



Huszár Ákos:

ELOSZTÁS ÉS ELISMERÉS

NANCY FRASER ÉS AXEL HONNETH
A KRITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET
ÚJRAFOGALMAZÁSÁRÓL

A kritikai társadalomelmélet területén az elmúlt húsz év leginnovatívabb teljesítményei kétségkívül az elismerés fogalmához köthetők. Ez a habermasi paradigma egyeduralmát megtörő új elméleti érdeklődés ráadásul nem csupán a társadalomtudományi kutatás egyes intézményeihez, illetve személyiségeihez köthető, hanem több, többé-kevésbé párhuzamosan futó kezdeményezés révén bontakozik ki. Kanadában mindenekelőtt Charles Taylor, az Egyesült Államokban Nancy Fraser, Németországban pedig Axel Honneth munkái töltötték be katalizátorszerepet, s elsősorban az ő nevükhöz fűződik ennek a Hegel fiataalkori írásaiban központi jelentőségű fogalomnak az újrafelfedezése. E szerzőkben közös, hogy a társadalomfilozófia alapvető problémáinak tárgyalásához, illetve a társadalmi jelenségek bizonyos körének a megragadásához az elismerés fogalmát javasolják, elméleti alapállásuk és az elméletalkotáshoz kapcsolódó céljaik azonban számos ponton alapvetően különböznek egymástól.¹

Az elmúlt években Nancy Fraser és Axel Honneth egy közös kötetbe rendezett vitában igyekeztek tisztázni megközelítéseik különbségeit (Fraser és Honneth 2003). A vita számos kérdést nyit meg, számos problémát tárgyal, az igazságosság helyes felfogásától kezdve társadalomelméleti kérdéseken keresztül az új társadalmi mozgalmak problémájáig, ám a felek meglehetősen kevés ponton jutottak közös nevezőre. E kevés pontok egyike azonban magának a vitának a kontextusa, ugyanis mindketten a kritikai társadalomelmélet hagyományára támaszkodva fejtik ki gondolataikat, s önértelmezésük szerint munkáikkal ennek újrafogalmazásához kívánnak hozzájárulni. Dolgozatom kérdése, hogy miként teszik ezt. Miként látják a tradíció központi célkitűzéseit az elismerés fogalmára támaszkodva megőrizhetőnek, s egyáltalán, milyen utat vázolnak fel a kritikai társadalomelmélet számára. Fraser és Honneth megközelítése e kérdés vonatkozásában alapvetően eltér egymástól, pozícióik azonosításához először tömören összefoglalom a vita fő tanulmányainak a gondolatmenetét,² majd azokat a kérdéseket vizsgálom, amelyekben a legradikálisabb különbségek figyelhetők meg a két álláspont között, végül pedig e különböző elméleti kiindulópontok alapján megfogalmazott kordiagnosztikai megállapításait veszem szemügyre. A dolgozat akkor éri el a célját, ha a Fraser és Honneth által elfoglalt különböző kritikai pozíciók azonosítása mellett sikerül támpontokat nyújtani e pozíciók közötti választáshoz is.

1 Ezúton szeretnék köszönetet mondani a Lukács György Alapítványnak a dolgozat alapjául szolgáló kutatás támogatásához.

2 Az elismerés különböző elméleteinek bemutatása keretében Weiss János részletesen tárgyalja Honneth és Fraser koncepcióját és vitájuk különböző állomásait is (l. elsősorban Weiss 2004: 42–91, 163–213, 215–245). Honneth elméletéhez l. még Némedi Dénes (1998) írását.

AZ ÉRVELÉS MENETE

A kritikai elmélet felfogható olyan sajátos társadalomtudományi irányzatként, amelynek alapvető célja, hogy egy normatív társadalomelmélet keretében olyan kordiagnózissal szolgáljon, amely hozzájárulhat saját társadalmi adottságainak, illetve lehetőségeinek a felméréséhez, és ezáltal a társadalom önismeretéhez. A kritikai elmélet hagyományában a kordiagnózis elkészítésének feladata legalább három probléma egyidejű felvetését követeli meg: a kritikai elméletnek egyrészt választ kell tudnia adni arra a kérdésre, hogy *mi van*, másrészt arra, hogy *mi legyen*, harmadrészt pedig számot kell adnia a van és a legyen közötti *közvetítés* problémájáról (vö. Huszár 2009: 14–15). A kritikai társadalomelmélet különböző áramlatai között fellelhető elméleti különbségek mindenekelőtt felfoghatók ezen általános problémakörök operacionalizálása különbségeiként. Másként fogalmazva, annak különbségeiként, hogy milyen konkrét kutatási kérdéseket tárgyalva igyekeznek választ adni a van, a legyen és a közvetítés problémájára.

Ha Nancy Fraser és Axel Honneth megközelítését e kiindulópont felől vesszük szemügyre, rögtön látszik, hogy elméleteik már ezt az operacionalizálási feladatot is meglehetősen különböző módon látják el.³ Eltérő kérdéseket tárgyalva igyekeznek választ adni a kritikai társadalomelmélet központi problémáira. A következő táblázat központi kérdéseket foglalja össze, a dolgozat első szakaszában Fraser, illetve Honneth gondolatmenetét követve igyekszem megvilágítani ezen eltérő kérdésfeltevések tartalmát.

