

PHILOSOPHIA PERENNIS

Kiss Endre :

„A filozófia szerepe a marxizmusban”

A hetvenes évek filozófiai fordulatról

Az Új Baloldal ötvenéves évfordulóján egyszerre nagyon sok problémával kellene szembenéznünk. Az egyik ilyen probléma a szorosan vett Új Baloldal kihunyásának, azelőtt pedig lendületvesztésének kérdése. Az újbaloldal nemzetközi sorsa, Párizs és Prága kettős szövegösszefüggésében mintha nem is lenne már olyan hatalmas rejtély. Mégis, ennek a végnek egy konkrét történet az oka, egy új filozófia váratlan, üstökösszerű feltűnése egy új filozófiai folyamaton belül, teljesen új filozófiai pozicionálás egy kiemelkedő történelmi pillanatban.

Az Új Baloldarról és 1968-ról már csak azért sem könnyű egyértelmű és nagy magyarázó erejű kijelentéseket tenni, mert 1968 alapvetően hibrid és sokértelmű volt, hullámain sok lényeges folyamatot hordozott, mintha néhol egyesítette is volna őket, de azután mégsem volt képes maradéktalan egyértelműséggel közösen artikulálni azokat.

1968 sokértelműsége, ha tetszik ellentmondásossága, nem csupán (ahogy akkor hívták) az ideológia szintjén valósult meg, azaz az értékek és a célkitűzések szintjén, de a *valóságos politikában* is, beleértve a szimbolikus és valóságos forradalmakat, a kapitalista rend delegitimálását, más forradalmi lehetőségek elfogadását, az intézményes munkásmozgalom és a nagyhatalmak kettéosztotta világ zárójelbe tételét, a világ konkrét felosztásának kétségbevonását, kulturális forradalmat és az életformák megváltozásának lehetőségét. *1968 sok, egyenként is hatalmas folyamatot hívott életre*, azok mechanizmusait nagy számban működtetni is tudta. Sok új aktornak, új rétegeknek, ha éppen nem teljes új osztályoknak adott hatalmas történelmi lehetőségeket.

1968 új hatalom és új dicsőség alapjait vetette meg, azokét, akik azután joggal félhettek a gyors és nagyban virtuális történelmi folyamatban, hogy elveszíthetik többszörösen legitimált helyzetüket.

1989 győztes volt, de ugyanakkor vesztes is (a múlt idő persze nem ugyanabban az összefüggésben helytálló: amiben győztes volt, abban a jelen idő jár ki, amiben vesztes, abban a múlt idő). Győztes az életformában, a nemzedékek megváltozott súlyában, az életforma mediatizációjában, a felszabadító légkörben, a tekintélyek támadásában, általában az *anti-establishment* attitűdök elterjedésében (paradox módon olyan összefüggésekben, amelyekben a hosszabb távú haszonélvező a neoliberalizmus lett). 1968 nem egy, de többfajta értelemben is valóságos „kultúrforradalom” (Nyugaton azért valamivel könnyebb volt szeretni Mao-t, mint Pekingben, különösen a rizsföldek perspektívájából). Döntő dolog, hogy mindehhez mindenütt még egy „helyi” elem is csatlakozott. A lokális nem feltétlenül azt jelenti, hogy jelentéktelen. A nagy helyi konkrét cél sajátos hiátust töltött be. Az ideológiai univerzalizmusnak nem volt meg a politikai értelemben valóságos univerzális célja. Az univerzális és ezért közös forradalmi cél hiánya értékelte fel a konkrét partikuláris, helyi mozzanatot.

Az Egyesült Államokban ez a lokális cél a *Vietnami Háború* befejezése volt, a meghatározó Békemozgalom. Ezért például Bill Clinton is része volt az Új Baloldalnak, s az lett volna pusztán akkor is, ha semmi mást nem csinál, csak elégeti a nevére kiküldött behívóparancsot. NSZK-ban a nemzetiszocialista múlt feldolgozása volt ez a lokális cél, minden értelemben, s valóban, egymás szomszédságában jelentek is meg a politikai, a jogi, az erkölcsi és a pszichológiai szempontok.

Világos lehet ezután, hogy ezek a lokális célok egyáltalán nem voltak kisszerűek. Kiválóan alkalmasak lehetnek és lettek is arra, hogy a hatalmas kulturális változás horizontja előtt akkor is történelmi fordulatot generáljanak, ha valóban nem volt univerzális politikai (és amögött dimenzióváltoztatóan társadalmi) céljuk.

Az eszmei univerzalizmusnak és a politikai célkitűzés részlegességének kettősségéből következően 1968 ik a szó formális értelmében *elve* vesztes volt. Az ideológiailag és nagyhatalmilag kettéosztott, éppen enyhülően lévő, s egyben az újkori történelem legmagasabb jóléte felé törekvő világ forradalmi átalakítása nem, legfeljebb részleges átalakítása lehetett a leguniverzálisabb program. Mint programszerű vesztes lépett be 1968 egy virtuális világ-polgárháborúba. A párizsi tüntetések, a Prágai Bevonulás és a Kínai Kultúrforradalom látszólag manifesztálták a vereség programját, de az *establishment* győzelmét ekkor még nem követte az Új Baloldal veresége. 1968 ugyanis nem halt bele a történelmi csapásokba, túlélte az összes, számára kedvezőtlen fordulatát. Sajátos második hatalomként rendezkedett be a restaurációra vágó *establishment* rendjébe és

továbbra is élesnek és univerzálisnak megmaradó retorikájával alig veszített valamit a vélemények versenyében. Egy konszolidálódóban lévő polgári *establishment* kebelén belül szellemi hatalomként konszolidálódott az Új Baloldal is. A Prágai Bevonulást elutasította, a Párizsi harcokból legitimitációt merített, s még Mao kultúrforradalma is az ő életképességét igazolta.

Ekkor jelent meg Alekszandr *Szolzszenyicin* a *GULAG szigetscsoport* című nagyszabású történeti, politikai és filozófiai műve. Ez, ha tetszik, az Új Baloldal szemszögéből, természeti katasztrófa, másképpen szólva, történeti fordulat, esetleg a pillangó-effektus illusztrációja, netán az előzmények tetszőleges következménye volt. Mindez Helsinki után történt, s a rövidség kedvéért mondhatjuk nyomban úgy is, hogy Helsinki próbakövévé is vált. Szolzszenyicint nem érheti bántódás, ki kell utasítani az országból.

Mindez még nem érintette kritikusan az Új Baloldalt. Kezdetektől nem azonosult a létező szocializmussal, ráadásul még 1968-ban Nyugaton sem tekintették Kelet szövetségeseinek. A jobboldal ugyan azonosította őket a keleti államokkal, de ennek a megközelítésnek, éppen, mert a jobboldaltól jött, nagyon kevés volt a hitele. Az Új Baloldalt elvileg csak az az egyetlen lehetőség fenyegethette volna, ha tételesen is azonosítják az ő baloldaliságukat a GULAG-gal, s ez a kezdeményezés ráadásul nem a jobboldaltól indul ki. Mindez teljességgel valószínűtlennek látszott.

És pontosan ez következett be. Megtörtént a mutáció, az ugrás. Minden baloldal azonossá vált a GULÁG-gal. Az Új Baloldal és Sztálin között elveszett minden átmenet és különbség. Az államok Helsinkiben látványosan kiegyeztek, az egymással kiegyezett államok azonban az ideológiai harc kieleződésének virtuális szélsőségébe kerültek. A GULAG levált a valóságos politikáról. A vereségre programozott, de önmagát mégis már-már stabilizálni képes Új Baloldalt eléri a GULAG „négy száz csapása.” A sztálinizmus elutasítása Németországban epizódja az újbaloldal lecsengésének, Franciaországban a centruma lesz.

Az Új Baloldal és Sztálin/GULAG érdemi azonosítását a *Nouvelle Philosophie* nevű nagyhatású, de rövidéletű filozófiai végezte el. Az Új Baloldal egy kis csoportja számolt le az Új Baloldal egészével. Ez az iskola állította meg egy pillanatra a történetfilozófiai ingát és indította el egy másik irányba.

Nem Szolzszenyicin művének katarziszáról vagy igazságtartalmáról van szó, de a *Nouvelle Philosophie* instrumentalizálásáról. A filozófiai iskola sikeres filozófiai kommandóakciót hajtott végre. A sztálini táborok értelmezéséből rövidéletű filozófiai görögützet varázsolt elő.

Filozófiailag nagy lehetőség született meg egy, a GULAG-ból kiinduló új filozófia, mi több, filozófiai lelkiület és humanizmus megfogalmazására. Ennek kidolgozását örömmel fogadnánk akár ma is, de sem a *Nouvelle Philosophie* tagjai, sem mások nem foglalkoznak már ezzel az éppen kelet-európai szemmel annyira fundamentális kezdeménnyel.

Politikailag a *Nouvelle Philosophie* minden kétely és habozás nélkül teremtette meg Hitler és Sztálin tökéletes azonosítását, amelyben a szövegösszefüggés miatt rendre utóbbi húzza a rövidebbet. A totalitarizmusok hasonlóságainak, analógiáinak vizsgálata jócskán benne van a tudományos racionalitás határain, a tökéletes és maradéktalan lényeglátó azonosítás azonban komolytalan.

De a katarzisz és a görögütz lélektani helyzetében a *Nouvelle Philosophie* – akár egy klasszikus tömegpszichózisban – elhitei, hogy a történelem összes baloldalija gyakorlatilag azonos Sztálinnal és a GULAGon törli a fejét. Mi több, ezt a képet akkor maguk a már a stabilizálódás és a polgári világ lukratív világába beilleszkedő Új Baloldal tagjai is elfogadták. Velük magukkal is elhitei az iskola menthetetlen lelki sztálinizmusukat.

Ez volt 1968, az Új Baloldal valódi halála. Akik tegnap irigyelt és követett forradalmárok voltak, mára potenciális tömeggyilkosként lepleződtek le. S még maguk is így tekintettek saját magukra. Ezzel a történelmi tény rekonstrukciójának végére jutottunk.

Része volt ebben a fordulatban a Szolzszenyicin reekműve kiváltotta valódi katarzisznak. Ez azonban önmagában nem lett volna elég a sikerhez. Sztálin 1953-ban meghalt, a XX. Kongresszus 1955-ben volt, így 1975-ben egy emberiségméretű sokk kizárólagossága már nem igazán kényszerítő erejű magatartás (nem is beszélve arról az éppen erkölcsileg kétségbeesítő lehetőségről, hogy a nyugati emberiség negyven-ötven évig úgy élhetett együtt a táborokról való tudásával, hogy azután kizárólag Szolzszenyicin nagy művének katalizáló hatására döbbenjen rá annak valóságára). Nem elhanyagolható persze a *Nouvelle Philosophie*, szándékos vagy szándékolatlan nyelvi és pszichológiai stratégiája sem. Annyira hiperbolizálták, túlfeszítették a GULAG-gyanút, hogy senki sem szólhatott a koncepció elhibázott intellektuális alapjai ellen, nehogy abba a látszatba kerüljön, hogy ezzel védeni akarja a táborokat.

Semmiképpen sem állítható, hogy az Új Baloldal története és széleskörű problematikája, a neomarxizmus (ilyen néven valamivel ritkábban) vagy éppen az 1968-as év az elmúlt fél évszázadban ne lett volna folyamatosnak tekinthető intenzív vita tárgya. Ennek ellenére a 2008-as jubileum még mindig erőteljes kihívást jelentett, amely egyként vonatkozott mind 1968, mind

pedig az azt követő korszakok alapkérdéseire és az arra immár történetileg időtálló válaszok szükségszerűségére. Mint jeleztük, az állandó vitákban rendre igen kevés figyelmet fordítottak a „hirtelen halál”-ra, a történeti dinamika váratlan és előkészítetlennek tűnő megtörettetésére. Az európai szinten Prága és Párizs kettős szövegösszefüggésében szinte már kezdetektől fogva olyan dramaturgia lépett látszólag működésbe, amely e két város szimbólikus történéseiben már a 68-as év, illetve az Új Baloldal kihívásának *magyarozatát* is kielégítő mértékben megadta.

