértő Észként – helyreállítja a továbbra is *racionálisként* jellemezhető totalitást. Alapvető félreértések forrása lehet, ha nem vesszük tekintetbe, hogy az értelmezés tárgyát képező történelmi folyamat különböző szakaszaiban mind a „totalitásnak”, mind a „racionalitásnak” különböző történelmi alakzataival van dolgunk.

Tudjuk, az árutermelés és az árucserre egyetemessé válásának, s ily módon a kapitalizmus születésének az volt a feltétele, hogy az eredendően zárt közösségek különös szükségleteinek kielégítésére irányuló munka termékéből ne maradjon más, „mint egy és ugyanaz a kísérteties tárgyiasság, puszta megalvadása különbség nélküli emberi munkának” (Marx 1967 [1967]: 44). Az árutermelés feltételezi az árutest kiagyazását használati értékéből éppúgy, mint a munka kiagyazását meghatározott szükségletek kielégítésére irányuló formájából: *redukcióját* elvont, értéktermelő emberi munkára. Ez teszi lehetővé, hogy a legkülönbözőbb szükségleteket kielégíteni képes termelőtevékenységek és ezek termékei összemérhetővé és kicserélhetővé váljanak, mint az általában vett elvont munka, az értéktermelés különböző formái, illetve termékei. Az áruban megtestesülő elvont munka azonban feltételezi az árutermelő ember „elvonatkoztatását” is: kiagyazását a prekapitalista társadalmak zárt közösségeiből, melyekben a társadalmi termelés célja – idézem Marxot – „az egyes ember és közössége közötti *előfeltételezett* – többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg lett, de hagyományosan lett – viszonyok újratermelése és egy *meghatározott*, az egyes ember számára *előre meghatározott objektív létezés*” (Marx 1972: 366) fenntartása. A cél tehát egy zárt, korlátozottságában mégis teljes értelmi egész megőrzése, méghozzá vérségi, uralmi és szolgai viszonyaival, erkölcsi életével és vallási meggyőződéseivel egyetemben. Nyilvánvaló, hogy az ilyen „zárt kultúrák” fenntartása a termelés bővítését, a technikai újításokat, az új társadalmi intézmények és ismeretformák születését csak addig viselhetette el, amíg azok nem fenyegették az alapvető célt, tudniillik a zárt, ám zártságában teljesnek tudott értelmi egész fenntartását.

Az absztrakt munka, a csereérték termelése és az áruforgalom egyetemessé válásának, a technika robbanásszerű fejlődésének, valamint a termelési és társadalmi viszonyok permanens forradalmának az volt tehát a feltétele, hogy az egyén „kiagyazódjék” a zárt totalitásokból: „hogy az emberek hallgatólagosan az elidegeníthető dolgok magántulajdonosaiként, és éppen ezáltal egymástól független személyekként lépjenek egymással

szembe” (Marx 1967 [1867]: 89). Az embereknek és viszonyaiknak ezt az absztrahálódási folyamatát, kiagyazódásukat az értelmi egészből nevezte Max Weber „varázstalanításnak”, a folyamat végeredményét pedig a kapitalizmus „acélkemény épületének”. A Mommsen által „kétségekkel viaskodó liberálisként” jellemzett Weber nem véletlenül használja ezt az inkább metaforának, mint fogalomnak tűnő kifejezést. Mert a „varázslatos” értelmi egység, a zárt totalitás felbomlasztása után a kapitalizmus logikája

az újratermelési folyamat technikai és társadalmi determinánsait és követelményeit *ismételten* szétválaszthatatlan egységgé *kapcsolja össze*; ám ez alkalommal azáltal, hogy a termelés céljaira és irányaira vonatkozó társadalmi döntéseket az érték és értéktöbblet realizálását autonóm módon végző mechanizmusoknak rendelte alá. Ezek a mechanizmusok saját logikájukat követve, a természeti szükségszerűség erejével érvényesülnek (Márkus 1997 [1973b]: 170).

Ha a kapitalista viszonyok előtt az élet gazdasági újratermelése volt beágyazva a zárt és totalitás értelmi egészbe, most az értelmétől megfosztott, fragmentálódó egész pusztá *tényei*, a „félhomály anarchiájaként” megélhető élet kényszerült az absztrakt értéktermelés „acélkemény épületébe”. Azoknak a dologi hatalomként, természeti szükségszerűség erejével érvényesülő *képződményeknek* az uralmáról van szó, melyeket Lukács most – Marxra és Weberre egyaránt támaszkodva – *racionális részrendszerekként* gondol át újra. A racionalizálási folyamat leírását Lukács – Marxot követve – a munkafolyamat racionális megszervezésével indítja, hogy aztán kiterjessze a társadalmi szféra egészére. Először a termelés területén kell szakítani

az egész termék szerves, az *empirikus munkatapasztalatok hagyományos összefonódására* épített előállításával [...] Eltűnik az egységes termék mint a munkafolyamat tárgya. A folyamat racionalizált részrendszerek objektív összefoglalásává lesz, részrendszereké, melyek egységét merőben kalkulációs úton határozzák meg, melyek tehát egymással szemben *véltelenszerűnek* kell hogy feltűnjenek (Lukács 1971a: 327).

A termelési folyamat szétszakítása szigorúan szabályozott részrendszerekre megköveteli a szubjektum szétszakítását is:

A munkafolyamat racionalizálása következtében a munkás emberi tulajdonságai és sajátosságai mindinkább *csupán hibaforrásként* jelennek meg ezeknek az absztrakt törvényeknek a racionálisan előre kiszámított funkcionálásával szemben. Az ember [...] mechanizált részként illeszkedik bele egy mechanikus rendszerbe, amit már eleve készen talál, mint tőle teljesen függetlenül funkcionálót, s aminek törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie (Lukács 1971a: 328).

A maga egészében immár hibaforrásnak számító, a mechanikus rendszerekbe mechanizált részként illeszkedő ember tulajdonságai és képességei ezért

olyan „dolgok”-ként jelennek meg, melyeket az ember „birtokol” és „elidegenít”, mint a környező világ különféle tárgyait. És természetszerűleg nincs az ember és ember közötti viszonyoknak egyetlen olyan formája, az ember fizikai és pszichikai „tulajdonságainak” érvényesítésére vonatkozó egyetlen olyan lehetőség sem, amely ne lenne egyre fokozottabb mértékben alárendelve ennek a tárgyiasságformának (Lukács 1971a: 344).

Tudniillik a „dolog” tárgyiasságformájának: az emberi viszonyok, azaz a társadalmi szféra olyan második természetté válik, melynek *eldologiasodott* viszonyait racionális részrendszerek igazgatják *saját* racionalitásuk logikája szerint. Az ember magatartása e kész és önmagukba zárt rendszerekkel szemben szükségképpen *kontemplatív*vá válik:

a kapitalista társadalom embere úgy áll szemben a – saját maga (mint osztály) által „csinált” – valósággal, mint valami lényegétől idegen „temészettel” [...] tehát tevékenysége annyiban állhat csupán, hogy egyes törvények kényszerű folyamatát saját (egoista) érdekei számára használja ki. De ebben a „tevékenységében” is megmarad – a dolog lényege szerint – a történés objektumának, nem lesz szubjektummá. Aktivitásának háttere ezáltal teljességgel belülről tevődik át: egyrészt az ember által felhasznált törvények tudata lesz ez, másrészt az események lefolyásával kapcsolatos, belső reakcióié (Lukács 1971a: 398).