	Fraser	Honneth
van	Milyen egyenlőtlenségek ragadhatók meg a mai nyugati, kapitalista társadalmakban?	Milyen intézményesített normák állnak rendelkezésre a polgári-kapitalista társadalmi rendben?
közvetítés	Milyen politikával kezelhetők ezek az egyenlőtlenségek?	Milyen normatív elvárásokat támaszthatnak az egyének a társadalommal szemben?
legyen	A társadalmi igazságosság mely felfogása elérhető, illetve igazolható?	A társadalmi igazságosság, illetve a jó társadalom mely felfogása elérhető, illetve igazolható?

3 E problémák kapcsán korábban három kérdés vizsgálatát javasoltam: (1) Mik a társadalmi egyenlőtlenségek, illetve a társadalmi uralom újratemelődének főbb mechanizmusai? (2) Milyen társadalmi csoportok, illetve kollektív cselekvők azonosíthatóak egy adott társadalomban? (3) Milyen eszmények, illetve utópiák elérhetőek, illetve igazolhatóak? A vitában részt vevő felek közül – mint látni fogjuk – Fraser megközelítése erősen hasonlít e kiindulópontéhoz, Honnethé azonban alapvetően eltér ettől (vö. Huszár 2009: 16).

AZ ELISMERÉS ÉS ELOSZTÁS DUÁLIS ELMÉLETE – FRASER

(1) Az *igazságosság* kérdése kapcsán Fraser abból indul ki, hogy a mai társadalmi mozgalmak követelései két típusba rendezhetők. Az egyik típusban a követelések az anyagi javak újraelosztására irányulnak, míg a másik típusban a sajátos életformák elismeréséért szállnak síkra. Az elismerés, illetve az elosztás politikáját diagnózisa szerint mind a közéleti diskurzusokban, mind pedig a morálfilozófia területén élesen szembeállítják egymással, illetve egymást kizárónak tekintik. Fraser meggyőződése ezzel szemben, hogy az igazságosság egy átfogó modelljének a követelések mindkét típusát figyelembe kell tudnia venni, ezért azt a feladatot állítja maga elé, hogy integrálja őket. Ezt a feladatot a *részvételi egyenlőség* átfogó normájának megfogalmazása révén tartja végrehajthatónak, amely szerint „az igazságosság olyan társadalmi eljárásokat kíván meg, amelyek a társadalom minden (felnőtt) tagja számára lehetővé teszik, hogy egymással egyenrangú módon érintkezzenek (Fraser 2003a: 54–55). Az elosztás, illetve az elismerés problémája mint a norma teljesülésének a feltételei jelennek meg a modellben. Az egyenlő részvétel elve eszerint egyrészt – mint *objektív feltételt* – megkívánja, hogy az anyagi javak úgy legyenek elosztva a társadalomban, hogy ez alapján senki se záródjon ki a társadalmi érintkezésből; másrészt pedig az egyenlő részvétel *interszubjektív feltétele*, hogy a társadalomban intézményesített kulturális értékmintázatok minden egyén, illetve minden társadalmi csoport részére egyenlő tiszteletet biztosítsanak, illetve esélyegyenlőséget a megbecsülés kivívására.

(2) Az igazságosság problémáját Fraser elgondolásai szerint csupán egy megfelelő *társadalomelmélet* fényében lehet tárgyalni. Ennek megfelelően gondolatmenete következő szakaszában a társadalmi egyenlőtlenségek, illetve csoportképződés kétfajta módját különbözteti meg. Egyrészt *osztálystruktúráról* beszél akkor, ha az intézményesített gazdasági mechanizmusok bizonyos társadalmi csoportoktól szisztematikusan megvonják azokat az anyagi eszközöket, amelyek segítségével részt vehetnének a társadalmi életben. Másrészt pedig *státuszhierarchiának* nevezi azt, ha a társadalomban intézményesített kulturális értékmintázatok valamely csoportoktól tartósan visszatartják az elismerést, amely lehetővé tehetné, hogy a társadalom teljes értékű tagjaként vegyenek részt a társadalmi érintkezésben. Az egyenlőtlenségek e két fajtája Fraser elgondolásai szerint két olyan önálló, a másikra vissza nem vezethető dimenziót képez, amelyek megfelelő analitikus perspektívát nyújtanak a mai társadalmak vizsgálatához. Meggyőződése szerint sem egy idéltípusú archaikus társadalmat, sem egy tisztán piac által integrált társadalom szerkezetét sem lehetne pusztán az egyik vagy másik dimenzióra támaszkodva elemezni a kulturalizmus, illetve az ökonomizmus veszélye nélkül. Nem is beszélve a mai

társadalmakról, amelyekben „piacvezérelt területek, ahol a stratégiai cselekvések vannak túlnyomó többségben, illetve a piac által teljesen át nem fogott területek, ahol az értékorientált interakciók jelentősége nagyobb, egyaránt megtalálhatók” (Fraser 2003a: 75). Hangsúlyos, hogy Fraser e helyütt analitikus különbségtételről, különböző nézőpontokról beszél, s ezért a maga modelljét a *perspektivikus dualizmus* címkéjével jelöli meg, elkülönítve a szubsztantív dualista modellektől, amelyek a gazdaság és a kultúra területét önálló cselekvési szféraként kezelik. Figyelemre méltó továbbá, hogy ugyan Fraser az általa kidolgozott fogalmi készletet analitikus modellnek tartja, bevezetését azonban történetileg igyekszik magyarázni. Ennek megfelelően hangsúlyozza, hogy a modell nyitott, amelyet a társadalomfejlődés fényében esetleg ki kell egészíteni. A „politikai marginalizálódás”, illetve a „kirekesztődés” képében lát is egy ilyen dimenziót, a politikai egyenlőtlenségek dimenzióját, amivel esetleg a jövőben szükséges lesz kiegészíteni a modellt.