1968 mozgalma alapvetően *hibrid* jellegű volt, a kifelé homogén egységként megjelenő mozgalom a kezdetektől fogva számos eltérő folyamatot foglalt össze, számos eltérő folyamat közös szociális terét alkotta meg. Ami *alaklélektani* szempontból nemcsak egységes, de forradalmian új minőségűen egységes, *reálszociológiailag* tehát eltérő elemek hibrid konglomerátuma volt. Az átfogó világnézeti-ideológiai artikuláció egységessége mögött a valóságos társadalom és a valóságos (világ)politika olyan alapvető felvetései fogalmazódtak újra, mint a kapitalizmus *legitimációja* (amely kérdésfeltevés hamarosan átsapott a létező szocializmus legitimációjának kritikus vizsgálatára is), a hétköznapi forradalmasítása és a mindennapi tudat eszköztárának felvértezése a társadalomkritika elemeivel, a tömegkultúra kritikája és megújítása, a politikai kommunikáció új mediatisztikája, a szexuális forradalom és a generációk viszonyának átértékelése, a kulturális forradalom keleti és nyugati változata, a szociálpolitika és a társadalmi technika új formáinak mindennaposá tétele, ezek voltak többek között azok a mozzanatok, melyek már pusztán létükkel, még inkább azonban hibriditásukkal 1968 igazi lényegét megalkották. Egész sor társadalmi és kulturális folyamat indult meg, hamarosan teljesen új képet adva a társadalomnak, mind a külső megfigyelés, mind pedig a belső átélés számára. Mint minden hasonló folyamatnál, a hibriditások sokféleségét integráló átfogó folyamatról a történeti távlatban nem lehetett megmondani, vajon *végeredményükben milyen radikális cezurát fognak majd jelenteni a történelemben.*

1968 új aktorok nagy számát hozta létre, de olyan csoportokat is, amelyeket kis túlzással többen neveztek „új osztály”-nak. Ezeknek hatalmas történeti lehetőséget teremtett, új hatalom és új dicsőség alapjait vetette meg. E gyors szociális változásoknak (mind abszolút, mind relatív változásokról egyként beszélhetünk) megvolt az a következménye is, hogy a magasra emelt rétegeknek a történelmi trend gyors változásakor a hirtelen mélybehullás rémével kellett szembenézniük.

Az *aktoriális*, kicsit tágabban a *szociológiai* dimenzió mutatja talán leglátványosabban 1968 „keleti” és „nyugati” változatainak eltérését is, ami természetesen a filozófiai összefüggésben is igen látványos. Egyrészt ugyan a hatvanas évek marxizmusa előtt álló feladat közös (is) volt Kelet és Nyugat között, *s ez a marxizmus sztálinizmus utáni megújítása volt.* Ha azonban ezt a közös és alapvető feladatot megpróbáljuk konkretizálni ismét csak Kelet és Nyugat eltérő szövegösszefüggéseiben, már hatalmas eltérésekre vagyunk kénytelenek bukkanni. Eltekintve attól a tényről, hogy a marxizmus hitelének és termékenységének helyreállítása Nyugaton ugyan elismert feladat volt, de abban az Új Baloldal semmiképpen nem érezte magát részesnek, Keleten ugyanez a feladat a filozófia társadalmi létezésének primitív eszköztárával is szembetalálta magát. Itt a diktatúrák filozófiáinak csak ritkán reflektált sajátosságáról van szó, amelyhez hasonló jelenségek – természetesen mindkét rendszer vonatkozásában kizárólag csak *ideáltipikus* esetben - demokráciákban csak akkor fordulhatnak elő, ha azok szerkezetében elemi funkcionális zavarok telepednek meg. Mert az a tény, hogy egy egész filozófiai élet, a teljes filozófiai kommunikáció parancsok, elvárások jólstrukturált rendszerének háttérére épül, egy ilyen nagyságrendű kihívás láttán példa- és precedens nélküli helyzetben találja magát. A neomarxizmus egy esetleges integrálása a filozófia társadalmi rendjébe egyszerre két, ebből fakadó nehézséggel is szembetalálta (volna) magát. Egyrészt azzal a ténnyel, hogy ez a szociológiai rend egy filozófia számára (természetesen ismét csak ideáltipikus esetben szem előtt tartva) vagy csak a *teljesen igaz*, vagy csak a *teljesen hamis* megítélést tartotta fenn. Másrészt egy filozófia képviselője egyben egy szociológiailag jól definiált csoport hatalmi helyzetének megalapozásával is egyenlő volt, ami tehát egy filozófiai módosítása, akár csak verbálisan mindig is lehetséges „reform”-ja esetén is az adott csoport hatalmi helyzetének módosítását (ha éppen nem „reform”-ját) is szükségszerűen maga után kellett, hogy vonja.

Ami az első problémát illeti, *ideáltipikus esetben* e szociológiai háttér előtt egy filozófia egészben igaz vagy egészben hamis. Mindez azonban nem csak azért nem abszolút értelemben igaz, mert az ilyen ítéletet eleve elutasítjuk, akár különösebb konkrét vizsgálódás nélkül is. Mert egy filozófiai ebben a szövegösszefüggésben más értelemben is *egyszerre* volt igaz és hamis. Az a tény, hogy egy filozófiát egészében elfogadtak (mondjuk a *posszibilitás* vonalán), nemhogy nem jelentette azt, hogy annak igazságtartalmát is – a *plauzibilitás* szövegösszefüggésében – elfogadták volna, sőt, az érdemi modellel azt akarjuk sugálni, *hogy éppen azért tekintettek egy filozófiát egészében hamisnak (a plauzibilitás összefüggésében), amiért ugyanazt a filozófiát ugyanakkor igaznak mondtak (a posszibilitás vonalán).* Ezért a klasszikus szovjetmarxizmus a kettős igazság teljesen új formáját állította fel, azt az új formát, amely az igazság kettősségét kivitte a filozófián kívülre és még szociológiai alapokra is helyezte. A helyzet leírása *orwelli* formulák használatát engedi meg. Éppen azért, mert a diszkusszió nyilvánosan ki van kapcsolva, válhat egy filozófia *teljesen* igazzá. De éppen azért, mert a diszkusszió ki lett kapcsolva, *mindenki megmaradhat magában saját meggyőződésénél!* Sőt, nemcsak maradhat, de még azt is gondolhatja, hogy a diszkussziót éppen amiatt kapcsolták ki, mert az ő – egyébként felül nem vizsgált – meggyőződése igazak. *Ami tehát az így értelmezett ideáltipikus szovjetmarxizmus minden más filozófiát kiküszöböl, egyben egészükben meg is erősíti, affirmálja is*

azokat. Saját hivatalos legitimációja a nyilvános lehetőség vonalán teljes legitimitással látja el a plauzibilitás vonalán az összes, egyébként kiiktatott gondolatrendszer is. Az igaz a tiltott lesz. Szeretnénk hangsúlyozni, hogy az orwelli kifordítás nemcsak a jól ismert és igaz intellektuális szabadság kauzalitása miatt következik be, de a legitimitás ilyen megkettőződése miatt is. Az igaz, ami nem hivatalos. Amit más mond, korrektnek kell lennie. Ez az a nagyon tág szövegösszefüggés (kiegészítve az egyes filozófiai irányzatok fentebb említett alapvető szociológiai és hatalmi fixációival), amelyben a neomarxizmus kelet-európai recepciójának vége kellett volna mennie és amelyben az valamilyen mértékben végbe is ment. A magyar helyzetet ebből a szempontból különösen is bonyolította, hogy Lukács György személyében olyan kivételes nagyságrendű marxista gondolkodó működött a magyar filozófia színpadán, aki a legnagyobb erőfeszítésekkel sem volt beilleszthető a lehetőség és a plauzibilitás imént felvázolt keretébe. Az ő filozófiája is egyszerre volt igaz és hamis, de nem csupán az előbbi orwelli értelemben, hanem úgy is, hogy kiemelkedő művei beletartoztak mind a sztálinista marxizmusba, mind pedig a neomarxizmusba. Mindez ráadásul úgy, hogy – újabb hatalmas ellenmondásként – kivételesnek mondható és nemcsak személyes nehézségek árán tudta személyes pályáját átállítani a két történelmi korszak között és ez a kivételesen nehéz átmenet, amelyben a politikai lojalitás, a világtörténelmi belátás és a filozófiai fejlődés a legtöbb esetben egyáltalán nem harmonizált egymással, olyan stációkkal volt tarkítva, mint mondjuk 1956 és annak hatása a sztálinizmusból a neomarxizmusba való átmenet számára.

Mindez abba az összefüggésbe is illeszkedik már, hogy a posztstálinista neomarxizmus komplexuma semmiképpen sem elválasztható a kelet-közép-európai létező szocializmus egész rendszerének úgynevezett posztstálinista korszakától. Már azon is vitakozhatunk, hogy ez a világtörténelmi fordulatok és polgárháborúk nagy sorában kialakult s kezdetől regionális, szövetségi és birodalmi jellegű (tehát korántsem az egyes államokra vonatkozó és ezért esetlegesen akár még *modellszerűnek* is mondható) fejlődés rendelkezett-e az utópikus dimenzióval a minimumával, amit szokás összekapcsolni a szocializmus képzetével. Ha erre a kérdésre tagadó választ adnánk, a neomarxizmusra, illetve a neomarxizmus közép-kelet-európai adaptációjára vonatkozó kérdés sebesen tárgyalanná válna. Ha a kérdésre igennel válaszolunk és más okból vagy más motívumok alapján ki akarjuk hagyni a rendszer definiálásának kérdéskörét, mind a neomarxizmus, mind annak közép-kelet-európai recepciója, úgy is, mint a desztálinizálás emeltyűje, de úgy is, mint a létező szocializmus esetleges megújításának és liberalizációjának útvonala hirtelen világtörténelmi nagyságrendű problémává válik. Ez a világtörténelmi szerepvállalás azt jelenti, hogy sikeres megfogalmazása és érvényrejuttatása a létező szocializmus megreformálását, az *emberarcú szocializmus* közvetlen megvalósíthatóságát jelentette volna. 1

Lukács mind az eljövendő, mind pedig később a már érett neomarxizmus munkálataiba meglepő lendülettel csatlakozik bele, hiszen itt számolnunk kell mind 1956, mind pedig a romániai internálás késleltető és más zavaró hatásaival is.

Ebben a megvilágításban egy olyan szöveg stratégiai irányultsága, mint *A kulturális koegzisztencia problémái* (1964)² talán meglepően is világos itéletekről tanuskodik. Mert a 60-es és 70-es évek neomarxizmusa nemcsak filozófiai és más reformtörekvések igen széles palettáját jelentette, de saját történelmi logikáját követve a „meg egyidejű” kezdeményezések egymásmellettségét és egymásutánosságát is.