Nem nehéz észrevenni: természetesen egy újragondolt összefüggésrendszerben, de a „szakember” és az „esztéta” áll előttünk.

Azzal, hogy a rendszerképződés, és vele az *eldologiasodás* folyamatát kiterjeszti a termelés szféráján túl a társadalom egészére, így a jog, az állam és a közigazgatás, valamint – az európai tudományok válságának husserli problémáját megelőlegezve – a modern tudományok szférájára, Lukács az *autopoetikus* rendszerek egyik első megfogalmazója lesz – úgyszólván Luhmann „elődje”, ahogy azt Habermas is észleli (Habermas 1981: 480–482). Azzal a nem csekély különbséggel persze, hogy míg Lukács az értelem életemmanenciájától való megfosztást látja a rendszerképződésben, Luhmann az *autopoetikus* rendszerek alapvető teljesítményének tekinti, hogy képesek leválni az emberi interakciók kalkulálhatatlan közvetlenségéről. De azt jelentené ez, hogy a saját racionalitásukat követő rendszerek kritikusaként Lukács egyúttal a racionalitás és a felvilágosodás kritikusai is lenne egyben, aki alakalomadtán visszavágyik a zárt kultúrák korlátozott teljességébe? Némileg leegyszerűsítve a dolgot, Habermas valahogy így látja. A *felvilágosodás* programját és a racionalitás pozícióját védelmezve Habermas különbséget tesz a résztvevők cselekvési orientációit egy konszenzus révén összehangoló *kommunikatív racionalitás* és a rendszerek *instrumentális racionalitása* között. Azt az álláspontot képviseli, hogy a társadalom racionalizációjának folyamata kezdetektől ezeknek az „*egymással szembe forduló* tendenciáknak” a keretében, a társadalmi és rendszerintegráció bonyolult kölcsönviszonyában zajlik. Ezzel szemben – mondja Habermas – Lukács

átveszi egy észszerűen megszervezett életösszefüggés totalitásának hegeli fogalmát, és ezt használja a társadalmi racionalizáció irracionálisának mértékeként. Ezzel a visszanyúlással Lukács nyilvánvalóan elutasítja Weber alapállítását, miszerint az ész metafizikailag elgondolt egysége a saját törvényeiket követő értékcsférák elválásával *végérvényesen* elesett, azaz dialektikusan sem állítható helyre (Habermas 1981: 476–477).

Minden tiszteletem Habermasnak és kommunikatív racionalitás elméletének. A mából tekintve őszintén szólva több reményteli mozzanatot látok benne, mint a TO zseniális, ám valóban metafizikával terhelt víziójában. De ha meg akarjuk érteni Lukács grandiózus forradalomképét, látnunk kell, hogy ő is *két racionalitás* koncepciójával dolgozott. Nem csak a rendszerek racionalitását, de általában a polgári világ racionalitását Lukács *formális* racionalitásnak nevezi, olyan racionalitásnak tehát, mely, képtelen lévén túllépni

a *magánvaló dolog* problémáján, lemond a valóság gyakorlati és gondolati megragadásáról. A racionalitás „elvének – írja – összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle »tényszerűségének« elismerésével, amely a formaadás elvéből – elvileg – levezethetetlen, és ezért pusztán fakticitásként fogadható el” (Lukács 1971a: 370). Márpedig a polgári gondolkodás és a polgári berendezkedés részrendszerei – a gazdasági rendszertől a jogi, közigazgatási, vagy akár a tudományipar rendszeréig – ilyen fakticitásokkal, az osztársadalmi folyamatok egészétől elvonatkoztatott *tényekkel* dolgoznak. A világ „látszólag maradéktalan” racionalizálásának ily módon határt szab a racionalitás formális jellege:

az élet izolált elemeinek racionalizálása, az ebből keletkező – formális – törvényszerűségek közvetlenül és a felszínes pillantás számára ugyan általános „törvények” egységes rendszerben egyesülnek, a törvények konkrét anyagának figyelmen kívül hagyása azonban, amin e racionalizálás törvényszerűsége nyugszik, előbukkan a törvényrendszer tényleges inkoherenciájában, a részrendszerek egymásra vonatkoztatottságának véletlenszerűségében (Lukács 1971a: 345).

A *saját* racionalitásstandardjaik szerint működő részrendszerek számára bármely másik rendszer „véletlenszerűnek”, pusztá adottságnak, levezethetetlen ténynek mutatkozik, aminek azután a kapitalizmus történetét kísérő válságok a szükségszerű következményei. A válságok szükségszerűek – állítja Lukács –, mert „a különböző árutulajdonosok konkurenciája lehetetlen lenne, ha az egyes jelenségek racionalitásának megfelelné az osztársadalom racionálisan, törvényszerűen funkcionáló szervezete is” (Lukács 1971a: 347).

Az „osztársadalom” egységes szervezete – mondja Lukács – a racionalizmus értelmében nem jelenthet mást, mint a formák különböző részrendszereinek olyan mellé-, illetve alá- vagy fölrendelését, „ahol ezek az összefüggések mindig »szükségszerűnek«, vagyis magukból a formákból vagy legalábbis a formaalkotás alapelveiből érthetőnek, általuk »létrehozottnak« gondolhatók: ahol tehát az elv helyes tételezése – tendencia szerint – az általa meghatározott egész rendszer felállítását jelenti” (Lukács 1971a: 369). Lukács ezzel egy olyan *tartalmi* racionalitás elvét fogalmazza meg, amely a „tulajdonképpeni valóságkategóriát”, a *totalitást* képes elgondolni és létrehozni. Ily módon azonban *mintha* a klasszikus német filozófiából jól ismert *hiatus irrationalissal* szembesülnénk. Hiszen Marxot és Weber-t „egymásraolvasva” a TO a kapitalizmus születésének feltételét épp a prekapitalista társadalmakra jellemző, zárt totalitás széthullásában, illetve a részrendszerek keletkezésében látja: a „legirtózatosabb megkötöttség” szabadságával megáldott ember olyan „idegen természettel” áll immár szemben, mely többé nem jellemezhető az értelem életimmanenciájával. Hogyan kerülhető el ezek után az antinómiák áthidalására tett kísérlet egyetlen módjaként a bensőség szakadékába hulló *salto mortale*? Hiszen ha a kapitalizmus polgári világából – ha tetszik, a *jelen valóságából* – hiányzik a totalitás, Lukács hiába használja *üres* fogalmát „a társadalmi racionalizáció irracionálisának mértékéeként”. Amennyiben a totalitás *nincs* („felszámolódott”), helyreállításának igénye sem lehet több pusztá vágynál vagy Kellnél, azaz téren és időn kívüli *utópiánál*.