(3) A megfelelő *politika* problémája tekintetében meglehetősen pragmatikus Fraser megközelítése. Arra a kérdésre igyekszik választ találni, hogy milyen típusú politikával lehetünk képesek kezelni a helytelen elosztás, illetve az elismerés megtagadásából fakadó igazságtalanságokat. Az elosztás és elismerés megkülönböztetése természetesen azt vonja maga után, hogy másfajta intézkedések szükségesek a gazdasági igazságtalanságok, és mások a kulturális elismerés hiányából fakadó igazságtalanságok kezelésére. Fraser a politikai intézkedések radikalizmusának foka szerint különbséget tesz *affirmatív*, illetve *transzformatív* stratégiák között. Míg az affirmatív stratégiák elsősorban a működő gazdasági struktúrák, illetve kulturális mintázatok korrigálására törekuszenek, addig a transzformatív stratégiák ennél jóval radikálisabbak – e struktúrák, illetve mintázatok gyökeres átalakítását célozzák az igazságosság elérése érdekében. Fraser egyrészt az elosztás problematikája tekintetében a lehetséges affirmatív stratégiák paradigmatis példaként a jóléti állapotot említi, transzformatív stratégiának pedig a szocializmust tekinti, míg másrészt a kulturális elismerés helyreállítását célzó stratégiák kevésbé radikális eszközöknek a „mainstream multikulturalizmust” tartja, a radikálisabbnak pedig az uralkodó kulturális mintázatok dekonstrukcióját. E különböző stratégiáknak különböző előnyei, illetve hátrányai lehetnek. Az affirmatív stratégiák hátránya például, hogy mivel csak korrekciós változtatásokat hajtanak végre, és nem szüntetik meg a problémák okát, ezért az igazságtalanságok adott típusának újratermelődésére számíthatunk. A transzformatív stratégiák ezzel ellentétben mélyreható intézkedéseket feltételeznek, ezzel kapcsolatban azonban a legnagyobb nehézség, hogy ilyen típusú változtatásokhoz nehéz támogatottságot szerezni. Az előnyöket, illetve a hátrányokat mérlegelve Fraser egy köztes megoldást javasol, amit ő 'nem reformszerű reform'-nak nevez, s amely szerencsés esetben a két előbb

említett stratégia előnyös vonásait ötvözi, nevezetesen „az affirmáció gyakorlatiasságát a transzformáció radikális jellegével” (Fraser 2003a: 110).

AZ ELISMERÉS ÁTFOGÓ ELMÉLETE – HONNETH

(1) Honneth azzal a megjegyzéssel kezdi a bírálataát, hogy Fraser a társadalmi igazságtalanságok s a társadalmi szenvedés bizonyos formáitól elvonatkoztat, amikor az új társadalmi mozgalmak célkitűzéseireh köti az igazságosságról alkotott felfogását – még-hozzá elsősorban azoktól, amelyek a nyilvánosságban nem artikulálódnak, illetve amelyek köré nem alakulnak szervezett mozgalmak. Fraser így nem tud kielégítő választ adni a kritikai elmélet *empirikus vonatkozási pontjának* problémájára. Amíg Fraserrel az elismerés fogalma azért játszik központi szerepet, mert az új társadalmi mozgalmak révén az elő-térbe került, addig számára azért fontos, mert alkalmasnak tűnik a kritikai elmélet központi kérdéseinek újráfogalmazásához.

Fraserrel szemben a jelen probléma kapcsán Honneth a társadalmi igazságtalanságérzetek, illetve a társadalmi szenvedések fenomenológiájából indul ki, s azt a kérdést teszi fel, hogy milyen normatív elvárásokat támaszthatnak az egyének a társadalommal szemben? Felfogása szerint a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontját azok az egyéni szenvedések képezhetik, amelyek e normatív elvárások sérelme nyomán keletkeznek. „Olyan a társadalom felé irányuló normatív elvárásokban való csalódásokról, illetve sérülésekről van szó, amelyeket az érintettek igazoltnak tartanak” (Honneth 2003a: 152). Empirikus kutatásokra, illetve társadalomelméleti és politikai filozófiai fejtegetésekre hivatkozva Honneth válasza a kérdésre a következő módon hangzik: „...a szubjektumok a társadalomtól mindenekelőtt identitásigényeik elismerését várják el” (Honneth 2003a: 154–155).⁴ Ha ezek az igények sérülnek, az a lealacsonyítás különböző formáihoz vezethet, s morális felháborodás, illetve lázadás forrása lehet (vö. Honneth 1994: 212–225; 1997a: 98–103; 1997b: 159–160).