A specifikus neomarxizmushoz való lukácsi hozzájárulás egyik legfontosabb eleme a filozófus erős érdeklődése volt mindazon jelenségek iránt, amit már akkor is a *manipuláció* fogalomkörével kapcsoltak össze. A fogalom akkor a jelenségek szélesebb körét jelölte összefoglalóan, mint ma, miközben abszolút értelemben ma bizonyosan sokkal több és többféle ilyen jelenség van, még akkor, ha ezeket nem feltétlenül így nevezik. Ma ugyanis az információs csatornák messzesemenő összeszövődöttségét, a médiaipart, a promóciók és a reklám világát, a funkcionális rendszerek működésének bizonyos elemeit, a civilizátum (*Pethő Bertalan*) jelenségeit, a virtualitás számos fenomenét, a társadalmi szövet számos szoft kölcsönhatását bizonyosan nem neveznék már első szándékkal manipulációnak, Lukács azonban e jelenségeket is beleértette a maga manipuláció-fogalmába. Nem tagadható, hogy ezzel abban az időben jelentős heurisztikus tettet hajtott végre. A sztálinizmus durva manipulációs formáit a korabeli kapitalizmus finomabb változataival vetette egybe (ami miatt a manipuláció jelenségét az akkori magyar közvélemény mind intellektuálisan, mind pedig morálisan egészen különleges megvilágításban pillanthatta meg)³, Lukács erre vonatkozó kivételesen korai és nagyszabású észrevételei túlmennek az akkor meghaladhatatlannak ítélt konfrontáción és eredményesen használhatóak napjaink befolyásolási rendszereinek és technikáinak értelmezésében is.

1 Ebben az összefüggésben a neomarxizmust nemcsak mint filozófiaként értelmezzük, hanem a hatalompolitikai összekacsolódás okán *intézménynek* is.

2 „Probleme der kulturellen Koexistenz”. Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 1970. 228.

3 „.....komoly kísérletek...elégések lehetnek ahhoz, hogy a manipuláció sztálini változatát mint idegen, kivethető és kivetendő elemet mutassák fel a szocialista építésben.” Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen. in: Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 1970. 212.

Ettől kezdve a manipuláció nemcsak a Hideg Háború utáni kapitalizmus-kritika eszköztárában játszik jelentős szerepet,⁴ de a jelennek is kivételesen fontos része lesz, amely egyszerre mindkét rendszert méri és minősíti, amelyhez azonban ezek a rendszerek is mérik magukat. Egy nem-manipuláló szocializmus feltehető fölénye (amelynek felvázolásakor Lukács hallgatólagosan előfeltételezi, hogy Sztálin „durva” manipulációjának nyomait a jelenkori szocializmus „ki fogja lökni” magából) olyan jövőre utal, amelyben a szocializmus humanisztikus és emancipatív potenciái a feltételezett virtuális fölényt valóságos fölényre és ebből következően valóságos vonzerővé fogják alakítani. Ez Lukács több változatban is megjelenő versengése a két rendszer között.

E helyütt ismét emlékeztetnünk kell azokra a *mély strukturális ellentmondásokra*, amelyek a feljövőben lévő neomarxizmus meghatározó elemei között fennálló egyidejűségi viszonyok hiányából és azok közvetlen következményeiből következnek. A Lukácsnál mélyen elemzett és végig is gondolt *manipuláció* jelensége (még Dávid Riesman világhírű *Magányos tömegét* is bevonja a vizsgálódásba) a reálszocializmus valóságában tökéletesen másként hatott, mint ahogy azt Lukács elképzelhette. Egyrészt az itt uralkodó elitek felismerték a Lukácsnál „finom” vagy „finomabb” eszközökkel dolgozó manipuláció jelentőségét, és majdnem egyidejűen kezdték azokat (is) alkalmazni. Másrészt a manipuláció filozófiai megalapozása, szándékolatlan, de mindenképpen pozitívnak megélt következményként, erőteljes lendületet adott az empirikus társadalomtudományi, főként szociológiai, kutatásoknak Magyarországon, ezt az új szociológiát gyakorlatilag a kezdet kezdetétől kezdve érzékenyvé tette a kvalitatív látásmódra. De ez a hatás sem volt jelentéktelennek tekinthető, hogy a manipuláció fogalmának megismerése Kelet-Európában nem elsősorban kritikai vagy reflexív beállítódást alapozott meg a nyugati tömegkultúra elérhető mediatiszációjára, a reklámok kulturájára vagy a politikai inszenzázs manipulatív karaktere iránt, de egy megértő, beavatottság tudását, amely érzés a létező szocializmus hatalmi kizártságában élő társadalomnak amúgy is erőteljes lelki szükségletét elégítette ki. A manipuláció kritikája megmaradt értelmiségi sajátosságának, a finom befolyásolás kultúrájába való *beavatást pedig majdhogynem emancipációnak élték meg*. A sajátos kelet-nyugati perspektivizmus ismerete nélkül nemcsak váratlan, de meglehetősen érthetetlen is lett volna, hogy az érzékelési perspektívának a manipuláció irányában való kitágulása nem az emancipáció és más értéktartományok veszélyeztetéseként élte meg, de a szürke hétköznapi világának érdekesebbé válásaként, a társadalmi tudat másik világának gazdagodásaként, pszichológiai értelemben a tudattalan és fél-tudattalan tartományának kitágulásaként. A létező szocializmus körülményei között – és ennek általános jelentősége túlment már Lukács közvetlen tevékenységén – a manipulációba való növekvő mértékű bepillantás nem emancipálódottabb munkások, de jobban informált kispolgárok kialakulásához vezetett, akik a világ szó szerint „kerítés” mögül jobban beleláttak a másutt folyó nagyvilág érdekesebb eseményeinek kulisszái mögé. Ezzel a manipuláció és annak elemzése tárgyi alapjának megváltozásához jutott el, önálló jelentőségét jóval felülmúlta az a hamarosan világosan artikulálódó relevancia, ami a *rendszerek versenyének szövegösszefüggésében* jutott osztályrészükké. Az *Ontológia* szellemében megfogalmazott valóság felé tett fordulat jegyében Lukács manipulációelemzése akaratlanul is a létező szocializmus új oldalról megfogalmazott kritikájává vált: „...ha a társadalmi rendszereknek ebben a versenyében (*agon*) egyedül a technikai-gazdasági fölény lenne döntő, a kapitalista rendszer fölénye sohasem lenne veszélyeztetve és hegemóniáját ma sem vitatná senki...”⁵

Lukács felfogásában (amelynek valódi recepciója, mint erre utaltunk, a Kelet-Nyugat-fénytörésben alapvetően, stílszerűen szólva, „elgörbült”) a jelenkori kapitalizmus finom és modern manipulációs képessége egyben esélyt is jelent a létező szocializmus rendszerének, a kulturális versenyben felértékelődhet a (finom) manipuláció hiánya, a manipuláció nélküli *szabadidő*, úgy is, mint a *szabadság birodalmának* lehetséges kiterjedése.⁶ Ezen a ponton ismét *mély strukturális ellentmondás* jelenik meg Lukács egyes, önmagában legitim álláspontjai között.

Amíg Lukács ugyanis ebben a pillanatban a szabad időt, a klasszikus „Musse” fogalmát, a manipuláció nélküli társadalmi létet, a művelődés új esélyeit, egy demokratikus és plebejus tömegkultúra körvonalait vázolja fel, ugyanebben a munkában a következőket is mondja: „Amit a versenyben összehasonlíthatnak, az a lakosság életszínvonalának valóságos szintje, nem pedig annak propagandisztikus meghirdetése.”⁷ Az „életszínvonal valóságos szintje” bizonyosan nem voluntarisztikus vagy propagandisztikus elem, azt azonban, hogy ez a valóságos színvonal a szabadság birodalmában való mozgás lehetőségét is befolyásolja, már nem artikulálja.

A neomarxizmus egész létével meghaladni látszott a sztálinista kor igazságkeresésének logikáját (minden egyszerre igaz és egyszerre hamis, a sztálini marxizmus elfogadása meghagyja mindenkinek azt a kellemes tudatot, hogy az ő gondolkodása

4 „A lány, formálisan erőszakmentes (gewaltlos) manipuláció a kapitalista rendszerben...annak gazdasági lényegében vannak megalapozva.”(Uo.)

5 Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen. in: Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 1970. 209 (Sperrung bei Lukács)

6 Uo..

7 Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen. in: Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 1970. 208. A mondat egésze Lukács kiemelésében – K.E.

helyes és nem szorul semmiféle szisztematikus kritikára). A neomarxizmust nem parancsok teremtették. Éppen ezt az irányzatot utasította el már ösztönösen is a szovjetmarxizmus centruma, ezt senkire sem akarták ráerőltetni. Épp a centrum vált tüzszávé a szovjet reálszocializmus politikai szerkezetének. Ebben az összefüggésben a szellem, a filozófiai és az ideológia saját önálló szerepének paradoxonja vált átmenetileg világtörténelmi jelentőségűvé. Mert a gazdaságpolitikát nagyobb mértékben is meg lehetett változtatni például az idők során, de a fő tételek és elvek megváltoztatása a rendszer egész identitását, addigi tevékenységének legitimitását vonta volna kétségbe. Az ideológia nehéz megváltoztathatóságának ténye pontosan megfelelt egy egyszer már említett politikai ténynek is: az ideológiai érdemleges megváltozásának pusztá lehetősége kritikusan ingatta meg az addigi (természetesen igen széles értelemben vett) ideológusi réteg helyzetét. A neomarxizmus potenciális győzelmének pusztá feltevése a filozófiai sztálinizmus képviselőinek tíz-, ha éppen nem százazreit töltötte volna el saját hatalomtól való megfosztásának rémképeivel. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy az ideáltipikus szovjet rendszerben a filozófia e közvetlen megváltozásának lehetősége tisztán politikai, ha éppen nem rögtön hatalmi kérdésnek bizonyul. Más lapra tartozik, hogy éppen az ideológiai célmeghatározások szükségessége miatt a hetvenes években történtek óvatos kísérletek a nyugati neomarxizmus elemeinek óvatos integrálására a poszt sztálinizmus építményébe. A történelem iróniája azonban úgy akarta, hogy a gyanakodva figyelt és óvatosan mérlegre tett neomarxizmus erre az időre Nyugaton már halott volt.⁸ *Mire ugyanis a reálszocializmus már nagy nehezen megtalálta a szocialista realizmus dogmájából való kilábalás óvatosnak nevezhető útját, a nyugati marxizmus rövid tündöklés után kihúnyt.*

A neomarxista újrakezdés lehetősége Lukácsnak a sztálinizmus meghaladását és a poszt sztálinizmusból való kilépést jelenthette, de ugyanúgy annak a neomarxista alapzatnak a folytatását is, amit a huszas évek fordulóján ő maga vethetett meg. Részint olyan messze megy filozófiailag, hogy megvonja a létező szocializmustól a „klasszikus” szocializmus attributumát. Bizonyára nemcsak taktikai okai vannak annak, hogy nem vonja vissza a legitimitáció elismerését Lenin forradalmától, a klasszikus minősítés megvonása nyomban egy újrakezdés alapjait veti meg. De új korszak fellépését diagnosztizálja a kapitalizmus történetében is, amit nagyon igényesen a „relatív értéktöbblet” rendszerének nevez. Ez a definíció is hozzájárulhat egy új korszak leírásának megalapozásához. Lukács azonban az új antagonizmust *definiálja* is (a manipuláció világa az alkotó szabadidő és az emancipáció világával szemben). Ezek a specifikus alapelemei a lukácsi neomarxizmusnak és az 1968-év lukácsi filozófiájának. Az *Ontológiával* együtt ez a kiindulás mindenképpen a marxizmus (egyszerre klasszikus és sztálinista-poszt sztálinista formájának) újrafogalmazása, amelynek során elhatárolja magát a fiatal Marx egyoldalú favorizálásától is a marxizmus egészével szembeállítva).⁹

Viszonylagos ellentétben a manipuláció-probléma középpontba állításának tényében jelentkező szociológizáló és új modon ideológiakritikai tendenciákkal (amelyek érdekes gondolatritmust-képeznek a *fiatal* Lukács virtuóz tudásszociológiai képességeivel), az ekkori újrakezdés elsősorban *ontologizáló* gondolkodásmód, mely a fogalmi struktúrák kiépítése előtt és mellett a valóság általános ontológiai dimenzióit kívánja felállítani. Bármennyire érthető is, hogy Lukács az ekkori marxizmus fő feladatát mind átvitt, mind pedig betű szerinti értelemben a „valóság”-hoz akart fordulni, sem a filozófiai gondolkodás, sem személyes meggyőződésünk oldaláról nem fogadhatjuk el azt a módot, amilyen transzparens Lukács kitért e gondolkodásmód *módszertani* megalapozásának feladata elől. A lét általános jegyeinek feltárása, a társadalomontológia, filozófiailag ettől függetlenül a filozófia totalitáriánus, vagy egyszerűen csak totális igényeinek végét jelentette. Az ontológiai gondolkodás eredményeiből bizonyosan nem adódtak hatalmpolitikailag instrumentálható ideológiai következmények, de ugyanezeknek az eredményeknek a kényszerítő ereje nagyon vesztett intenzitásából a módszertan nyíltan vállalt kontingenciája miatt.