Természetesen, miként a „fiatal Lukács”, a TO szerzője is tisztában van az empiria hatalmával, illetve a téren és időn kívüli szabadság tehetetlen voltával. Ahogy túl nagy terhet róna a művészet formáira, ha „maguknak kell létrehozniuk mindent, ami azelőtt egyszerűen csak elfogadott adottság volt”, úgy a totalitás helyreállításának feladatára rendelt

proletariátus sem támaszkodhat másra, mint ami – ha nem is egyszerűen, de – „adva van”. Az áru *fétiskarakterét* feltáró marxi elemzés módszerét követve a TO elemzése is azt üzenik, hogy az eldologiasodott viszonyok *szükségszerű látszatai* mögött *jelen van* a totalitás, és vele az értelem életimmanenciája. Lukácsnak ezt az elméleti meggyőződését fontos hangsúlyozni, mert a „forradalom utáni” helyzet értelmezése és a *realizmus* egész későbbi koncepciója ezen a meggyőződésen alapul majd: ha „a proletariátus álláspontját szembeállítjuk a polgári osztályéval, úgy a proletár gondolkodás semmiképpen nem kíván valamiféle tabula rasát, a valóság megértésének »előfeltevések nélküli« újrakezdését. [...] a proletariátus a polgári társadalmat annak gondolati, művészi stb. feldolgozásaival egyetemben a módszer *kiindulópontjának* tekinti” (Lukács 1971a: 440–441). A *jelen valóságából* indul ki tehát, de saját jelenvaló létének, dologgá degradálódásának megértésére és meghaladására törekedve, az időtlen állapottá, dologias „ténnyé” rögzült jelent az elmúlás, a megőrzés és a keletkezés formáiban mozgó *történelem* dialektikus folyamatába oldja. Annak tudatában teheti ezt, hogy „a történelem fejlődéstendenciái az empiria merev, dologi fakticitásaival szemben a történelemből magából kinövő, tehát semmiképpen sem túlnani, mégis magasabb rendű valóságot, az igazi valóságot képviselik” (Lukács 1971a: 499). Egy olyan totalitást, mely nem ismeri a *zárt kultúrákat* lezáró *határt*, amelyen túl ezek a zárt kultúrák mégiscsak az irracionálissal (a formátlannal, a „barbárral”) szembesültek. „Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz” – teszi hozzá még Lukács. De azért *lehet*, mert az egyetemes *világtörténelem* fejlődéstendenciáiban eleve *benne van*, és csak a „dialektika varázsvesszejének” érintésére vár.

Nem véletlenül szerepel a „Mi az ortodox marxizmus?” bevezető bekezdéseiben egymást követően két idézet is Marx két korai – még Hegel közvetlen hatását őrző – munkájából: „Nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie” (Marx 1965a: 386). És a következő: „Akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyhez csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen” (Marx 1965b: 348). Meg merném kockáztatni: a TO programjának tézisszerű összefoglalása ez. Épp az eldologiasodás legmélyebb bugyrait megélt proletariátusé a lehetőség és a feladat, hogy eldologiasult létének tudatára, *önismeretre* jutva, áttörje saját dologi létének tárgyiasságformáját, s ily módon megvalósítsa a „valóság álmát”. Ha nem tévedek, ezt jelenti gyakorlat és elmélet egységének sokszor felhangzó követelménye. Az elmélet *nem egy külső tárgy megismerésére* irányul, ahogy a gyakorlat *sem egy külső, a gyakorlattól független tárgyat alakít*. Ahogy Lukács fogalmaz: „mivel a tudat itt nem valamely vele szemben álló tárggyal kapcsolatos tudat, hanem magának a tárgynak az öntudata, a *tudatosodás aktusa átalakítja objektumának tárgyiasságformáját*” (Lukács 1971a: 462). Vagy egy másik megfogalmazásban: elmélet és gyakorlat

egysége csak akkor jöhet létre (ami viszont előfeltétele annak, hogy az elmélet forradalmi funkciót töltsön be), ha a tudatossá válás jelenti azt a *döntő lépést*, amelyet a történelmi folyamatnak saját, emberi akaratokból összeálló, de nem az emberek önkényétől függő, nem az emberi szellem által kitalált céljai irányában meg kell tennie [...] ha adva van egy olyan történelmi szituáció, amelyben egy osztály számára a társadalom helyes megismerése a harcban való önigenlésének közvetlen feltétele; [...] ha ennek következtében, e megismerés

vonatkozásában, ez az osztály egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek (Lukács 1971a: 212).

Fontos látnunk: nem egy démiurgosz *ex nihilo* teremő aktusáról van itt szó. A proletariátus a TO víziójában egy olyan, a mcintyre-i értelemében vett „gyakorlat” szubjektuma, amelynek *értelme* túlnyúlik a közös gyakorlat egyes részvevőinek tudatán és alakítja azt. Ezért Lukács egyértelmű elköteleződése a *mozgalom, az osztály, a párt* mellett, és elfordulása ifjúkora szellemi társától, Ernst Blochtól és az *egyéni megváltásig hatoló messianizmustól*.

Az egyén – olvashatjuk a TO-ban – soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, amelyeket készen talál, amelyekkel kapcsolatban csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (nem a „nem”, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiasságában képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is (Lukács 1971a: 485).

Blochhoz kapcsolódva a fenti szöveghelyet Lukács talán legavatottabb magyarországi kutatója, Mesterházi Miklós is úgy értelmezi, hogy ez a gondolatmenet Lukács logikájában „furcsán hat; az a gondolatmenet, mely elutasította, hogy a szabadság végső értelme az embert irányító törvények pusztá szemléletének szabadsága legyen, aligha érheti be az olyan »azonossággal«, amely az egyén számára merőben külsődleges előírásokat jelent” (Mesterházi 1987: 186). A magam részéről úgy gondolom, a mozgalom mint *nem egyéni*, hanem *közös gyakorlat* – elviekben legalábbis – túlmutat azon, hogy *egyének* vetnék alá az *egyént* vele szemben „külsődleges előírásoknak”:

Annak lehetősége ugyanis, hogy a történelmi folyamat értelmét mint a folyamatban immanensen benne rejlőt fogjuk fel, s ne vonatkoztassuk többé transzcendens, mitologizáló vagy etikai értelmezőként egy önmagában értelem nélküli anyagra, előfeltételezi, hogy a proletariátus rendkívül fejlett tudattal rendelkezik saját helyzetéről, hogy maga ez a proletariátus is – viszonylag – fejlett, előfeltételez tehát egy hosszú, megelőző fejlődést [...] Ebből a perspektívából a mozgalom és a végcél revizionista szétválasztása a munkásmozgalom legkezdetlegesebb szintjére való visszaesésnek mutatkozik. A végcél ugyanis nem állapot, amely a mozgalom végén, attól függetlenül, a megtett úttól függetlenül, a „jövő államaként” várakozik a proletariátusra [...] A végcél sokkal inkább *az egészhez való viszony* (a társadalom mint folyamat egészéhez) [...], e viszonyon keresztül tesz szert forradalmi értelemre a harc minden egyes mozzanata (Lukács 1971a: 242–243).

Lukács egyszerre köteleződik tehát el világtörténelemben meglegelni vélt, ma már minden bizonnyal csak metafizikai maradványnak tűnő *telosz* és a „készen talált, adott világból” kinövő mozgalom mellett. Az 1. világháború totális katasztrófája, valamint a Kelet- és Közép-Európán végigzúgó forradalmi hullám idején ez egyáltalában nem volt olyan abszurd elköteleződés, mint amilyennek kiábrándult jelenünk posztmodern élményparkjából visszatekintve tűnik.