(2) Honneth eddig az identitásképződés interszubjektív folyamatát hangsúlyozta, illetve azt, hogy ennek sérülése a morális felháborodás különböző formáihoz vezethet – a következő szakaszban azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy a kapitalista-polgári társadalmi formációt mint intézményesített elismerési rendet értelmezze. A vállalkozás mögött

4 Az érvelésnek ezen a pontján Honneth tulajdonképpen nem tesz mást, mint hogy a korábbi-aknál világosabban elhelyezi a kritikai elmélet tradíciójában a *Kampf um Anerkennung* Hegel, illetve Mead nyomán kibontott alap gondolatát, nevezetesen, hogy „...az ember gyakorlati identitásképződése az interszubjektív elismerés tapasztalatát előfeltételezi” (Honneth 1994: 148).

az a gondolat húzódik meg, hogy a társadalom olyan normatív rendként ragadható meg, amelynek különböző szféráiban az elismerés különböző elvei intézményesülnek. Az elismerési elveknek az intézményesülése nyomán egyrészt felmérhetők egy adott társadalom elismerési viszonyai, másrészt pedig ennek révén a társadalom tagjai számíthatnak arra, hogy az általuk megfogalmazott elismerési igények bizonyos formái rendszeresen teljesülnek.

Ennek nyomán Honneth a polgári-kapitalista társadalmi formációt három különböző elismerési szférával jellemzi, amelyek a társadalmi differenciálódás folyamán különülnek el egymástól, s amelyekben az elismerés különböző formáit meghatározó normatív elvek intézményesültek.⁵ Az első ezek közül a privátszféra, amely a *szerepet*, illetve a *gondoskodás* elveit intézményesíti, s amely az egyének – mint testi, szükségletekkel rendelkező lények – elismerését biztosítja. Az elismerés ezen szférája Honneth fejtegetései szerint – ha kezdetleges formában is, de – már a rendi társadalmakban is jelen volt. Amíg azonban a rendi társadalmakban a jogi elismerés, illetve a társadalmi megbecsülés egybeesett, addig a kialakuló polgári-kapitalista világban ezek elválnak, s az elismerés önálló szféráit képezik. A rendi társadalmakban az egyének rendi hovatartozása mind jogi státuszukat, mind a számukra kijáró megbecsülés mértékét kijelölte. A polgári-kapitalista világban ezzel szemben kialakul egyrészt a jog szférája, amely a *jogi egyenlőség* elvét intézményesíti, másrészt létrejön a társadalmi megbecsülés szférája,⁶ ahol az egyének nem származási alapon, hanem egyéni *teljesítményük* révén számíthatnak elismerésre. A polgári-kapitalista elismerési rendet tehát Honneth elgondolása szerint a privát szféra, a jog szférája, illetve a társadalmi megbecsülés szférája hármásával lehet jellemezni, amelyek a társadalmi elismerés három különböző elvét intézményesítik: a szeretetet, a jogot, illetve a teljesítményt.⁷

5 Az elismerési rend, illetve az elismerési szférák gondolata még nincs jelen a *Kampf um Anerkennung*-ban, ott az elismerés különböző formáit különítette el, s ezek különböző vonatkozásait igyekezett tisztázni (összefoglalóan I. elsősorban Honneth 1994: 211).

6 Ezt a szférát Honneth a Fraserrel folytatott vita során egyre inkább a gazdasággal azonosítja, amelynek a gondolati csírái ugyan fellelhetők az előző munkában, messze nem olyan hangsúlyosan azonban, mint itt. Ez lehet az egyik magyarázata annak a terminológiai váltásnak is, amely során Honneth a harmadik elismerési elvet, amelyet korábban a szolidaritás fogalmával jelölt, a Fraserrel folytatott vitában a teljesítményre cseréli. Honneth hangsúlyozza azonban, hogy a terminológiaváltás nem járt a koncepció átalakulásával (I. Richter [2008] felvetését, illetve az azt követő diskusziót).

7 Az elismerés különböző formáinak az elkülönítését is másként indokolja Honneth az előző munkához képest az elismerési szférák gondolata fényében: „Módszertanilag tekintve, egy ilyesféle megfontolás azzal a konzekvenciával jár együtt, hogy az elismerésre vonatkozó szubjektív várakozásokat nem szabad egyszerűen egy antropológiailag felfogott személyiségelméletből levezetni; sokkal

Ez a fogalmi keret mindenekelőtt lehetővé teszi Honneth számára, hogy rámutasson: azokat a követeléseket, amelyeket Fraser az elosztás fogalma alatt tárgyal – s itt mindenekelőtt a munkásmozgalom követeléseiről van szó –, kielégítő módon lehet értelmezni az elismerés kategóriája segítségével, ezek ugyanis vagy újabb (szociális)jogok létesítéséért szálltak síkra, vagy pedig az egyéni teljesítmény megbecsülését követelték. Honneth rámutat azonban arra is, hogy a 'kulturális elismerés' Fraser által használt homályos fogalma sem képes megragadni azoknak a követeléseket, amelyeket rendszerint az 'identitáspolitika' címkéje alatt foglalnak össze. Az új társadalmi mozgalmak különböző követeléseit elkülönítve igyeckszik igazolni, hogy az elismerés általa kidolgozott komplex modellje képes e követelések többségét megragadni. Honneth a követelések azon típusa kapcsán bizonytalanodik el csupán, amelyek egy csoport sajátos célkitűzéseinek, értékhorizontjának felértékelését célozzák. Ezzel kapcsolatban felveti, hogy esetleg egy új elismerési szféra létrejötteként vagyunk tanúi, amit azonban elég valószínűtlennek tart.