Amíg a totalitarizmus korszaka a politika hegemoniáját hozta el az esztétikum (és minden más nagyobb társadalmi rendszer és életszféra) fölött, a fogyasztói társadalom (Lukács szinte naprakész elemzésében a relatív értéktöbblet és a manipuláció társadalma) új helyzetet hozott létre. Ez az új helyzet azonban a létező szocializmus országainak a neomarxizmus miliójébe való átvezetése során azzal a paradoxonnal is járt, hogy a politika uralma erőteljesen csökkent az esztétikum (és minden más nagyobb társadalmi rendszer és életszféra) fölött, miközben a létező szocializmus, mint politikai rendszer, ebben az új, „szoftabb” szakaszban sem szűnt meg létezni és változtatta meg önazonosságát teljesen. A konzumtársadalom a maga eltérő történelmi kontextusaiban éles szembenállást teremt Kelet és Nyugat között. Egyrészt az imént említett módon. Miközben Nyugaton a fogyasztás győzelme erőteljesen legyőzi és egyben át is értékeli az (amúgy sem diktatórikus) politikum alrendszerét, Keleten a fogyasztás ugyan hasonló értelemben befolyásolja a politikai alrendszert, de abba integrálódik, azt bizonyos mértékben még erősíti is, hiszen lehetővé teszi annak az új körülmények kihívásainak elfogadását. A másik oldal korántsem kevésbé izgalmas teoretikusan, sőt, világpolitikai szerepe talán még az első szembenállását is jelentékeny módon

⁸ A reálszocialista hivatalos ideológia viszonya a valóságos neomarxizmushoz nagyon összetett és mindeddig alig kutatott probléma. Ennek egyik igen lényeges oldala az, hogy a valóságos szocializmus nem volt felkészülve és legalábbis a kezdetekkor tartott is egy neomarxista kritikától, elsősorban azért, mert azt nem semlegesíthette a kritika ideológiai ellenségességének örök fegyverével.

⁹ Ld. például: Hans Heinz-Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth, *Gesprache mit Georg Lukács*. Herausgegeben von Theo Pinkus. Reinbek bei Hamburg, 1967. (Rowohlt), 45.

felülmúlja. Miközben ugyanis a fogyasztás a szó szoros értelmében *közelíti* egymáshoz a két társadalmi rendszert, azok továbbra is ellen- és ellenséges világos maradnak egymáshoz képest, amelyeknek más, *új oldalról kell ezek után a maguk e barát-ellenség-viszonyban realizálódó önazonosságát megfogalmazniuk*. A magyar filozófia számára ez a fejlődés azt jelentette, hogy egy olyan társadalom alapzatán kellett tevékenykednie, amely akkoriban egy ideig bizonyosan *szinguláris* módon egy életvilágban egyesítette a *reálszocialista diktatúrát* és a *konzumdemokráciát*.

A tudományelméletileg és egyben filozófiailag legdemonstratívabb példa Lukács módszertani ignoranciájára a mindennapi tudat és a módszeres tudományos megközelítés különbségének „átugrása” Nicolai Hartmann Darwin-értelmezésének elemzésekor. Lukács látható örömmel állapítja meg, miként jut el Darwin elmélete a természetes kiválasztódásról mindenféle „spekulatív” tételezés nélkül egy teleológia tételezéséhez, mely teleológia tulajdonképpen nem is klasszikus természeti teleológia (azaz a fajok nem belső és természetes teleológia alapján jönnek létre), de önmagukban véve a-teleologikus mozzanatok vezetnek el ide. Ezt önmagában véve sem pozitív, sem negatív értelemben nem elemznék tovább, hiszen Lukács gondolatmenetéből az is kiderül, hogy a „spekulatív” tételezések kiiktatása hallgatólagosan a tudományos módszertan kiiktatása is Darwinnál, sőt, mint ahogy Lukács érveléséből kiderül, a mindennapi tudat teremtő erejének felmagasztása, melyen egyedül az az elem enyhít valamennyire, hogy a mindennapi tudatnak ezt a bravúrját még a tudomány (sajnos csak Lukács szerinti) „fejletlensége” tette lehetővé. Miközben mindannyiunknak szívből kívánunk olyan „fejletlen” tudományt, mint amilyennel Darwin működésének hosszú évtizedeiben együtt élt, csak utalunk arra, hogy Darwin nagy művének megalkotásakor a klasszikus pozitista „theory building” eszköztárával élt, ami magától értetődően messze túlment a reflektálatlan mindennapi tudat szféráján.

Hasonló nagyságrendű, és ugyancsak nem minden szempontból követhető vonások jelennek meg a lukácsi *Ontológia* Hegel-kritikájának egyes vonásaiban is. Az *Ontológia* koncepciójának ismeretében ugyan majdhogynem boítékolni tudtuk volna ezt a kritikát, a módszertani megfontolások hiánya azonban itt is nagyon feltűnő. Hegel elismerése mindenekelőtt Kanttal szemben fogalmazódik meg (aki, mitn tudjuk, korántsem hanyagolta el a módszertani-ismeretkritikai megfontolásokat), az elismerés alapja az, hogy Hegel erőteljesen a filozófia témájává emeli a lét történeti, processzuális karakterét. Az elutasítás fő vonala ugyancsak transzparens: az ontológiai konstellációk szakadatlan „logizálása”. Talán nem is volt szándékos ez a kér oldalról is operáló eljárás: Hegel ismeretelmélet- és módszertanellenes álláspontja rendelkezik közös elemekkel a hegeli logika teljhatalmának elutasításával. Természetesen leegyszerítően fogalmazunk, de tézisei betű szerinti megfogalmazásokban is át-meg átszövik az *Ontológia* szövegét. A következő tézis igazi strukturális szerepét csak akkor érthetjük meg, ha felidézzük magunkban azt, hogy a tizes évek végétől az Ontológiáig, ha különböző marxista szövegösszefüggésekben is, de Lukács alapvetően nemcsak *hegeliánus* volt, de az egyik, ha talán nem a legjobb Hegel-értelmező. Az ő szájából tehát különösen hangzik a következő kijelentés, miszerint az azonos szubjektum-objektum *filozófiai mítosz*.

Az *Ontológia* rekonstrukciójában felszínre kerülő elemek megjelennek a *Demokratizálás ma és holnap* (Demokratisierung heute und morgen)¹⁰ (a megírás ideje: 1968) koncepciójában is. A hetvenes évek filozófiai folyamatainak érdekes darabja ez is. Amíg az eredeti német változat már 1985-ben megjelent Magyarországon *németül*, a magyar változatot 1988-ban hozták nyilvánosságra. Így a nyolcvanas évek végén történő megjelenés és a hatvanas évek végének tematikája szimmetrikus keretbe foglalták a hetvenes éveket, mint kronológiai és szellemi időtartamot. E feljegyzések tartalma így sem maradt azonban teljesen ismeretlen a nyilvánosság előtt, sok elemük beépült a hetvenes és nyolcvanas évek gondolati „forgalmá”-ba. Mint pletyka talán nagyobb esélye is volt a hivatalos politika befolyásolására (néhány mozzanata még a gorbacsovi *Peresztrojka*-koncepcióban is felbukkan), mintha mondjuk rögtön megjelenik és tilos róla recenziót írni.

Lukács itt antisztálinista álláspontot foglal el, de ebben a kritikában a politikai taktika sztálini előnyben részesítése csorbítja az elmélet álláspontjainak tágasságát. Ebben az időben, éppen mert a poszt sztálinista marxizmus átmenete volt napirenden egy, a létező szocializmussal is kompatibilissé tehető neomarxizmus irányába, Lukácsnak ez a vonása vélhetőleg szinte kizárólagosan saját politikai lépései igazolásának tűnhetett.

A sztálini politika számos lépésének taktikai védelmezésének megítélésében a későbbi kor közönsége már nem igen volt a megfelelő információk birtokában, a létező szocializmus történetének kutatását a rendszer csendes működéséhez korántsem illő hangos botrányok kísérték. Sztálin szerepének kiemelése egy gazdaságilag és katonailag erős Szovjetunió felépítésében mindenképpen enyhítette a koncepció némiképp antitotalitáriánus és mindenképpen „normalizáló” irányvonalát. Mindez persze a sztálini korszak és politika akár már szándékolatlan „normalizálás”-hoz is elvezetett, a racionális kihívások racionális válaszokat követeltek, a terror jelenségköre mintegy magától marginalizálódott, elmaradt „*a leninizmus dialektikájá*”-nak, akár mint folyamatnak is a rekonstrukciója.

A középpontba állított „demokratizálódás” fogalma (amelynek hatalmas *szemantikai hátránya* már a kezdet kezdetétől az volt, hogy az emódon képzett szó fájdalmasan idézte az olvasók tudatába az elérhetetlen és így kimondhatatlan „demokrácia”

¹⁰ *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest, 1985. (Akadémiai).

fogalmát) gondosan le is van választva a „polgári demokrácia” változataitól, meglepő módon még egy *citoyen-ellenes* hangulat is színezi. A plebejus *citoyenismus* helyére a *nyilvánosság* problematikája kerül, ami nemcsak annak a korszaknak az egyik vezető kategóriája, de ráadásul erősen előlegezi a nyilvánosságnak azt a fogalmát is, amit a későbbiekben a *Peresztrojka* folyamataiban megismerhettünk.

A hetvenes évek filozófiai problematikája, ha áttételeken keresztül is, de markánsan jelenik meg a *Demokratizálás* szövegösszefüggésében is. A *Demokratizálás* nyelve ugyan a létező szocializmus rendszeréről ír és természetesen kritikusan is, emellett ez a nyelv azonban *normatív* is, éppen *mivel* a létező szocializmusról ír, ezért a hetvenes és nyolcvanas évek nyomasztó politikai és gazdasági problémái csak olyan nyelven fogalmazódhatnak meg, amely nem ingathatták meg a normativitáson belül magától értetődően tételezett értékmozzanatok. A publikáció- és recepciótörténet időbeli sorrendje itt is munkál. A *Demokratizálás* szerzője ismeri és reflektálja a Prágai Tavaszt, de nem láthatta előre Lengyelország és Jugoszlávia gazdasági krízisét, a befagyott Brezsnyev-korszakot, annak ismét teljesen új helyzeteket teremtő sajátosságaival, de nem láthatta például egy Ceausescu baltotalitáriánus nemzeti bonapartizmusát sem előre. Emiatt az utalások mögött fel sem sejtjenek konkrét horizontok, olyanok, amelyeket a nyolcvanas években valamilyen konkrétussággal, azaz nemcsak az utalások és sejtetések formájában, fel lehetett volna használni. Ebben az esetben és a neomarxizmus szövegösszefüggésében új és főként *újszerű* szakadék nyílik fel elmélet és gyakorlat között.