A TO az egyetemes világforradalom grandiózus víziója volt: szubjektum és objektum azonosságát ígérte, egy olyan – többé nem zárt, azaz határok közé szorított – totalitást, amelyben az eldologiasodott viszonyok elszigetelt tényei *értelmes egészzé* állnak össze, helyreállítva ily módon – de a szűkös keretek korlátait immár meghaladva – az *értelem életimmanenciáját*. Mondhatjuk persze, hogy ez „csak filozófia”, de mindenesetre olyan filozófia, mely magát nem a megismerés szerveként, nem kívülről és post festum érkezőként gondolta el, hanem magának a történelmi folyamatnak a gondolati kifejeződéseként, és ebben az értelemben a történelmi gyakorlat cselekvő részeseként. A TO-nak nem egyszerűen történelmi kontextusa, hanem *filozófiai* kiindulópontja volt, hogy a kapitalista berendezkedés irracionálisát leleplező világháborúval és az azt követő forradalmi hullámmal „adva van egy olyan történelmi szituáció, amelyben egy osztály számára a társadalom helyes megismerése a harcban való önigenlésének közvetlen feltétele”. De éppen azért, mert a TO szerzője magát a *jelen* filozófusának tudta, mert élesen elutasított minden olyan téren és időn kívüli metafizikát és minden olyan utópiát, mely nem magából a történelmi valóságból nő ki, reagálnia kellett a történelmi szituáció megváltozására. Akárhány kompromisszumot – közöttük megalkuvásnak tetsző kompromisszumot – kötött is Lukács „elvtársaival” a TO körül zajló viták során, *ebben az értelemben* álláspontja (elhatárolódása a TO „szektás vonásaitól”) elvi, filozófiai álláspont volt. Kétségkívül megfizeti az árat a szovjet filozófiai életben való részvételre feljogosító belépőjegyért, de a történelemhez való viszonyát illetően Lukács elhatárolódása a radikális forradalmi állásponttól, idézem Mesterházit:

mégsem volt méltatlan a filozófushoz: azon a belátáson alapult, hogy ama filozófiatörténeli ígéretet, amelyet a *TO* Marx filozófiai forradalmának történetfilozófiai ígéreteként rekonstruált, újra kell fogalmazni. Nem megtagadni. Hanem áthangolni a „forradalom után” korszakára [...] Lukács – újra – enormis feladatra vállalkozik: a jelen történetfilozófiai átvilágítására, s hogy jelenének foglya maradt – hogy a 30-as évek realizmusának ára van –, inkább természetes, mintsem meglepő. Amit akceptálnunk kell: hogy Lukács nem akart múltjának foglya lenni (Mesterházi 1987: 253).

A 20-as évek derekán Lukács persze nem tudhatta még, hogy a „szocializmus egy országban” a sztálinizmus rémségei felé fog majd vezetni. De a TO szerzőjeként annyit tudnia kellett: a „szocializmus egy országban” a legjobb esetben is csak egy olyan határokkal körülvett, zárt totalitás kiépítését jelentheti, melyet nem csak anyagi, de szellemi és kulturális szűkösség, valamint súlyos belső ellentmondások jellemeznek majd. És mégis: hogy ne legyen múltjának foglya, hogy egy *forradalom utáni* korszakban ne távolodjon el attól a jelentőtől, amelynek átvilágítását feladatának tartja, a jelen önkéntes fogja lesz: „megbékél a valósággal”. Nem annak *ellenére*, hanem éppen *azért*, mert tudja, az oroszországi úgynevezett „győztes forradalom” nem a TO által felfestett totális világforradalomnak bizonyult. És mert tudja, vagy tudni véli azt is, hogy beteljesületlen várakozásait szembe szegezni azzal, ami *van*, csak az utópikus akarat hiábavaló erőfeszítése lenne: elárulása annak a történelemnek, melynek fejlődéstendenciái – idéztem már – „a történelemből magából kinövő, tehát semmiképpen sem túlnani, mégis magasabb rendű, az igazi valóságot

képviselik” (Lukács 1971a: 499). Lukács „megbékélése a valósággal” lényegében ennek a történelemnek szól. Ha tetszik, a nehéznek és hosszúnak tetsző átmenetnek, és nem a statikus állapotként rögzülő állapotnak.

A „megbékélési folyamat” jellegzetes dokumentuma, az 1926-os *Moses Hess és az idealista dialektika problémái* világos bizonyossága annak, hogy Lukács tisztában volt vele: a megbékélés kihívásával azért kénytelen szembesülni, mert nem a proletariátus győztes forradalma utáni helyzettel, hanem egy történelmi helyzet pusztá *fakticitásával* kell szembenéznie. Ahogy tisztában volt azzal is, hogy a megbékélés veszélyeket rejt magában. A klasszikus hegeli utat mintegy saját jelene prototípusaként értelmezve írja, hogy a megbékélés „a hegeli filozófia problematikus helyét tárja fel: eszme és valóság ígért egybeesésének megvalósulatlanságát, ennek megfelelően elmélet és gyakorlat meg nem szüntetett dualitását, szabadság és szükségszerűség »kibékíthetetlen« szembenállását” (Lukács 1971b: 500). Hegel megállása a jelennél, mint a szellem önmagára találásánál következményeiben reakció – írja –, hiszen egy hamis lezárással megszünteti a történelmi folyamat folyamatszerűségét: „Miután történetileg és logikailag egyaránt minden absztrakt megmerevedést, minden dologiságot feloldott egy konkrét alakulásban, egy folyamatban, e folyamat terméke, a jelen, pusztá terméké, dologgá merevedik” (Lukács 1971b: 504). De ha a lezárás és a megbékélés a porosz állam adottságával – következzen akár a rendszer követelményéből, akár megalkuvásból – következményeiben reakció is, Hegel megállása a *történelmi folyamat* jelenénél példaadó Lukács számára:

módszertani szempontból – írja – mégis nagyszerű realizmusa, utópiaellenessége fejeződik ki benne; kísérlete, hogy a filozófiát *magának a történelemnek gondolati kifejeződéséeként* és ne a történelemről szóló filozófiaként fogja fel. Hegel [...] „kibékülése” a valósággal módszerianlag ebből a törekvésből ered – a törekvésből, hogy a kategóriákat magából a történelmi folyamatból fejlessze ki (Lukács 1971b: 498).

És, teszi még hozzá:

épp a jelenben lehet konkrétan leleplezni minden tárgyiság folyamatszerűségét, mivel a jelen a legvilágosabban mutatja a folyamat eredményének és kiindulópontjának egységét. Úgyhogy a Legyen, az utópikusan a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása, a filozófia összpontosítása a – dialektikusan felfogott – jelen megismerésére úgy jelenik meg, mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajtó tendenciáinak megismeréséhez (Lukács 1971b: 503).