(3) Az igazságos, illetve jó társadalom problémája kapcsán Honneth központi gondolata, hogy akkor beszélhetünk jó, illetve igazságos társadalomról, ha ez biztosítja a kölcsönös elismerés azon feltételeit, amelyek nélkülözhetetlenek a társadalom tagjai számára a zavartalan identitásképződéshez, illetve az önmegvalósításhoz.⁸ „A társadalom igazságos, illetve jó mivolta azon méretteti meg magát, hogy képes a kölcsönös elismerés feltételeit biztosítani, amelyek között a személyes identitásképződés, illetve az egyéni önmegvalósítás kielégítően jó módon végbe tud menni” (Honneth 2003a: 206). A polgári-kapitalista társadalmi rendben – ahogy korábban láthattuk – az egyének Honneth elemzése szerint a társadalommal szemben azt az elvárást támaszthatják, hogy mint fizikai személyek: a szeretet, illetve a gondoskodás; mint jogi személyek: a jog; és mint a társadalom fontos tagjai: a teljesítmény elve alapján tegyenek szert elismerésre. Ez azonban az elismerési formák, illetve az elismerési szférák történetisége folytán folyamatos változásnak van kitéve.

Vajon milyen kezdeményezések, illetve követelések találhatnak igazolásra az igazságosság e felfogása révén? E kérdésre Honneth egy átfogó fejlődéskoncepció kidolgozása segítségével igyeckszik választ adni. A három elismerési szféra létrejötte nyomán Honneth meglátása szerint két fejlődési folyamat ragadható meg, egyik az *individualizálódás*, a

inkább megfordítva, az elismerési szférák differenciálódásának mindenkori legmagasabb foka az, ami kulcsot ad a kezünkbe ahhoz, hogy retrospektíve feltevéseket fogalmazunk meg az emberi »természet« interszubbjektív sajátosságairól” (Honneth 2003a: 163).

8 Ez volt az alapgondolata az „erkölcsiség formális koncepciójának” is a *Kampf um Anerkennung*-ban (I. Honneth 1994: 274–287).

másik pedig a *társadalmi befogadás* tekintetében: „Az egyik oldalon az individualizálódás folyamatával van dolgunk, vagyis a személyiségjegyek artikulációja esélyeinek növekedéséről, a másik oldalon pedig a társadalmi befogadás folyamatával, vagyis az egyéneknek a társadalom teljes értékű tagjai körébe való növekvő bevonásáról (Honneth 2003a: 218). E fejlődési folyamatok Honneth értelmezése szerint olyan kritériumokat adnak a kezünkbe, amelyek segítségével egy adott társadalom elismerési viszonyai értékelhetők, illetve az ezek megváltoztatására törekvő kísérletek megítélhetők.

Amint láttuk, Fraser és Honneth igencsak eltérő kérdések mentén igyekeznek megragadni a kritikai társadalomelmélet számára központi jelentőségű problémákat. E különbségek különösen szembetűnők a *van*, illetve a *közvetítés* kérdése tekintetében, amit a felek a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája, illetve a társadalomelmélet kérdése kapcsán tárgyalnak.⁹ A következőkben pozícióik körülhatárolása érdekében ezeket a problémákat veszem közelebbről szemügyre.

PROBLÉMÁK

AZ EMPIRIKUS VONATKOZÁSI PONT PROBLÉMÁJA

A vitában részt vevők különböző megközelítése először a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája kapcsán kristályosodott ki, s a kérdés a vita következő szakaszában is komoly szerepet játszott (l. Fraser 2003b: 231–232; Honneth 2003b: 274–285). A probléma központi jelentőségű a kritikai elmélet tradíciója szempontjából is, amennyiben azt a követelményt teszi világossá, hogy a kritikai elmélet kritikai nézőpontja nemcsak hogy önkényes nem lehet, de azt a társadalmi valóságba lehorgonyozva kell tudnia igazolni.¹⁰ Másként fogalmazva, a kritikai elméletnek rá kell tudnia mutatni valamilyen

9 Az igazságosság problémája esetében Fraser és Honneth hasonló módon fogalmazzák meg kérdéseiket, a különbségek azonban itt sem elhanyagolhatóak. Fraser a kantianus hagyomány szellemében különbséget tesz „jó” és „helyes”, „erkölcsiség” és „moralitás” között, s az igazságosság problémáját a Rawls igazságosságelmélete által kifejlesztett értelmezési keretben tárgyalja. Hogy ezt megtehesse, mindenekelőtt az elismerés hegeliánus hagyományból származó fogalmát kell átértelmeznie, amit az elismerés státuszelmélete révén lát kivitelezhetőnek (vö. Fraser 2003a: 43–50; 2008). Honneth hegeliánus módjára e különbségtételt elutasítja, s Rawls megközelítését azzal bírálja, hogy az ő elmélete sem tudja megkerülni a „jó élet kérdését”, amennyiben az alapvető javak egy katalógusát összeállítja (vö. Honneth 2003a: 210).

10 Honneth egyenesen e problémára utalva igyekszik megragadni a kritikai elmélet tradíciójának sajtószűrőjét. L. mindenekelőtt: „Kritikai társadalomelmélet” alatt [...] e helyütt a

„tudományelöttes instanciára”, vagy olyan „evilági transzcendens” hajtóerőre, amely képes lehet a *van* és a *legyen* között közvetíteni (vö. Huszár 2009: 9-23).