Ha konkrétan beszél a szocializmus demokratizációjáról, az tűnik fel, hogy az egész folyamat holisztikusan a „marx-i módszer helyreállításá”-val azonosítja,¹¹ és betű szerint azonosítható módon azt egy „felülről” és „központilag” irányított folyamatként képzelel el. Tegyük fel például, hogy ez az irányítási módszer helyes alapokra helyezkedik és jól is működik, némi fogalmi automatizmussal akkor is ellentmondás keletkezik e folyamat és a demokratizálódás eredeti értelme között. A belső pártdemokrácia erősítése és a párton belüli kommunikáció és vitakultúra kinyitása lehetnek bármely vonzó célok, párt és állam létező kettősségének kiiktatása,¹² a demokrácia szigorúan a párt belső ügyének való kezelése egyre maguk előtt görgetik ugyanazt az alapellentmondást. A marxizmus elképzelhető megújításai tehát szövegszerűen azonosítható értelemben benne maradnak a „demokratikus centralizmus” egy meglehetősen arisztokratikus értelmezésének keretei között, igaz, a belső vita akár még demokratikus is lehet, mindenesetre sokkal demokratikusabb, mint ami mindaddig belül volt az elképzelhetőség határán. A történelmi óra *komolysága* és a javaslatok és megvalósíthatóságuk *körültekintő óvatossága* éles ellentétben állnak egymással. A hatalomgyakorlás és más tabuk ha nem is részesülnek a szokott *szókinemmondó* elhallgatásban, mindenképpen csak az *insiderek* virágnyelvén fogalmazódnak meg, ami nemcsak ismételtlen feszült ellentétbe kerül a demokratizálás-témával, de azzal a gyakorlatilag soha fel nem oldható hátránnyal is jár, hogy az ilyen szövegek nyilvános értelmezése a legkülönfélébb irányokban is egyféleképpen lehet lehetséges.

Nem zárhatjuk ki, hogy az átfogó dimenziók nyílt artikulálásának hiányosságai vagy lehetetlensége is közre játszott abban, hogy a hatalmi beavatkozások deklarált mindenhatóságával szemben Lukács meglepően nagy jelentőséget tulajdonít az *endogén*, belső fejlődés spontánnak tekinthető következményeinek, így például a „*megszokás*” (*Gewöhnung*) jelenségének.¹³ Mindez érintkezik a hetvenes évek „vissza a valósághoz”-elvével, azzal, ami az egész ontológiai érdeklődés háttérében is állt. Ez az elv érdekes egyébként gondolatrítusban áll a fiatal és az érett Lukács filozófiájának talán legmeghatározóbb elemével, a *valósággal való filozófiai ki-nem-békülés* (a sokat emlegetett „*Nichtversöhnung*”) elvvel. Lukács kifejtett módon is hangsúlyozza, hogy „társadalmi-történelmi” módon kell megragadni a szocializmus „jelenleg valóságos léatmódját”-t, és ebből kiindulva kell a demokratizálás problémáit megfogalmazni.¹⁴ Lukács e filozófiai kibékülése igazolja Mannheim Károly tudásszociológiai tézisének, a felfogás a valóságosan létező szocializmus létezhőköttségének perspektívájából fogalmazódott meg.

A megszokás („*Gewöhnung*”) problémájának elemzésekor Lukács hangsúlyosan hivatkozik Lenin egy elméletére a megszokásról, amelyben Lenin már a hadikommunizmus korszakában nagy figyelemmel kísért minden társadalmi folyamatot, amelyben fel tudta fedezni a jövő „csíráját”-t.¹⁵ Ebben a strukturális pozícióban új tere lesz a *par excellence* *reálszocialista* élet- és tudatformáknak.¹⁶ A megreformálandó szocializmus esélye Lukács szerint a mű sajátos szövegösszefüggésében *már nem az ellenféllel való közvetlen megmérkőzésben, de egy endogén fejlődési folyamat gyümölcseiben rejlik*. E genuin szocialista élet- és tudatformáknak *pozitív* természetűeknek kell lenniük, valójában azonban túlnyomórészt a többnyire nem helytelenül leírt nyugati manipulációkultúra ellenpólusai. Ez a kiindulás rokonítható *Aczél* György kultúrpolitikájának fő

¹¹ *Demokratisierung heute und morgen*, 170.

¹² Uo, 171

¹³ Uo, 172

¹⁴ Uo, 54

¹⁵ Lukács György, *Lenin*. Budapest, 1970 (Magvető).225 – Lukács ráadásul külön is nagy súlyt fektet arra, hogy a megszokás „teljesen szokványos” szociológiai fogalmát gondosan elhatárolja mindattól, amit Lenin tartalomként artikulál. (uo, 223.)

¹⁶ *Demokratisierung heute und morgen*, 181.

elemeivel is, aki a „közműveltség” jegyében a hagyományos kultúra- és művészetnépszerűsítés és a professzionális tudásformák megújuló változatai között egy szocialista módon színezett, új, és nyugati értelemben nem manipulatív tömegkultúrát kívánt életre hívni. A hetvenes évek filozófiai fordulatának új *ellentmondása* rajzolódik ki ebben az összefüggésben is. A nem-manipulatív, plebejus, új típusú tömegkultúra koncepciója magátólértető módon lenne összekapcsolva a *társadalmi szabadság* egy tekintélyes mértékével – erről a közművelődés koncepciója már nem szól.

Mélyen rokon a *Demokratizálás* koncepciója az *Ontológiával* abban is, abban a kifejtett formában ismét ki nem mondott feltevésben, hogy az aktuális reálszocializmus nem „klasszikus” vagy „ideáltipikus” szocializmus, ami azt is jelenti, hogy szükségszerű nehézségei sem tekinthetők a szocializmus kikerülhetetlen dilemmáinak. Ez a feltevés, a jelenből visszanezve talán meglepő módon is, nem vonja vissza Lenin hatalomátvételének *legitim* mivoltát. Mindebből az adódott össze, hogy *éppen a rendszer éppígyelése alapozza meg annak nem-klasszikus karakterét*.¹⁷ Ez ismét a hetvenes évek átmeneti korszakának mélyen strukturális ellentmondása. Ebből nő ki az a megállapítás is, hogy egy ilyen (azaz nem-klasszikus) fejlődésnek nincs elmélete sem, senki, még Lenin sem alkott meg egy ilyen teóriát!¹⁸ Utólag is tanulságosan cseng ebből a gondolatmenetből az is, hogy egy olyan politikus sincs a szemhatáron, akiről feltételezhetnénk, hogy megérti ezt a helyzetet.¹⁹ A létező reálszocialista fejlődés nem-klasszikus jellegének visszatérő hangsúlyozása éles kritika az akkori múlt és jelen fölött, a helyzetben mégis megmutatózó esélyek ezért *önmagukban is ellentmondást* jelentenek.

A sors igazi iróniája, hogy a *Demokratizálás* születése és megjelenésének időpontja közötti időív felöleli az európai *értelmiségtörténet* talán legfontosabb ívét, mellesleg a hetvenes évek teljes időtartamát is magában foglalja. 1968-ban, a mű kigondolásának és megfogalmazásának idején érte el az Új Baloldal történelmi sorsának csúcspontját, 1988-ban jelent meg, az antikommunista neoliberalizmus győzelmének csúcspontján. Az értelmiség útja a neomarxizmus és a neoliberalizmus között – erről szólt a két időpont közötti történelmi és intellektuális ív. Nem csoda, ha ugyanaz a koncepció oly annyira eltérő recepciók folyamatok kiváltójává vált.²⁰

A két nagyhatású fordulópont közötti különbség abban mutatható ki, hogy 1968 értelmiségieinek új osztálya (mind szociológiailag, mind pedig intellektuálisan) a saját koncepcióját akarta megvalósítani, ameddig mindez 1989-ben egy szociológiailag semmiképpen sem ismeretlen „helyettesítési” funkció végrehajtását jelentette.²¹

A konszolidált létező szocializmusban az értelmiségiek új osztálya sokrétű kihívásokat, de egyben valamelyes reményt is jelentett. Az első, önmagukat nyilvánosan artikulálódó s immár az új rendszer méhében született értelmiségi rétegek a létező szocializmusban többnyire baloldaliak voltak, de az értelmiségi szabadság növelésével mindenki felkészülhetett és fel is készült arra, hogy csak idő kérdése, s mindenfajta világnézetű értelmiségi csoport is részt akar majd venni a nyilvános társadalmi kommunikációban.²² Bizonyos felfogás számára ráadásul még a nem-baloldali értelmiségi kritika kedvesebb is volt, mert annak tárgyi vonatkozásait le lehetett söpörni az ideológiai inadekvátság érvrendszerével. Az új értelmiségi osztály problémáját természetesen még csak növelte, hogy ez az új osztály meglepően rövid idő alatt Kelet-Európában is szocializációs mintává vált nemcsak a fiatalok, de még más társadalmi rétegek számára is. A posztstálinista társadalmi strukturális szimplicitása súlyos kihívás elé került. Ez az új osztály még egy sor további, mélyebb és strukturális ok miatt sem találhatta helyét a reálszocializmus viszonyai között. Ami a messze menő reformok szükségszerűségét illeti (stílszerűen: maga az egész *Demokratizálás* ennek jegyében született meg), egy új értelmiségi osztály egyáltalán nem lett volna funkciók és feladatok nélkül. A másik oldalon azonban egy ilyen fajsúlyú és számú új osztály strukturális integrációja a létező szocializmus adott keretei közé az *elképzeltetlen lehetetlenségek* birodalmába tartozhatott csak. Az ellentmondás feloldása csak a gyakorlat tétova és következtelen lépéseiben történhetett meg csak. A teljesség igénye nélkül e tétova össz-koncepció jegyében született meg az értelmiség látványos és nyilvános felértékelése, ezzel egyidőben az értelmiség fölötti ellenőrzés megerősítése, de ugyancsak még mindig ezzel egyidőben az értelmiség egy részének a hatalmi döntéshozatalhoz való erőteljes közelítése s végül, de nem utolsósorban, a nomenklatura arculatának értelmiségi árnyalatú átszínezése. Amít tehát az egyik oldalon

17 Egy példa: „Az 1917-es forradalom nem-klasszikus jellege tehát mindenekelőtt azon alapul, hogy a forradalmat egy olyan fejlődési fokon kell megvalósítani, amelyen a termelés és elosztás tényszerűen meglévő foka messze áll még attól, hogy alapja lehessen a ’szabadság birodalma’ valamennyire is konkrét előkészítésének is.” Ld. *Demokratisierung heute und morgen* 64

18 *Lenin*, 217

19 *Gespraeche*, 49,

20 S. Endre Kiss, 1968-1989-2000. Az értelmiség az új baloldal és a neoliberalizmus között. in: *Értelmiség – társadalom – politika 1968-1989*. Szerkesztette Kiss Endre és Dalos Rimma. Budapest, 2002. 31-40.

21 Ezen a nagy történelmi transzformációs folyamatok sajátos mechanizmusát értjük. E folyamatokban hirtelen nagy számú intellektuális és társadalmi szereplőre van szükség, de a saját szociális formációikban benne élő csoportok nem képesek ilyen számú átmeneti társadalmi aktort rendelkezésre bocsátani. Ezért a szabadabban mozgó, ha nem is szabadon lebegő, értelmiség tölti fel az átmenet aktorait.

22 Feltűnik, hogy a három „T” gyakorlatának következetes végrehajtása sem kötődött meghirdetett nyilvános értékeken. Egyrészt ezzel a hatalom mindenképpen beszűkítette volna a maga mozgásterét, másrészt minden nyilvános meghirdetés kötelező erővel vonta volna maga után a *nyilvános igénytámasztás legitim lehetőségét*.

mégiscsak megkezdődött egy szelektív párbeszéd egy bonyolult összetételű és eredetű értelmiséggel, a nomenklatura maga is megértette, hogy nem maradhat ki az új értelmiségi osztály átlagon felüli legitimáció-akkumuláló sikertörténetéből. S itt nemcsak olyan értelmiségekről van szó, akik tagjai lettek a nomenklaturának, de olyanokról is, akik már mind a nomenklatura tagjai szereztek értelmiségi kvalifikációt, de már olyanokról is, akik egyszerre készültek értelmiségeinek és a nomenklatura tagjainak (például úgy, hogy pályájuk kezdetén ajánlatot kaptak a nomenklaturához való csatlakozásra). A magyar reálszocializmus utolsó éveit vizsgálva bárki elcsodálkozhat a nomenklaturában, sőt, a magas párttiszségekben is feltűnően nagy számú tudományos fokozat és más értelmiségi trófea láttán.