A jelent a történelem részeként, azaz valóban az *átmenet* állapotaként megragadni – ez az utópiákat mindig is elutasító, de ebben az értelemben most a TO-tól is elforduló lukácsi „megbékélés” vállalása, s ez a megbékélés Lukács legjobb meggyőződése szerint nem viseli magán a hegeli megbékélés, a lezárás „reakció” jegyeit. A filozófia „evilágiságát” – mondja Lukács, és ezt én úgy fogalmaznám át: az értelem életimmanenciáját, a totalitás jelenlétét az eldologiasodás szükségszerű látszatai mögött – „csak akkor lehetne megőrizni, ha a valóságos, dialektikus tendenciákat, a valóságos, dialektikus folyamat irányát fel lehetne mutatni a jelenben is mint működő, valóságos tényezőket, mint *folyamatot*, ha a jelen valóságosan-dialektikusan túlmutatna önmagán” (Lukács 1971b: 505). Mint látható, a TO megváltásként átélt módszerét, a történelem dialektikáját Lukács továbbviszi, ám a

folyamatot, melynek továbbra is cselekvő részese akar lenni, immár nem a *forradalom*, hanem az *átmenet* folyamatként értelmezi. Ami természetesen azt jelenti, hogy a történelem hegeli–marxi dialektikájában rejlő történelemfilozófiai ígéret megőrizhető marad, ám jelentős „áthangoláson” kell átesnie. A forradalom helyébe az értelem életimmanenciájára, egy „önmagán túlmutató” valóság jelzéseire irányuló figyelem lépett. Lukács ismét ennek a figyelemnek a közege, a művészet és az esztétika elé fordul.

Hogy az áthangolásnak itt milyen mélyre kell hatolnia, az persze kérdés. Mint láttuk, a TO a művészetet Janus-arcúként jellemezte, s ez mintha elzárná az utat a művészet irányába tett fordulat előtt. A romantika és a schilleri értelemben vett szentimentális költészet óta a művészet esztétikai programja azt célozta, hogy a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek közt megosztott embert újra helyreállítsa és egységesítse, de – írja Lukács – „ez csak annyiban válik lehetségessé, amennyiben ezek a tartalmak esztétikaivá válnak”. Weber kifejezésével élve a művészet a modernitásban az „evilági megváltás” szférájává válik: a tudományos-technikai, valamint a morális-jogi szféra mellett a kulturális *racionalizáció* folyamatában létrejött három autonóm értékszféra egyike, s ennyiben – ha szélsőséges szigorral fogalmazunk – a szubsztanciális totalitás felbomlását feltételező rendszerképződés, az eldologiasodás parazitája. Láttuk továbbá azt is, hogy a művészetnek ez az értelmezése maga is egy lehetséges áthangolása volt már a kultúra lehetőségeit firtató kérdésnek. Lukács a TO-ban a *forradalom*, a forradalmi gyakorlat irányába hangolja át a RE-nek a belátását, miszerint a megformált élet, az értelmes totalitás széthullása után a művészet „már nem képmás, hiszen minden példaképe elmerült; teremtett totalitás” – csak „az esztétika többé-kevésbé tudatos hiposztazálása egyedüli metafizikává”.

Az áthangolás a megbélés periódusában is ebben a problémakörben mozog, ám most az *átmenet* irányába. Először is látnunk kell: Lukács nem egyszerűen az esztétika vagy a művészet felé fordul (ismét), hanem a forradalom után is fennálló polgári világállapot jellegzetes műfaja, a *regény* felé. Tehát egy már a RE szerint is *empíriához kötött*, a *történelemből* kinövő, azaz *autonómiájában korlátozott* művészi forma felé. A nagyepika számára, idézem újra a RE-t:

a világ mindenkor adott volta végső elv, a nagyepika a maga döntő és mindenkor meghatározó transzcendentális alapja szerint empirikus; olykor siettetheti az életet, rejtett vagy csökevényes dolgokat a bennük rejlő utópikus végkifejlethez segíthet, ám a történetileg adott élet szélességén és mélységén, lekerekítettségén és megérzékítettségén, gazdagságán és rendezettségén soha nem léphet túl a forma erejénél fogva. A valóban utópisztikus epika minden kísérlete szükségképpen kudarcba fullad [...] (Lukács 2009: 43).

Innen válik érthetővé, hogy Lukács kritikája a 30-as évektől nem csak az eldologiasodás felszíni jelenségeinek, a tényeknek a „leírására” vagy „riportszerű” ábrázolására korlátozódó *naturalizmust* veszi célba, de minden utópisztikus törekvést is. Minden olyan Legyent – származzon az a szocreál idealizáló, a valóságot *meghamisító* „tendenciájából”, vagy az avantgárdnak a valósággal *szembeállított*, autonóm formakonstrukcióból –, mely nem „magából a valóságból”, hanem „a dolog lényegiségének megerőszkolására és megsemmisítésére” törekvő akarat téren és időn kívüli, absztrakt szabadságából ered.

A lukácsi realizmuskonceptiónak ez az utópiaellenes, kritikai vonulata láthatóan illeszkedik mind a RE-hez, mind a TO-hoz, de illeszkedik a valósággal való megbékélés 20-as

évek második felére datálható fordulatához is. Áthangolásra tehát nem itt volt szükség, hanem a – részben persze a sztálinista esztétika realizmusfogalma mögé bújó⁵ – lukácsi koncepció pozitív megfogalmazásakor. A regény ironiája a RE-ben egy statikus *állapot antinómiáinak* felvállalásából volt levezetve. De most Lukács az *átmenet* korszakát látja maga előtt, mely az ellentmondásokat egy *dialektikus* folyamatba oldja, s a regény ennek a történelmi *folyamatnak*, nem pedig egy lezárt korszaknak a megragadására hivatott: annak megragadására, hogy a valóság túlmutat önmagán. Láttuk, a megbékélés valójában a hegeli értelemben felfogott történelemnek szól, és ebben a történelemben *jelen van az értelem*. A megbékélés mögött az a hitvallás rejlik, melyet Lukács *A fiatal Hegelben* a következőképpen fogalmaz meg: „az emberi haladás ellentmondásosságának valóban dialektikus ábrázolása csak olyan álláspontonról lehetséges, amelyet mély hit tölt el az iránt, hogy maga a haladás – minden ellentmondásossága dacára – végül győzni fog” (Lukács 1976: 426). Hogy Lukács személy szerint mennyire volt tudatában e „mély hit” igazolhatóságának problematikus voltával, ne firtassuk. Annyi mindenestre bizonyos, hogy, mint a TO-ban, a haladásként felfogott történelmet Lukács itt sem külső, itt sem idegen tárgynak tekinti, hanem egy olyan folyamatnak, melynek cselekvő részesei vagyunk. Márpedig „*a tudatosodás aktusa átalakítja objektumának tárgyiségformáját*”. Miként a mozgalom, a realista regény is ennek a tudatosodásnak-tudatosításnak, szóval egy *közös gyakorlatnak* a közegeként van tétélezve.