A vita során Honneth egy rövid elméletörténeti áttekintést vázol fel arról, hogy milyen válaszok születtek a kérdésre az elmúlt időszakban. Ezt a listát – ha ugyan csupán vázlatosan is – érdemes feleleveníteni, mert jól megvilágítja a probléma természetét. Az első klasszikus válasz a kérdésre természetesen a proletariátus. Honneth itt differenciálatlanul utal Marx és Lukács pozíciójára, melyben közös, hogy a proletariátust mindketten makroszjektumnak tartják, s egy olyan egységes érdeket tulajdonítanak neki, amelyet a kapitalizmus szisztematikusan megsért. Ezt a makroszjektumot aztán történelemfilozófiai megfontolások segítségével univerzálisnak tételezik, amely forradalom révén felszámolja a kapitalizmust. A korai frankfurti iskola tagjai Honneth elemzése szerint ugyan már nincsenek meggyőződve a munkásosztály univerzális szerepéről, de alapvetően ennek a gondolati tradíciónak a foglyai, amelyet nem sikerült átlépniük.¹¹ A probléma marx–lukácsi kezelésétől – az úgynevezett termelési paradigmától (vö. Habermas 1998) – eltart azonban már Cornelius Castoriadis elképzelése, amely az egyéni pszichikum síkján igyekszik feltárni egyfajta forradalmi gyakorlatot; Marcuse, aki az ember ösztönszerkezetére utal; s Honneth egy effajta mozzanatot vél felfedezni Foucault azon gondolatában is, mely szerint „... a felforgató, dekódoló viselkedés olyan feltételt képez, amihez a kritika gyakorlása szükségszerű módon kötődik” (Honneth 2003b: 279).

Kétségtelen, hogy az eddig felsoroltakhoz képest Habermas volt az, aki a legkomolyabb teljesítménnyel állt elő Marx és Lukács óta, s aki Honneth számára is a legfontosabb kiindulópontot, illetve vitapartneret jelentette. Habermas volt az, aki a nyelvileg közvetített interakcióban rejlő normatív potenciálra irányította a figyelmet, s a kommunikatív cselekvés révén egy olyan evilági társadalmi gyakorlatra, illetve az életvilág racionalizálódása

társadalomelméleti gondolkodás azon formája értendő, ami a frankfurti iskola eredeti programjával, illetve talán a baloldali hegelianizmussal egészében, a normatív kritika egy meghatározott formáján osztozik: egy olyasfélén tudniillik, ami képes egyidejűleg arról a tudományelöttes instanciáról is számot adni, ahol saját kritikái nézőpontja az elméleten kívül mint empirikus érdek vagy morális tapasztalat le van horgonyozva” (Honneth 2000b: 88–89). Illetve I. még: „... ha az elmélet morális mérceit, amelyek a társadalomról alkotott kritikáját megalapozzák, nem pusztán önkényes [appellatív] módon kívánja kinyilvánítani, akkor rá kell tudnia mutatni a moralitás empirikusan hatékony formáira, amelyekre a megalapozás során támaszkodhat” (Honneth 2000c: 110).

11 Honneth nem említi, de talán e sorban érdemes utalni arra, hogy Horkheimer (1976) munkájában, a *Hagyományos és kritikai elmélet*-ben a munkásosztály szerepének a megkérdőjeleződése után az a bizonyos „kritikai magatartás” tölt be hasonló funkciót, míg *A felvilágosodás dialektikájában* (Horkheimer és Adorno 1990) a művészet kerül a proletariátus helyére.

révén egy olyan folyamatra mutatott rá, amely túlmutat az aktuális társadalmi renden. Honneth Habermashoz kapcsolódva jutott el az elismerés fogalmához, attól az intuíciónál vezetett, hogy sem a megértés nyelvi feltételeinek a feltárása révén,¹² sem pedig egy procedurális diskurzusetika¹³ segítségével nem tudunk kielégítő módon számot adni a társadalmi interakcióban rejlő normatív potenciálról. Erre az egyéni identitásképződés társadalmi feltételeinek feltárása révén a kölcsönös elismerés fogalma lehet alkalmas.

Ennek az elmélettörténeti áttekintésnek a végén természetesen Honneth elismeréseméleti megfontolásait találjuk, ami rendkívül hasznos a tekintetben, hogy értelmezni tudjuk motivációit, illetve sajátos érvelési stratégiáját. E történet fényében felvethető például, hogy ha Honneth Fraser (illetve tulajdonképpen bizonyos mértékben Habermast is) azzal bírálta, hogy megközelítés(e)ük a társadalmi igazságtalanságérzetek, vagy általánosabban a társadalmi rossz bizonyos formáit szisztematikusan figyelmen kívül hagyja, az elismerési viszonyok általa kínált fenomenológiája vajon képes-e ezek minden olyan releváns formáját megragadni, ami a kritikai elmélet számára tudományelöttes instanciát, illetve empirikus vonatkozási pontot képezhet. Vajon tényleg visszavezethető minden társadalmi rossz a megtagadott elismerés valamelyik formájára (vö. Fraser 2003b: 233; Iser 2005: 198)? Nem tudom például, hogy a manapság sokat vitatott ökológiai problémákat hogyan lehet, illetve el lehet-e egyáltalán gondolni ebben a fogalmi keretben.¹⁴