1968 csak kiélezte azt az alapérületet és elvárás, hogy Lukács képes lesz valamilyen módon, de mindenképpen megújítani és új helyzetbe hozni a marxizmus egészét. Ez a széles körökben osztott elvárás méltó objektumára talált az *Ontológiában*. Az *Ontológia* nem váltotta be ezeket a hozzá fűzött reményeket, mindenesetre ennek elemzése több, egymástól lényegében független problémacsoportra esik szét. Egyrészt már közvetlenül néhány releváns részlet megjelentetése után (s itt megint szerepet játszanak a nyelvi, fordításbeli és kiadáspolitikai problémák) már több releváns filozófus hangot adott csalódásának. Másrészt a mű német kiadása csak jóval később készült el, azaz a recepció egész folyamata már a neomarxizmus bukása utáni korszakban kerülhetett csak sorra. A szó szoros értelmében tehát a nagy mű recepciója „technikai okokból” elmaradt, valamelyes recepciója egy olyan gyökeresen új korszakban ment csak végbe, amelynek eredményei csak nagy módszertani nehézségek árán lennének visszavetíthetők egy korábbi korszak recepciójának hasonló eredményeire. Bizonyos értelemben igaz az a kijelentés, hogy csak az ezredforduló táján értek meg a viszonyok a mű elfogulatlan és immár a recepció véletleneitől megszabadított értékelésére.

A hetvenes évek végén – nyolcvanas évek elején keletkező Jürgen Habermas-i koncepció a munka és kommunikáció filozófiájáról ugyancsak olyan lehetőség lehetett volna, amelyik az 1968, de mint láttuk, inkább 1975 után válságba került neomarxizmust új lendülettel tölthette volna el. Habermas-nak a lukácsi *Ontológia* fölött gyakorolt korai kritikája ellenére megállapítható, hogy Habermas e törekvése korántsem áll olyan távol az *Ontológia* érdemi irányvonalától. Ezek a közös törekvések immár erős morfológiai láncszemet alkotnának annak megértésében, milyen mértékben érte ez a válság az egész neomarxizmust váratlanul és milyen gyakorta véletlenszerűnek tűnő válaszokat váltott ki. E véletlenszerű kontingencia egyik határesetét semmiképpen sem lehet véletlen törekvésnek tekinteni, s ez a mind Lukácsnál, mind Habermas-nál teljes élességgel megjelenő „filozófiátlanító filozófia”, a *filozófia filozófiátlanítása*, a klasszikusan „filozófiai” elem feladása a marxizmus (Lukács) vagy egy weberianus pozitívizmus új szövegösszefüggésében.

A nyomokban akkor is érzett, ma már azonban tudatosítható paradoxon nem könnyű utasítható el: ez a *filozófiátlanítás*, az uralkodó újbaloldali gondolkodás teóriáktól való megszabadítása, egyenesen mentesítése mindvégig a *reform* és a *marxizmus megújításának* jegyében ment végbe. Emiatt persze nemcsak a protagonisták teljesítménye és magatartása érdemel (és érdemelt is volna) különös figyelmet, de a baloldali tömegmozgalmak és tömegpártok sajátos gondolkodási helyzete, azaz *tudásszociológiája* is. Ez a tudásszociológia arról a korántsem örvendetes bizonyítványt állítja ki, hogy maguknak a tömegeknek meglehetősen mindegy volt (vagy azzá) vált, hogy valójában a szervezet mit is gondol. Érdekes, egyszerre ismét sorsszerű és véletlen tény, hogy a filozófiátlanítás programja mind Lukácsnál, mind Habermas-nál végsősoron a marxizmusban megszüntetetten megőrzött Hegel, a hegel-marxizmus, illetve néhány megfogalmazásban közvetlenül Hegel ellen irányult. Mindenesetre a kor fő aktorainak személyében a marxizmusba beépített hegel elemek nem tartoztak az elmélet lényegi és szerves összetevői közé. Ha ezt a szakítást Hegellel a magunk részéről sorsszerűnek tekintjük, egyáltalán nem gondoljuk, hogy más elemek nem játszottak ugyancsak intenzíven közre a hetvenes évek e nagy fordulatában. Bár a pillangó-effektus korszakában minden összetevő hatásának döntővé válásával is számolnunk kell. Hegel felől tekintve a hetvenes évek folyamatait, a paradoxon még csak felerősödik. Lukács esetében, mint erre utaltunk, olyan vezető marxista filozófusról van szó, akinek egész érett korszaka a filozófiai marxizmus Hegel révén történő kodifikálásának és szisztematizálásának jegyében telt el. Habermas esetében több, mint közhely, milyen mértékben állt a *Frankfurti Iskola* éppen 1968-ben középpontban álló filozófiája Hegel fundamentális megalapozó szerepének jegyében.

Ez a valószínűleg inkább *ad hoc*, mint kifejtetten megfogalmazott reform, a filozófia megújítása annak elméleti karakterétől való megfosztásával, különlegesen nehéz módszertani körülmények között ment végbe. Mert ez a filozófiátlanítás két tárgyi síkon folyik egyszerre. Egyrészt egy konkrét filozófiát ér a kritika, másrészt ezen át az elméleti dimenziót egészében is. Egy nagy elmélet kritikája minden konkrét nagy elmélet kritikája egyben.

A két szinten egyidőben folyó vita kritikusan összekeverheti az itt érvényes kritériumok érvényét. Valaki igenelheti a neomarxizmust (vagy annak egy válfaját) és eközben fenn is tarthatja igényét egy Nagy Elméletre. De valaki lelkesedhet a neomarxizmusért, s közben belenyugodhat a Nagy Elmélet, mint Nagy Elmélet végébe. De azon a véleményen is lehetünk, hogy a neomarxizmus válsága egyben tökéletesen azonos a Nagy Elmélet válságával, de az sem lehet kizárva, hogy mind a neomarxizmus, mind pedig a Nagy Elmélet egyszer még lehetséges lehet.

Wilhelm Raimund *Beyer* a késői Lukács e koncepciójának egy lényeges gyengéjét már 1970-ben teljes világossággal felmutatta, ami annál is nagyobb teljesítmény, mert ekkor még nem ismerhette az egész művet.²³

Leglényegesebb ellenvetése az Ontológiával szemben annak az ismeretelmélettel szemben általában elfoglalt álláspontja. A kifejtetten antipozitivistá beállítódás feltehetően éppúgy nem lehetett az általa ismert szöveg alapján teljesen kikövetkeztethető, mint Lukács ebből kinövő kétfrontos harca pozitívizmus és hegelianizmus ellen.

Mintha igazolná az imént a nagy elmélet kritikájának két szintjéről mondottakat, e két szint az *Ontológiában* is elvegyül egymással. Miközben Lukács megvált a hegeli „spekuláció”-tól (bizonyára azért, mert nem látja „már” legitimálhatónak), nem számol azzal, hogy egy másik szinten hiányozni fog koncepciójából az a *filozófiai koherencia* is, ami önmagában természetesen semmilyen módon nincs sorsszerűen Hegelhez kötve. A Hegel nélküli marxizmus vagy neomarxizmus nemcsak egy új filozófia (minden bizonnyal egy új paradigma is), de egy olyan filozófia, amelynek még csak ezután kell megteremtenie a maga koherenciáját. Így, a koherencia összefüggésében, ez nem reform, hanem *törés* vagy *szakadás* akár már a neomarxizmuson belül is.

Lukács addigi mindent meghatározó kötődéséről Hegelhez már szoltunk, most csak azt érdemes aláhúzni, hogy az ontológia pozitív kifejtése a szó szoros értelmében, *keresztülgázol* Hegelen, hiszen Lukácsnak az eltelt közel fél évszázadban már tekintélyes érvkészlete halmozódott fel annak bizonyítására is, hogy a hegeli filozófia minden körülmények között a valóság adekvát megragadása. A parttalan ontologizálás, mint intenció, természete érthető, az ismeretelmélet és általában a filozófiai strukturálás kiesése a kezdeteknél nyilván nem ötlött fel Lukácsban. Ez a minden bizonnyal érthetetlen hiány bizonyosan magyarázható *részben* Nicolai *Hartmann* tekintélyének váratlan megerősödésével, a válasz más elemeinek kimunkálása még azonban a további kutatásra vár.

Ha azonban többé-kevésbé érthetetlen számunkra az ontológia megalapozatlanságának Hegel eltávolításával való elegye, talán még érthetlenebb ezek után, hogy a valósághoz való visszatérés első pozitív jegyeként miért hirdeti meg Lukács a háborút a neopozitívizmussal szemben! A lét megragadását el lehet képzelni egy, a filozófiai pozitívizmuson túl lévő szellemi térben is, ettől azonban még a pozitívizmus (és annak egyik más ága sem) lehet diametrikus ellenfele egy filozófiai ontológiának.²⁴ Már csak azért sem, mert miközben Lukács vad szenvedéllyel ugrik neki a pozitívizmus új formáinak, egy fajta „objektívizmus”-t is képvisel, a tények és általában a realitás iránti nagyobb tiszteletet. Ez a vonulat természetesen részben nemcsak a neomarxizmus akkori történelmi feladatának, de Lukács önmaga kitűzte céljainak is. A tények tiszteletének és a pozitívizmus megtámadásának *együttese* feltehetően már nem ideológiai megfontolások vagy újabb félelmek következménye Lukácsnál, feltehetően immár egy új filozófiai front alapjainak megrajzolása. Erre utalhat az „objektívizmus” egy olyan tétel megfogalmazása, amelyben e fogalom egyszerűen a tények genealógikus elismerését és azok magyarázatként való felhasználását írják körül, és erőteljesen utalnak arra, hogy nem szabad tényekre alapuló megállapításokat klasszikusan ideológiai alapon kétségbe vonni. A konkrét példa Fagyeyev Lukács elleni ideológiai támadása, amelyben az író Lukács egzisztencializmus-elemzésének azt az elemét, amellyel ő kiemelte e filozófia összefüggését az ellenállási mozgalommal (s ez volt itt a „tény”) olyan „objektív” elemnek látta, amelynek funkciója az lett volna, hogy amiatt „megbocsássanak” az egzisztencializmus „idealista” gondolkodóinak, akik már csak ezért is a burzsoázia ügynökei voltak (jóllehet harcoltak az ellenállási mozgalomban).²⁵ Az új, immár kisebb mértékben ideológiai, mint most már inkább filozófiai szembenállás mögött a magunk részéről bizonyos félelmet is felfedezni vélünk, ami a hatvanas évek plurálisá váló filozófiai világában akár még a legjobb marxistákat is elfogta, amikor tudatosítani voltak kénytelenek, hogy a huszas évektől számos új filozófiai született, amelyeket nem ismernek és amelyek értékét és jelentőségét nem is tudták pontosan felmérni. S ez még Lukácsra is vonatkozott, aki a harmincas évek elejéig még benne állt ennek a fejlődésnek a fő sodrában. A hosszú ideig tartó bezártság természetes következményeként helyenként alaposan túl is értékelték az azóta megszületett irányzatokat, mint ahogy az sem volt véletlen, hogy Fagyeyev félelme a „tények” helytelen értelmezése miatt ismét egy kortárs és nem sztálinista filozófia értékelésével volt kapcsolatos.