Ha a történelem hegeli–marxi dialektikájában rejlő történelemfilozófiai ígéret megőrzésének és áthangolásának eredményére, továbbá az „egyetlen gondolat” belső összefüggéseire vagyunk kíváncsiak, érdemes Lukács 1935-ös, „A regény” (a továbbiakban: AR) című tanulmányához fordulnunk. Nehéz eldönteni, vajon az eredeti címbe⁶ csak mi látjuk bele az utalást „A regény elméleté”-re, vagy a szerzői szándék is ez lett volna. Az viszont jó okkal állítható, hogy a tanulmány *formális* felépítése a RE-t követi. Mindkét mű – a RE esetében egyértelműen, az AR esetében jól érzékelhetően – két részre tagolódik: az első rész a nagyepika két válfajának, az eposznak és a regénynek műfaji meghatározását, illetve születésük és elválásuk történelmi-társadalmi feltételeit járja körül, míg a második rész a regényműfaj különböző változatainak tipológiáját rajzolja fel. A formális hasonlóság mögött tartalmi hasonlóság is rejlik persze, de alapvető módosulások is. Kezdjük a második

5 Bár elemezni a kérdést ez a dolgozat nem hivatott, annyit azért meg kell jegyezni, hogy Lukács kötött nehezen igazolható kompromisszumokat is a korszak szocreális esztétikájával. Az elsők között említeném a *viszszatüközés* elméletét, melynek tarthatatlanságát és – itt most helyén való a szó – reakciós voltát a TO-ban nagyon is egyértelművé tette: ha a világ nem kész dolgok, hanem folyamatok összessége, ha tehát „nincsenek dolgok – minék a »képmásai« vannak a gondolkodásban? Lehetetlen itt még akár csak utalásszerűen végigmenni a képmás- (viszszatüközés) elmélet történetén, habár csak ezáltal nyilvánulhatna meg ennek a problémának teljes hordereje. Mert a »képmás«-ról szóló tanításban objektíválódik elméletileg gondolkodás és lét, tudat és valóság – az eldologiasodott tudat számára – áthidalhatatlan dualitása” (Lukács 1971a: 495–496 vö. 497–500). A visszatüközés elvét mégis felvállalva, Lukácsnak mindvégig saját magával kellett küzdelmet vívnia azért, hogy ezt a fogalmat és a „tudatunktól független” objektív valóság fogalmának következményeit valamilyen módon korlátozza és használhatóvá tegye. Világos példája ennek ebből a korszakból például „A művészet és az objektív igazság” című tanulmány, de ennek a küzdelemnek lehetünk tanúi még *Az esztétikum sajátossága* olvasása során is. Ugyanakkor látni kell, hogy a visszatüközés elmélete és a hozzá tapadó lenini tekintély kezdetben jó eszköznek tűnhetett egyrészt a szocreál sematikus torzításával, másrészt a forradalom ideológusaként fellépő LEF (a szovjet avantgárd) és a Proletkult utópikus konstruktivizmusával/produkciónizmusával szemben.

6 Az eredeti, német nyelvű kézirat a „Der Roman” címet viseli. Oroszul a „Roman kak burzsuznaja epopeja” címen jelent meg.

résszel, a tipológiával. A RE-nek tipológiája azt vázolja fel, milyen formai eszközökkel küzdenek meg a különböző regénytípusok az értelem életimmanenciájának hiányával jellemzett polgári világállapot művészetellenes anyagával, tehát egy statikus voltában lényegében homogén *állapottal*. Ezzel szemben az AR tipológiája egy *történeti folyamatba* illeszti a regényforma típusait, és azt vizsgálja, hogy a kapitalizmus (a polgári világállapot) egymást követő korszakaiban miként bonthatók ki „magából a valóságból”, azaz a művészi megformálás *anyagából* „az emberi öntevékenység még meglévő maradványai” (Lukács 1982: 641). Ha tehát korábban azt mondtuk, hogy a *történelem empirikus anyaga*, és ennek az anyagnak a *gyakorlati* megformálhatósága a RE-ben kerül explicit módon Lukács érdeklődésének középpontjába, akkor ehhez most hozzátehetjük – anélkül, hogy ezzel a két írás színvonalát is párhuzamba állítanánk –, hogy egy áthangolt formában ez az érdeklődés élteti az AR-t is.

És akkor most nézzük az első részt, az eposz és a regény műfaji problémáját. Miként emlékszünk rá, a fiatal Lukács a nagyepika két változatának különbségét a két, térben és időben adott világkorszak, a homéroszi és a polgári világ történeti anyagának különbségével magyarázta: míg az eposzi forma mintegy csak magába emeli és érzéki alakba önti a már formát öltött anyagot, a polgári világállapot műfaja, a regény számára ez nem adatik meg. Az elmúlt eposzi és a jelenbeli polgári korszak a RE-ben úgy áll szemben egymással, mint egy *antinómia* két pólusa, ami kizárja egy kontinuitáson alapuló világtörténelmi átmenet lehetőségét a két állapot és a két műfaj között. De miként tőle magától tudjuk, Lukács akkoriban még csak „a Kanttól Hegelhez vezető átmenet folyamatát élte”. A hegeli megbékélés útján járó Lukács esetében azonban ez a kontinuitás már feltételezve van. Amikor Lukács úgy fogalmaz, hogy „minden nagy regény – persze ellentmondásos, paradox módon – az eposz felé tör, és éppen ez a kísérlet, valamint ennek szükségszerű kudarca költői nagyságának forrása” (Lukács 1982: 626–627), mintha ismét a RE ironiafogalma felé tájékozódna. Ám Lukács kihasználja a – mindig is veszélyekkel járó – megbékélés adta lehetőséget, és az eposz szubsztanciális erkölcsiségétől indulva végigrobog a történelmen, hogy tanulmányát végül a regény eposzszá transzcendálódásának víziójával zárja: „A proletariátus és ezáltal a proletár író szemében a társadalom nem megmerevedett tárgyak »kész« világa, a proletariátus osztályharca kifejleszti az ember heroikus öntevékenységét” (Lukács 1982: 649). Következésképpen, „A szocialista realizmus perspektívája” címet viselő zárófejezet végkövetkeztetése szerint

[a] hős szükségképpen „pozitív hőssé” kell hogy váljon. Az eposzhoz való újbóli közeledés még érzékletesebben fejeződik ki abban, hogy míg az objektív társadalmi problémákat még a legnagyobb polgári regényekben is csak az egyének egyének elleni harcának kerülő útján lehetett ábrázolni, itt a proletariátus osztályra szerveződésében, az osztálynak osztály elleni harcában, a munkások kollektív heroizmusában olyan stíluselem lép fel, amely – ebben a vonatkozásban – ismét a régi eposzok lényegét idézi: egy társadalmi formáció harcát a másik ellen (Lukács 1982: 650).

Szó se róla, üresen konganak ezek a szavak. Elsősorban azért, mert Lukács, túllépve a jelenen, most maga tévedt az *utópia* területére. És ez a zárófejezet valóban olyan szerveslenül fityeg a tanulmány végén, ahogy egy utópikus Legyennek a lukácsi kritika szerint fityegnie

kell. Ehhez képest már igazán semmisség, hogy az eposzi korszak hősi társadalmának harcai aligha szóltak társadalmi formációk harcáról, továbbá Lukács nagyon is tisztában volt az ún. szocialista realizmus regényeinek sematizmusával és tendenciózus-propagandisztikus ábrázolásmódjával. Ami a tanulmányban figyelemre méltó, az természetesen az *átmenet* problémája, és nem a *végcéllal* kapcsolatos utópikus vízió. Ezt az átmenetet pedig most a *polgári társadalomban* és a realista *polgári regényben* fedezi fel Lukács, s a kulcsot hozzá a polgári individuum gyakorlatában találja meg, aminek esztétikailag a regény *cselekménye*, illetve az *elbeszél*t történet felel meg. Ehhez azonban – hallgatólagosan – fel kellett adnia, de legalábbis át kellett hangolnia a TO osztályálláspontját.