Honneth elmélettörténeti áttekintésének van azonban egy ennél érdekesebb vonása is. Az talán nem meglepő, hogy Fraser pozíciója kimarad a felsorolásból, az azonban már annál inkább, hogy Honneth egy olyan elmélettörténeti előzményt sem említ, amelynek Fraser, ha ugyan sikertelen, de legalább értelmes követőjeként tűnhetne fel.¹⁵

12 Mert ebben az esetben nem tudunk számot adni semmiféle cselekvésmotivációról, ami a kommunikatív cselekvést, illetve az életvilág racionalizálódásának folyamatát összekapcsolná. Ekkor az életvilág racionalizálódása egy olyan folyamatként tűnik fel, ami nem az egyének tudatos tevékenysége nyomán, hanem „a részt vevő szubjektumok háta mögött megy végbe” (Honneth 2000b: 97).

13 Mert ebben az esetben Honneth feltételezése szerint a normatív figyelembe veendő tényezők közül kiesnek azok a követelések és elképzelések, amelyek nem a magaskultúra nyelvén fogalmazódnak meg, hanem – mint jellemzően az alsóbb osztályok esetében – inkább fragmentált igazságtalanságérzetekben, illetve kidolgozatlan követelések formájában öltenek testet (vö. Honneth 2000c: 113).

14 Talán e problémákat be lehet sorolni a szeretet, illetve gondoskodás elvei alá, amennyiben az ember alapvető fizikai szükségleteit érintik, Honneth azonban normális esetben ezekre az elvekre másként hivatkozik.

15 Tegyük hozzá, hogy sajnos Fraser nem áll elő a vita során egy alternatív történettel, amelynek fényében a pozícióját világosabban körül lehetne határolni.

Márpedig mind Castoriadis, mind Marcuse, mind pedig Habermas és Foucault kapcsán igyekeznek rámutatni újabb munkákra, amelyek a nagy elődök által megnyitott gondolati irányokat igyekeznek bejárni. Ennek az oka – Honneth magyarázatán túl, mely szerint „... részletekben gazdag és világos elemzése ellenére Fraser vitánk tulajdonképpeni területét lényegi pontokon rosszul vagy elégtelen módon határozza meg” (Honneth 2003b: 273). – megítélésem szerint elsősorban az, hogy a kritikai elmélet tradíciójában nehéz volna olyan előfutárt fellelni, aki úgy gondolta, hogy a kritikai elmélet kritikai nézőpontja meghatározható, illetve igazolható pusztán az aktuális társadalmi mozgalmak célkitűzéseire utalva – ahogy ezt a bírálatot Honneth Fraser ellenében megfogalmazza. Értelmezésem szerint azonban Fraser nem tekinti efféle privilegizált tudományelöttes instanciának az aktuális társadalmi mozgalmakat, vagyis nem ezt az álláspontot képviseli.

Ezt Fraser igyekszik is világossá tenni a Honneth bírálataira adott válaszában, ahol „a társadalomkritika decentralizált diskurzusára” utalva – tulajdonképpen az előző dolgozatához képest előzmények nélkül – mintha valamilyen alternatív fenomenológiát igyekezne kínálni Honneth megközelítésével szemben (Fraser 2003b: 231-242). Ahelyett azonban, hogy a problémát a tapasztalat kérdésévé transzformálná,¹⁶ Fraser akár vissza is utalhatott volna a korábbi írására, ahol Honnethtól teljesen eltérő módon vetette fel a kérdést, hogy milyen olyan evilági instanciára támaszkodhat a kritikai elmélet, ami túlmutat a fennállón: „Milyen politika, illetve reform lehet képes egyszerre a státusz és az osztály jellegű igazságtalanságok enyhítésére?” (Fraser 2003a: 97)? Fraser e kérdés kapcsán leszögezi, hogy egy ilyen politika tartalmi kidolgozóját – a megvalósítóját meg aztán végképp – nem lehet a filozófuskirály platóni mintájára elgondolni. E politikák közös szerzői, illetve végrehajtói a kritikai elméletalkotók, illetve az aktív polgárok lehetnek együtt. Fraser e helyütt a politikai akaratképzés demokratikus gyakorlatára utal, illetve a kialakult nyugati képviselői demokráciák egy radikális demokrata alternatíváját keresi. A kritikai elmélet számára rendelkezésre álló tudományelöttes instanciát tehát e megközelítés a demokratikus politikát lehetővé tévő intézmények, illetve az ezek demokratizálódását elősegítő állampolgári részvétel formájában igyekszik megragadni (vö. Cohen és Arato 1992). E megjegyzések után, ahogy korábban bemutattam, Fraser azon is elmereng, hogy milyen stratégia lehet alkalmas arra, hogy valóban mélyreható változások következzenek be a diagnosztizált igazságtalanságok kiküszöbölése érdekében.