Hegel (és ezáltal a hegel-marxizmus) elutasítása mellett a pozitívizmus (neopozitívizmus) hangsúlyos és új azonosságot teremtő elutasítása Lukács második számú stratégiai döntése az *Ontológia* megírásakor. Ez nemcsak a marxizmus szempontjából fontos döntés, de a filozófiai tipológia szemszögéből is, hiszen Hegel és a pozitívizmus bizonyos alapon egymás természetes ellenlábasai. Az egyik ellenlábás elutasítása után a másik ellenlábás elutasítása e tipológia alapján Lukács *szükségzerűen* manőverezi bele magát egy *filozófiai senki földjére*, amelyről csak egy a kezdetektől kétfrontos harccal tudja

23 Beyer, W.R., *Vier Kritiken*. Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács (sic!). Köln, PRV, 1970. 232

24 Ld ehhez: Endre Kiss, Georg Lukács' Ontologie als misslungener, nichtsdestoweniger aber lehrreicher Erneuerungsversuch des Neomarxismus - oder über den Hegelianismus als Paradigma. in: *Diskursüberschneidungen*. Georg Lukács und andere. Bern - Berlin - Frankfurt am Main - New York - Paris - Wien. 1990. 127 - 136.)

25 „Probleme der kulturellen Koexistenz” (1964).in: Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 1970, 227

kimenekíteni magát. 1947-ben még egész másként látja az ontológia egész problémáját. A „Lenin ismeretelmélete” című tanulmányában olyan érveket alkalmaz a filozófiai ontológiáról, amelyeket - *mutatis mutandis* – akár szem előtt is tarthatott volna késői nagy művének megalkotásakor. Támadja Heideggert, mert nem képes felmutatni a társadalmi lét alapkategóriáinak ismeretelméleti megalapozását. Ez az „új ontológia”, így Lukács 1947-ben, a „legjobb esetben” is csak a gondolkodás általános formáit költi át valósággá, dogmatikus módon azonosítja a tárgyiasságot az objektivitással. 26 Az *Ontológia* sorsa attól függ, vajon sikerül-e létrehozni egy olyan harmadik filozófiai alapot, amelyről a hegeli filozófia és a pozitívizmus (mindkettő természetesen össze válásával és a esetével együtt) együttesen és konstruktívan meghaladható. Filozófiai felfogásunk szerint ez nem történt meg, miközben érzékeljük, hogy a filozófiai fundamentumok szélsőséges fellazulása az elmúlt két évtizedben váratlan olyan esélyt is adhat a lukácsi *Ontológiának*, amely híján a hatvanas-hetvenes évek fordulóján e koncepció már akkor megbukott, mielőtt szélesebb körben ismert lett volna, s mikor pedig szélesebb körben valamilyen mértékben már ismertté vált, vége lett a neomarxizmusnak.

Említettük, hogy a hatvanas évek Lukácsa a jelen értelmezésében a manipuláció jelenségének előtérbe kerülését látja az egyik legfontosabb vonásnak (s ezzel – a terminológiai különbségeket leszámítva - nagyon is megelőlegezi az ezredforduló virtuális világának fő jegyeit). Egy csapással két legyet kíván akar azonban ütni, amikor az immár filozófiai (azaz jórészt már nem a régi értelemben ideológiai) ellenfélnek kiválasztott *neopozitívizmust egyértelműen manipulációnak tekinti*. Eszerint a (carnapi) *neopozitívizmus* a maga tudományelméleti és kijelentéslogikai előírásaival manipulatív módon megsemmisíti a „látható”, a „konkrét” és „tárgyi” világot. Nem kétséges, hogy e *neopozitívizmus* a maga fizikalizmusával erőteljesen korlátozza az értelmes kijelentések körét és ezen át a tárgyiasságok filozófiai megjeleníthetőségét, mindezt azonban a manipuláció közelebről még körül sem határolt fogalmával jelölni azonban nemcsak értetlen, de talán még hisztérikus reakciónak is tekinthető. Miközben a kijelenthető tárgyiasságok korlátozása semmiképpen sem nevezhető manipulációnak, Lukács elfeledkezik e (helyes vagy nem, ne kérdezzük most) korlátozás okáról, a verifikálhatóság problematikájáról, amelyre pedig éppen neki lenne szüksége egy új ontológiai gondolkodás megalapozásakor. A verifikáció problematikájának ez a nagyvonalú átugrása általában is elhallgattatja Lukácsban a filozófiai megalapozás szükségességének kérdését általában is. A sors valóságos fintora, hogy a verifikáció mögött az egész megalapozási probléma lesöprése (amely pedig a hetvenes-nyolcvanas évek kontinentális filozófiájának egyik alapvető kérdésévé is vált) a maga felfokozott inadekvátságával megerősítette azt a képet, hogy a *neopozitívizmus* soha és semmilyen körülmények között nem válhat a manipuláció eszközévé vagy médiumává. Ebben az összefüggésben valóban az éppen imént szélsőségesen lebecsült Hegel „ész cselé”-nek gondolata lép életbe, *nem Carnap, de Popper* *neopozitívizmusa* a világtörténelem egyik legnagyobb, s manipulatív elemeket egyáltalán nem nélkülöző, átalakulásának ideológiájává vált.

Lukács tehát módszertani senki földjére került. Amikor Husserl-re, Schelerre vagy Heideggerre utal, nem realizálja, hogy ők, mindenki a maga módján, nagyon is meg akarták oldani a filozófiai megalapozás problémáját (ha esetleg destruktív módon is). Hegel leépítésével filozófiai evlágiságba kerül, ahol a Hartmann-tól áthasonított ontológiai elemeket a mindennapi tudat felértékelődése mediatisálja. Az is megtörténik, hogy megállapítja: „az új ontológia” egybeesik a „pozitívista genealógia” szemléletmódjával. Az csak az érem egyik oldala, hogy „az igazi realitás konkrét kibontakozását” nem tudja vagy akarja diszciplinárisa részletesebben leírni, de az érem másik oldala az, hogy eközben nem reflektálja, hogy akarata ellenére betéve dt a pozitívizmus felségterületére.

Jürgen *Habermas* esetében a kommunikatív cselekvés és a hatalommentes kommunikáció filozófiája az, ami a hetvenes évek filozófiai fordulatának megvilágítására különlegesen is alkalmas. Habermas sokrétű filozófiai tevékenységét nem akarjuk semmiképpen sem redukálni, de a filozófia teóriátlanítása, a „de filozófiásítás” nála is középponti és struktúra-szervező elem. Dicséretesen jegyzi meg az új vonatkoztatási pontról, Marx *Weber*-ről például, hogy „szakított a történetfilozófiai gondolkodás”-sal és az evolucionizmussal. 27 Bár „szociológiai klasszikus”-ként értelmezi Weber, gyakorlatilag filozófusként kezeli őt. Ebben erősen emlékeztet a kornak arra a nagy filozófusára, aki a hetvenes évek átalakulásának hátterében erőteljesen jelen van, anélkül, hogy asszociálna ennek az átalakulásnak az első vonalával. Ez a filozófus Karl *Jaspers*, aki ugyancsak Weber-t tekinti a század legnagyobb filozófusának.

Habermas e felvetésben világosan belevetíti Weberbe a maga pillanatnyi helyzetét és identitását. Világosan jelzi, hogy lehetséges „nagy elmélet(ek)” nélkül kidolgozni a modernizálás és az univerzális történeti racionalizálás érvényes koncepcióját (bár ha már él az „universalgeschichtlich” jelzővel, maga várja el az olvasótól, hogy az ne gondoljon „nagy elmélet(ek)”-re. A filozófiátlanítás merész (ám nem teljesen illegitim) eszköze Habermas-nál, hogy a „racionalizálás” és „modernizáció” hatalmas problémaköreit sallangmentesen kiveszi a teória és a filozófia érvényességi területéről és átteszi azokat a szociológiába, mintha annak alapelemei nem a filozófia, a teoretikus alapú kategorizálás területéhez tartoznának, mintha legnagyobb részt nem a

26 Lenin ismeretelmélete és a modern filozófia problémái. in: *Lenin*. 1970. (Magvető). 173.

27 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I. Handlungsrationaliätet und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main, 1981. 207.

filozófia, a felvilágosodás és a többi terület elméleti általánosítása vezette volna a modern racionalizálódás folyamatát. A szociológusok egyáltalán nem voltak érdekeltek a racionalizálás-problematika elméleti részleteinek további kutatásában, hálásan fogadták azt az új nagy elméletet, amelyről nem kellett fogcsikorgatva elismerniük, hogy nagy elmélet. Eközben Weber *pozitivizmusa* (újabb közösség ez Lukács *Ontológiájával*) alig kerül említésre (minthogyha a *Nagy Elmélet* elbúcsúztatása nem vezetne szükségszerűen a pozitivizmus valamelyik formájához és mintha a „racionalizálás”-sal vagy a „kommunikatív cselekvés”-sel egy *tipológiai értelemben is teljesen új* gondolkodásmód jött volna világra). *A Nagy Elmélet elbúcsúztatása, a pozitivizmus egyidejű félresöprése és ezáltal a saját koncepciónak egy tipológiailag is új gondolkodásmódnak a pozicionálása igen szorosán kötik össze a hetvenes évek szövegösszefüggésében Lukácsot és Habermas-t*. Nemcsak Weber lesz Habermas-nál a gondolkodás új hőse, de egy már a maga doktrinális pozitivizmusától is szabaddá tett Weber. Mintha a huszadik század hetvenes éveiben újra fel lehetne (vagy kellene) fedezni a klasszikus pozitivizmus nagy felfedezéseit!

Csak megjegyezzük, hogy a modern racionalizálással Habermas megtalálja az akkori szocializmus és az akkori kapitalizmus közös metszetét is, ami mind a mai napig biztosítja univerzális elfogadottságát: gondolatilag a felvilágosodás és a marxizmus jelentik a „racionalizálás”-t, az anyagi miliőben pedig a kapitalizmus. *Marx és a Tőke, mint az egykori pesti vice monda, elosztásra kerültek nemcsak Kelet és Nyugat között, de a habermas-i racionalizálás két pólusaként is*.

Habermas e „szociológiai” fordulathoz tehát szervesen hozzátartozik a vezető kategóriák elméleti és kvázi-elméleti, sőt, tudományelméleti szempontból vett teoretikus karakterének elhallgatása (ezt annál is inkább látszólag megtehetette, mert abban a pillanatban, hogy a filozófiai vizsgálatot áttette a szociológiai diskurzusba, a szociológia oldaláról már egyáltalán nem volt érdekes e kategóriák eredendően teoretikus karaktere, mert azok funkciója a szociológiai összefüggésben további, egyre inkább az empiria felé lenyúló fogalmak elvi megalapozása volt, más szóval, azoknak a fogalmaknak, amelyek filozófiai karaktere ily módon eltűnt, nem is kellett teoretikus természetűnek lenniük a szociológiai kutatások világában. Nagyonis következetes ezért, hogy Habermas elméletét a kommunikatív cselekvésről (talán nem teljesen a szerző sugalmaitól függetlenül) a nyilvános érzékelésmód *szociológiai* elméletként vette tudomásul. Az eredeti teoretikus jelleg eltűnésével egy teóriánélkülüként interpretált kváziteoretikus megközelítés indulhatott el pályáján.

A filozófiátlanítás (s ezt a létező szocializmusban élő Lukács már nem mondhatta el magáról) egyben *depolitizálást* is jelentett. Hasonlóan a hetvenes évek más politika-semlegesítő törekvéseihez, már a szocializmus és kapitalizmus akkori fő ellentétének békés összeegyeztetése is depolitizálóan hatott kapitalizmus és szocializmus között. De ez még nem minden. *A filozófia 1968-ban elsősorban neomarxizmust jelentett, a filozófiátlanítás ennek megfelelően a neomarxista nyelv kiiktatását* (amit ebben az időben ugyancsak nem e két filozófia hajt végre egyedül). A neomarxista nyelv pusztá leváltása nagyerejű depolitizálást jelentett. Ezekhez az elemekhez hosszan fűzhetnénk még tovább a filozófiátlanítás depolitizáló hatásának egyre újabb nyomait és dokumentumait.