Mivel most már az összegzés szándéka vezet, itt is indokoltnak tartom az ominózus rész ismételt beidézését:

Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatban csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály [...] képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni [...] Az egyén számára a dologság s ezzel együtt a determinizmus [...] megszüntethetetlen (Lukács 1971a: 485).

Akár azt is mondhatnánk, mint a RE-ben, Lukács a TO-ban is csak két „tiszta típusát” ismeri az *egyének*: a szakembert, aki „elfogad”, és az esztétát, aki „elutasít”, de a mozgalmi gyakorlat mellett elkötelezett Lukács szerint „az ok nélkül bévülről ömlő és értelem nélkül kívül folyó” között formaadó, a tárgyiasságformát meghatározó, az eldologiasodás szükségszerű látszatait áttörő kapcsolat az egyéni létezés szintjén nem jöhet létre. Nyilvánvaló azonban, hogy amennyiben a realista regényben, még hozzá egyre nyilvánvalóbban a Balzackal vagy Thomas Mann-nal fémjelzett polgári realizmusban látja Lukács az átmenetnek azt a tudati megragadását, mely a dologi adottságokat egy történelmi folyamat mozzanataivá oldja, úgy át kell értékelnie az egyén lehetőségét és szerepét ebben a folyamatban.

Hegel értelmezése szerint a heroikus korszakban az egyén önállósága és öntevékenysége azon nyugodott, hogy még nem vált el attól a „szubsztanciális egésztől”, mely épp rajta keresztül nyilatkozott meg és öltött egyéni alakot. Ezzel szemben „a közhatalomnak egy törvényesen rendezett államban – mondja Hegel – nincsenek magukért való individuális alakjai, hanem az általános uralkodik a maga általánosságában, amelyben az individuális létező elevensége mint megszünten felemelt vagy mint mellékes és közömbös mozzanat jelenik meg”. Következésképpen „az individuum azt teszi, amit éppen tesz, a maga személyiségéből kifolyólag, magáért véve mint személy, s ennél fogva csak saját cselekvéséért áll helyt, nem pedig annak a szubsztanciális egésznek a tevékenységéért, amelyhez tartozik” (Hegel 1980: 188, 192). Amikor Lukács a regény középpontjába mégis a *cselekményt* és a *cselekvést* (*gyakorlatot*) állítja, csak a – *híte* szerint a végső győzelem felé tartó – átmeneti korszak következtetését vonja le: az egyéni cselekvés lefokozása a partikularitás szintjére a hegeli rendszer („reakciós”) lezárásának, és nem egy mindent maga alá temető eldologiasodásnak a szükségszerű következménye.

A regény formaproblémájának magva – vonhatja le a következtetést most már Lukács – éppenséggel

a cselekmény problémája. A társadalmi állapotok minden megismerése absztrakt és az elbeszélés számára érdektelen marad, ha nem vált a cselekmény integráló mozzanatává, a dolgok vagy szituációk minden leírása halott és üres, ha pusztá leírás, a pusztá néző leírása marad [...] Ha az embernek a társadalomhoz és a természethez fűződő reális kapcsolatát akarjuk ábrázolni, vagyis *nem pusztán az ember tudatát ezekről a kapcsolatokról, hanem az e tudat alapjául szolgáló létet magát a tudattal való dialektikus viszonyában*, úgy ehhez a cselekmény megformálása az egyetlen járható út (Lukács 1982: 629 – kiemelés tőlem: T. F.).

Az AR, valamint a korszak klasszikusnak mondható tanulmánya, a fenti gondolatot kifejtő „Elbeszélés vagy leírás” szerint a döntő kérdés tehát az „elbeszélés *vagy* a leírás”, a „néző szempontja *vagy* a résztvevő szempontja”, a „benne élés *vagy* a megfigyelés” melletti elköteleződés (Lukács 1969a: 204, 208). Mert a leírás, a néző szempontja, vagy a pusztá megfigyelés – legyen szó akár a regény írójáról, akár hősről – szubjektum és objektum elválasztását, egy tudatot és egy a tudattól független „objektív valóságot”, szóval az eldologiasodott tudat kontemplatív viszonyát feltételezi, ami óhatatlanul „az ok nélkül bévülről ömlő és értelem nélkül kívül folyó” természetlen, minden sziporkázó mozgalmassága ellenére is természetlen együttállásához vezethet csupán. Mint mondjuk Joyce-nál – állítja Lukács –, ahol „a részletek nyugtalanul vibráló mozgalmasságából, állandó, de cél és irány nélküli dinamikájából olyan teljesség jön létre, amely a maga totalitásában statikus, amely a tiszta állapotszerűség összbenyomását akarja felkelteni, és fel is kelti ezt. A művek mint teljességek fejlődése vagy állapotjellege közti különbség” a döntő (Lukács 1969b: 427).

A statikus állapotjelleg meghaladása csak a realista regény központi formaelemét alkotó cselekménnyel haladható meg, melyben átalakul a valóság tárgyiasságformája. Mert a cselekvő hős nem idegen tárgyakkal, nem egy *külső világgal* áll szemben, hanem „*benne él*” a „tudat alapjául szolgáló létben”: léte világban-benne-lét, a világhoz való „miként fordulás”, az értelem- és formaadás egy meghatározott módja, s csak ettől a tudattól *nem* független valósággal kapcsolódhat össze a tudat egy olyan dialektikus viszonyban, mely – a TO-t idézve – „a közvetlen lét egyidejű elismerése és megszüntetése” (Lukács 1971a: 221). Csak amikor a dolgok emberi cselekvésekkel, sorsokkal kapcsolódnak össze, amikor a résztvevő szempontjából nézünk rájuk, akinek dolga van velük, veszítik el a leírás tárgyai merevségüket, s válnak jelentéssel bíró értelemalakzatokká. A valóságnak ez a benne élő és cselekvő emberre vonatkoztatottságával előálló tárgyiasságformája, a valóságnak az emberi tudattól nem független volta Flaubert és Lukács „vitájának” tulajdonképpeni tárgya.

Lukács Flaubert-t idézi, aki szerint az *Érzelmek iskolája* „túláságosan igaz”, mert hiányzik belőle a „perspektíva hamissága”: „Mivel a terv jól átgondolt, el is tűnt. Minden művészi műnek kell, hogy csúcsa legyen, teteje, piramist kell alkotnia, vagy a fénynek a golyó egy pontjára kell esnie. Mindebből azonban az életben semmi sem létezik. Viszont a művészet nem az élet”. De vajon igaza van-e Flaubert-nek abban – veti fel a kérdést Lukács –, hogy „»túláságosan igaznak« nevezi regényét. Vajon valóban csak a művészetben vannak »csúcspontok«? Természetesen nem”. Flaubert önkritikája azért fontos, folytatja Lukács,

mert benne leleplezi alapvetően hamis felfogását a valóságról [...] Az a nézete, hogy „csúcspontok” csak a művészetben vannak, hogy tehát ezeket a művész alkotja és az ő tetszésétől függ, alkot-e ilyen csúcspontokat vagy sem, merőben szubjektív előítélet. Ez az előítélet a

polgári élet tüneteinek, a polgári társadalmi élet megjelenési módjának külsőséges és felületes megfigyeléséből ered (Lukács 1969a: 212–213).