A hetvenes évek nagy, történelmi jelentőségű átmenetéhez tartozik Habermas egyik utalása is arra, hogy a „társadalmi racionalizálás” fogalma voltaképpen *közös* Marx-nél, Webernél, Adornonál és Horkheimernél.

Ez a megjegyzés egyszerre korrekt is, inkorrekt is. *Korrekt* ez a kijelentés azért, mert a *Felvilágosodás dialektikája* valóban erős weber-i háttérrel rendelkezik (jóllehet ezt a két szerző egyáltalán nem teszi kifejtett formában érzékelhetővé, miközben el sem hallgatja azt). *Inkorrekt* azonban ez a kijelentés azért, mert ebben a „közösség”-ben Adorno és Horkheimer sem a filozófiátlanítás, sem a depolitizálás tendenciáit nem követi, sőt, éppen azokkal ellentétes irányokban mozdulnak el.

Habermas azonban különbséget tesz az *instrumentális* és *stratégiai*, illetve az *utópikus* racionalitás között. Azoknak az éveknek a szellemében ez *par excellence* depolitizálás. Ez „közös gyengéje” az említett négy szerzőnek. E szerzők ugyanis az instrumentális és a stratégiai racionalitás mellett „átfogó társadalmi racionalitás”-t is vizionáltak, amely normaként szolgált volna az empirikusan leírt racionalizálási folyamat számára. Mivel nem tudták kimutatni az „átfogó társadalmi racionalitás”-t a célracionális cselekvés akrendszerében, ezért menthetetlenül az utópia illegitim kultuszának hódoltak.”²⁸ Az utópia elítélésének aktuális depolitizáló tartalma több, mint egyértelmű. Az viszont már ismét más kérdés, hogy keveri össze Habermas egy Weber-elemzésben a tényeket az értékekkel.

A hetvenes évek nagy átalakulását vizsgáló elemzésünk, s erre még egyszer kell még utalnunk, nem lehet teljes. Ugyancsak említettük, hogy az 1968 és 1989 közötti nagy átmenetet elsősorban a GULAG-jelenség és annak fogadtatása okozta. E centrális okon kívül nagy szerepe volt e fordulatban még az úgynevezett *posztmaterialista* értékek kialakulásának, majd sajátos *értelmiségtörténeti* és *értelmiségyszociológiai* változásoknak is. Az átalakulás belső, *filozófiai* magvát, a „filozófia funkcióváltozása”-t (sic!) maga Habermas is kifejtett formában megfogalmazza, amikor arra utal argumentatívan, hogy (a vallással és ideológiával párhuzamba állítva) *a filozófia már nem „legitimál”*. A szövegösszefüggésből világos, hogy Habermas a teoretikus centrumhoz viszonyítva „külső” okot nevez meg. A filozófia legitimáló ereje nem elméleti természetű, de

²⁸ *Theorie des kommunikativen Handelns*, 210. (Kiemelés nem az eredetiben – K.E.)

pragmatikus, ha tetszik, egyenesen szociologikus. Nem azért nem legitimál, mert szemantikája valamely okból kritikusan viszonylagossá lett volna téve, de azért nem legitimál, mert (mint láthatjuk) a „társadalomban”, a társadalmi érintkezésben nem tudja bizonyítani már empirikusan érzékelhető legitimáló képességeit. *A filozófiátlanítás hatványozott formájához érkezünk el.* Még a filozófiátlanítás oka sem filozófikus, a teóriátlanítás oka sem teoretikus. A filozófiátlanítás (teóriátlanítás) egyszerűen azért válik szükségessé Habermas (és *mutatis mutandis* Lukács) számára, mert bármely szisztematikus vagy érvényesség-probléma lépne fel a filozófiával szemben, nem, azért van szükség a filozófiától való megszabadulásra, mert „nincs elég sikere, támogatottsága” a társadalomban, *nem lehet sok jegyet eladni a filozófia popkoncertjén.*

Habermas egy helyen mégis mintha elárulná, hogy nagyonis tud az általa inaugurált filozófiátlanítási folyamat igazi természetéről. Eszerint már csak azért sem lehet szó a toretikus jelleg elvételéről, mert a marxizmus „tulajdonképpen” nem is volt filozófia, a késői engels-re és marx néhány kijelentésére támaszkodva a marxizmust immár „tudomány”-ként aposztrofálja. Habermas szerint már ekkor a filozófiának a tudomány révén való leváltásának perspektívájából kellett tekinteni a marxizmusra (sokan sajnálhatják, hogy ez a nézet nem 1917 előtt terjedt már el a nemzetközi közvéleményben!)²⁹

Mind Lukácsnak, mind Habermasnak alaposan szembe kellett nézniük, hogy a sztálinizmus és a poszt-sztálinizmus feldolgozatlan ballasztja milyen súllyal rakódik a marxizmusra, szembe kellett nézniük azzal a lehetőséggel, hogy a filozófia elszaladt a határok közé zárt és szellemi megújulásaiban egyre visszényesett marxizmus mellett, azzal is, hogy a posztmateriális értékek alapvetően kispolgári, fogyasztói és technokrata jellegűek és az ifjúság szubkultúrái a társadalomtól való időleges elforduláshoz vezetnek. Mindezek a tényezők együtt képesek megértetni, hogy egy filozófus elbizonytalanodik, sőt, esetleg még pánikba is esik. A fordulat váratlansága, reflektálatlansága, gondolati igénytelensége szinte a váratlan félrelelki állapotát valószínűsítik. Az addig körömszakadtáig védett és egyedül igaznak hirdetett álláspontot teljes váratlansággal adják fel és lehangosabban a közvélemény megváltozására, az attraktivitás csökkenésére, a társadalmi plauzibilitás eltűnésére panaszkodnak. Bármennyire lefegyverző is legyen egy ilyen *transzparencia*, az, aki azt szokta meg, hogy egy filozófia igazságtartalmát meghatározott érvek és kritériumok döntenek el, permanensen csodálkozhat a hetvenes évek nagy filozófiai fordulatának láttán.

KISS, Endre: "The Role of Philosophy in Marxism" or the Role of Philosophy in the Seventies

1968 set the bases for new power and new fame, raised whole social levels upwards, which could not think, totally of right, through an eventual reversal of the historical tendencies and the historical luck, that they might lose quickly their new high stage and then should fall back in the anonymous depth of the historical processes.

1968 revealed itself as *winner*, however also at the same moment, as *loser*. It was a *winner* in the way of life, in the movement of the relation of the separate generations to each other, in the transformation of the way of life and the mediatization, in a general liberation and refusal of the social conformism. It spread a handful of behaviors, which were all *against the establishment*. Due to the general historical unfeasibility of the objective and values, it should however simultaneously be considered as a loser.

This philosophical movement was the real death of the new Left. The yesterday envied and favored Left appeared today as potential murderers. No doubt, the cathartic veracity of Solschenizyn's work was the release phenomenon of this movement. However, the imperfectness of a direct effect (and the structural place of the instrumentalisation) lay nevertheless in the real historical facts. Stalin died in fact already in 1953, more than twenty years before the apparition of Solschenizyn's work. The XXth congress passed also the ball already in 1955. The shock of the incredible intensity known to us might not any more have been so quite direct...

The real-socialist societies stood till 1968 also in front of their most important reforms. On the other side, the western New Left after 1968 suffered a fateful defeat. *While in the Real Socialism, Kafka meant the way out from the official Soviet Marxism, the Marxism in the west experienced ups and downs*, both, also with very complex processes, were by no means in agreement.

The paroxysm of the neomarxist way of thinking resulted of different historical and intellectual reasons. The *new beginning* in this period signified for Lukács, on one hand, a new start after the Stalinism-post Stalinism and, on the other hand, already also a new start after already existing and important tendencies of the neomarxist philosophical substance itself. Here Lukács dives deep much into this thought, even if the individual elements appear only rarely reunited. On one hand, it's so far not to look at the real socialism as to a classic one. As well as in other places about that point, the discourse will still be, that it does

²⁹ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main (Suhrkamp). 1976. 54.

not certainly withdraw the legitimization of Lenin's revolution, however, it fights against the *classic* attribute with which it makes clear, like on a blow, the space for a new beginning. On the other hand, it diagnoses also a quite new phase in the history of the capitalism (the one of the relative increase of value). This is also a reason to the new beginning. *Thirdly* it defines also the new antagonism (a world of the manipulation against one of the leisure and the new emancipation). These three moments (even if only rare in the direct nearness to each other) give the Lukács' variant of the Neomarxism and the year 1968. There is a range of moments, which correspond with those of the mainstream of the New Left of 1968, however, there is as well a whole range of moments with which it is not the case. Philosophically considered, one can state, that there is by Lukács a new formulation of the classical Marxist paradigm (an example for that is his vision demarcation of the favorization of the young Marx against a totality of the Marxism).

The new beginning makes some fundamental changes in Lukács' thinking as well as in the one of the Marxism. It concerns essentially an *ontologising* way of thinking which wants to construct before and near the conceptual structures a general reality dimension. The at least philosophically most serious problem was that Lukács could not impose this new way of thinking. Certainly, we can confirm this ontologising tendency, perhaps even also understand or affirm, we cannot accept it, however, methodological. It marks philosophically the end of the age of the totalitarian pretension of the philosophy. Unambiguously appears at beginning a philosophy to implement from which no politically hegemonic instrumentalizable ideological consequences can be derived.

1968 as well as 1989 let itself be described (even not exclusively) as the work of the modern intelligence. As a true new class, it appeared in both situations as a salient sociological thing. However, the big difference between both huge changing points was that the new class of the intellectuals searched to realize in 1968 its own concepts (sociologically as intellectually), while it was in 1989 rather about the realization (completely legitimate) sociological *replacement* function. The neomarxist intellectual class was the slow-acting layer of 1968 (and not finally Lukács' big fame), the neoliberally become intellectual class was the slow-acting layer of 1989 (and the vanquisher, if not even the biggest enemy of the Marxism and finally not also from Lukács). In this respect, 1989 was a strange *remake* of 1968.

However, the challenge of *the new class of the intellectuals* does not yet come to an end with these conflicts. Since the new class could not have found its optimal position in the Real Socialism of that time also out of other, deeper and structural reasons. Since the real-socialist system stood before the permanent challenge of extensive reforms. In this respect, a new class of the intellectuals would have almost been ideal for the system. On the other side, a structural integration of this new big group because of the completely developed power structure would be an inconceivable impossibility. The real processes give a faithful picture of this new conflict. Because the system needed the constant intellectual innovation, a class of the intellectuals in no concrete form, however, could accept, even if we tried to proceed selectively. On one hand, one increased the control of the intellectuals, on the other hand one tried to cooperate selectively with them and partly to grant them a privilege (what became quickly an evidence in a problem-free provable way in the consciousness of the other social groups).

At the end of the seventies and at the beginning of the eighties, Jürgen *Habermas'* arising new philosophy about work and communication let also observe itself as a possibility, in which the coming new Marxism, in crisis after 1968, could develop more. In spite of at that time important critic versus Habermas about *Lukács' Ontology*, it can be stated, that this new attempt does not stand essentially so far from the strategy of Lukács' ontology of the social being. Let itself this proximity also further corroborated as analogy, we would have a strong morphologic chainlink in hand, which could demonstrate spectacularly, how the crisis of the new Marxism found the whole philosophical direction unprepared and therefore, also shocked it.