Magyarán szólva, hogy a történet „szól valamiről”, hogy „értelme” van, nem az autonóm művészi forma által a valóságra kényszerített konstrukció, hanem magának a megélt életnek, egy közös világban való „benne élésnek” és „részvételnek” a sajátossága.

Ezen a ponton érdemes visszatérnünk McIntyre-hez, aki Louis O. Minkkel folytat egy Flaubert és Lukács vitájához igen hasonló vitát:

A narratíva – írja – nem a költők, a drámaírók és a regényírók műve; az eseményeknek volt narratív rendjük már azelőtt is, hogy az énekes vagy az író formába öntötte volna ezeket [...] Mivel mindannyian elbeszéléseket élünk meg életünk során, és mivel elbeszélések segítségével értelmezzük saját megélt életünket, ezért alkalmas a narratív forma mások cselekedeteinek a megértésére. A történeteket átéljük, mielőtt elmondják (McIntyre 1999: 283–284).

Nyilvánvaló: mind Lukács, mint McIntyre az értelem életimmanenciáját hangsúlyozzák: „a megérthetőség fogalma – mondja McIntyre – az összekötő kapocs a cselekvés és az elbeszélés között”, és „a cselekvés mint olyan fogalmánál alapvetőbb az érthető cselekvés fogalma” (McIntyre 1999: 287, 280–281).

Az érthetőség azonban *benne élést, részvételt, közös gyakorlatot és nyelvet* feltételez: „világban-benne-léte”. Nem a tértől és időtől független, szabad és autonóm individuum, hanem a társadalomban élő „társadalmi lények” létmódjához kötődik. A társadalom mindennapi életének (az életvilágnak) különböző szféráiban és zugaiban⁷ jönnek létre a – mcintyre-i értelemben – közös *gyakorlatok*. Emlékszünk rá: ezeknek belső mércéjük van, következésképpen a lukácsi realizmuskonceptióban oly fontos szerepet játszó *típusokat* maguk a gyakorlatok, „maga a valóság” hozza létre. Lukács persze nagyon is tisztában van azzal, hogy ezt a létezési formát veszélyezteti a képződmények vagy a rendszerek eldologiasodott hatalma. Flaubert és Zola azért lettek a kapitalista társadalom kritikus *megfigyelői* – írja Lukács –, mert mindkettő

a júniusi felkelés után kialakult kész polgári társadalomban kezdte meg alkotó munkáját [...] Minden új stílus társadalmi és történelmi szükségszerűséggel az életből keletkezik, szükségszerű terméke a társadalmi fejlődésnek. De ennek a szükségszerűségnek, egy művészi stílus szükségszerű keletkezésének felismerése ezeket a stílusokat még korántsem teszi művészileg egyenértékűvé vagy egyenlő rangúvá (Lukács 1969a: 210–211).

Vannak korszakok, melyek nem kedveznek a művészetnek, mert alig hagynak teret a megformált „anyagnak” – az értelem életimmanenciájának. A cselekvő benne élés és a tudatunktól nem független – megélt – valóság helyébe tudat és külső valóság megismerő-manipulatív viszonya, vagy a külső valósággal szembeni esztétikai-politikai önkény romantikus szubjektívizmusa lép – a szakember és az esztéta.

⁷ „Mivel a kapitalista társadalom ellentmondásossága minden egyes ponton hat, mivel a polgári ember életében minden belsőt és külsőt átfog, bármely tetszőleges életprobléma végigélése az embert ezeknek az ellentmondásoknak a tárgyává, a degradáció elleni – többé vagy kevésbé tudatos – lázadóvá kell, hogy tegyen” (Lukács 1982: 632).

Ám a „kapitalizmus kész volta – állítja Lukács – természetesen nem azt jelenti, hogy most már valóban minden kész, az egyes ember életében is megszűnt minden harc és fejlődés” (Lukács 1969a: 233). Lukács rendületlenül bízott abban, hogy az átmenet korában él: „mély hit tölti el aziránt, hogy maga a haladás minden ellentmondásossága dacára – végül győzni fog”. Hitt – mert hinni akart – a Történelemben és a Szellemben. Ha ma körbenézünk a posztmodern posthistorie és a *post-truth* világán, a lassan eltűnő, fragmentálódó valóságban nem sok jelét látjuk annak, hogy ezt a metafizikai hitet bármi is igazolná. Talán az átmenet korát éljük, de honnan és hová? Talán abban bízhatunk, hogy az értelem életimmanenciája nincsen ráutalva sem a világtörténelemre, sem a világ-szellemre? Talán.

Hivatkozott irodalom

- Bernstein, Jay M. (1984): *The Philosophy of the Novel. Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feenberg, Andrew (1986): *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Darell, Arnold és Andreas Michel (szerk.) (2017): *Critical Theory and the Thought of Andrew Feenberg*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie de kommunikativen Handelns*. 1. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Magyarul: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat – AKTI, 2011]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974): *Eszztétika. Rövidített kiadás*. Budapest: Gondolat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Eszttétikai előadások*. Budapest: Akadémia.
- Husserl, Edmund (1998 [1936]): *Az európai tudományok válsága*. 1. kötet. Budapest: Atlantisz.
- Lukács György (1969a): Elbeszélés vagy leírás. In *uő Művészet és társadalom*. Budapest: Gondolat, 160–187.
- Lukács György (1969b): Az avantgardizmus világnézeti alapjai. In *uő Művészet és társadalom*. Budapest: Gondolat, 331–356.
- Lukács György (1971a): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1971b): Moses Hess és az idealista dialektika problémái. In *uő Utam Marxhoz*. 1. kötet. Budapest: Magvető, 490–548.
- Lukács György (1976): *A fiatal Hegel*. Budapest: Kossuth – Akadémiai Kiadó.
- Lukács György (1977a): A tragédia metafizikája. In *uő Ifjúkori művek (1902–1918)*. Timár Árpád (szerk.). Budapest: Magvető, 492–518.
- Lukács György (1977b): Esztétikai kultúra. In *uő Ifjúkori művek (1902–1918)*. Timár Árpád (szerk.). Budapest: Magvető, 422–437.
- Lukács György (1981): *Lukács György levelezése*. Budapest: Magvető.
- Lukács György (1982): A regény. In *uő Esztétikai írások*. Sziklai László (szerk.). Budapest: Kossuth, 622–653.
- Lukács György (2009): *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Márkus György (1997 [1973a]): A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. In *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. II. kötet. Kardos András (szerk.). Budapest: Argumentum – Lukács Archívum, 36–68.
- Márkus György (1997 [1973b]): Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál. In *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. II. kötet. Kardos András (szerk.). Budapest: Argumentum – Lukács Archívum, 147–186.
- Marx, Karl (1965a): A hegeli jogfilozófia kritikájához. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)* 1. kötet. Budapest: Kossuth, 378–391.
- Marx, Karl (1965b): Levelek a Deutsch-Französische Jahrbücherből. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)*. 1. kötet. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1967 [1867]): A tőke. I. könyv. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)*. 23. kötet. Budapest: Kossuth.

- Marx, Karl (1972): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei (MEM)*. 46/I. kötet. Budapest: Kossuth.
- McIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris.
- Mesterházi Miklós (1987): *A messianizmus történelemfilozófusa*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet – Lukács Archivum.

Tallár Ferenc

Filozófus, az ELTE professzor emeritusa