Fraser (vitaindító írásában felvetett) kérdésfelvetése teljesen különbözik Honnethétól, ha azonban másként is operacionalizálják a *van* és a *legyen* közötti közvetítés problémáját, mindkettőjük fejtegetéseiben fellelhető az empirikus vonatkozási pont egy olyan felfogása, ami a kritikai elmélet számára támaszt jelenthet. Sőt e fejtegetések nyomán talán egyfajta közös nevező is található a két különböző megközelítés számára. Mind

16 Azzá a kérdéssé, hogy milyen felülvizsgálható tényekre hivatkozhat a kritikai elmélet.

Honnethnél, mind Frasernél ugyanis az érdeklődés középpontjában a *politikai cselekvés* áll. A politikai cselekvés tágabb értelemben, a társadalmi életben való részvételért folytatott küzdelmekről a nyilvános vitákon át egészen a harcig. Míg azonban Honneth a politikai cselekvés – amelynek lehetőségét a késő kapitalista társadalmakban Horkheimer és Adorno (1990), illetve Marcuse (1990) radikálisan kétségbe vonták – motivációs forrásait keresi, addig Fraser inkább azokat a társadalmi okokat igyekszik felkutatni, amelyek a részvételt bizonyos csoportok számára megnehezítik, vagy egyenesen lehetetlenné teszik. Hogy melyik kérdésfeltevés a helyes, illetve a releváns, azt ezen a ponton megítélésem szerint nem lehet eldönteni. Rá lehet azonban mutatni olyan előzményekre, amelyek az eltérő kérdésfeltevések közötti különbségeket talán jobban megvilágítják, illetve jogosultságukat bizonyos mértékben igazolják. Míg Honneth megközelítése *A gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxának (1962) fejtegetéseit idézi, amely a bér munka formájában azonosított elidegenedés megszüntetésének lehetőségét keresi, addig Fraser kérdésfeltevése inkább a *Zsidókérdés* Marxával (1957) rokonítható, aki a polgári társadalom azon egyenlőtlenségeire igyekszik rámutatni, amelyek illuzórikussá teszik az állam általánosságát.

A TÁRSADALOMELMÉLET KÉRDÉSE

Ha a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontjának problémája tekintetében különbözik Fraser és Honneth megközelítése, akkor ez legalább ennyire igaz a társadalomelméleti fejtegetésekre is. Míg Fraser a társadalmat mintha egy egyenlőtlenségek által szabdaltnak tértként ragadná meg, addig Honneth morális rendként igyekszik ábrázolni. Figyelemre méltó azonban, hogy mindkét megközelítés háttérben, mint legfőbb vitapartner, a habermasi társadalomelmélet húzódik meg.

Ahogy korábban összefoglaltam, Honneth általánosságban a társadalmat különböző normákat intézményesítő elismerési rendként igyekszik megragadni, a polgári-kapitalista társadalmakat különösen pedig három egymástól elkülönülő elismerési szférával jellemzi. Ennek a kísérletnek természetesen a legfontosabb előképe a hegeli *Jogfilozófia*,¹⁷ de bátran hivatkozik Honneth a szociológia klasszikusainak munkáira Durkheimtől Parsonson és Habermason át Boltanskiig mint kísérletre, amelyek hozzá hasonlóan egyfajta normatív rendként írják le a társadalmat (vö. Honneth 2008). Talán meg lehet

17 Hegel a társadalmat „erkölcsiségként” fogja fel, és három különböző intézményi komplexummal ragadja meg: a család, a polgári társadalom és az állam intézményeivel (Hegel 1971). Honneth bírálja Hegelt, hogy a kifejtésnek ezt a konkrétabb, intézményi szintjét választotta az erkölcsiség jellemzésére, de önértelmezése szerint a hegeli társadalomelmélet „reaktualizálására” vállalkozik, amikor a Hegel által kínált tagolást az elismerés különböző szféráiként értelmezi újra. (A Fraserrel folytatott vitában kifejtett koncepció legfontosabb előzményeként l. Honneth 2001).

állapítani, hogy míg előzőleg a *Kampf um Anerkennung*-ban az elismerésért folytatott harc dinamikus momentumát hangsúlyozta Honneth, az intézményesített elismerési rend gondolatával azok a strukturális kényszerek kerülnek a középpontba, amelyek az elismerésért folytatott harcok keretét kijelölik. Ezeknek a strukturális kényszereknek a felderítése, illetve ezáltal a különböző elismerési szférák keletkezésének és elmúlásának a regisztrálása mindenekelőtt empirikus vizsgálódások feladata. Ezt Honneth világossá is teszi, amikor a polgári-kapitalista társadalmi formáció elismerési szféráinak az elkülönülését nem a *Jogfilozófia*-ból vezeti le, hanem empirikus – elsősorban történeti, illetve szociológiai – munkákra utalva kívánja igazolni. Nem világosak azonban ezzel szemben az elismerési szférák elkülönítésének a módszertani elvei. Nem világos, hogy mi tesz egy szférát önálló szférává, illetve mikortól beszélhetünk a szférák elkülönüléséről. Amikor intézményesített normák által körülhatárolható önálló területeket keresünk, akkor elvileg az apróbb különbségekre érzékenyebben is nekiláthatnánk a feladatnak, ami a szférák számát gyarapítaná; egy elnagyoltabb perspektívából viszont akár durvább kép is kialakítható lenne. A világos módszertani elvek hiánya ráadásul nem csak azért jelent problémát, mert ezek nélkül nehéz rekonstruálni, illetve ellenőrizni Honneth elméletét, hanem főleg annak fényében, hogy olyan heurisztikus jelentőséget tulajdonít az effajta elemzéseknek, amely segítségével következtetéseket vonhatunk le az „emberi természetre” vonatkozóan.¹⁸

Honnethnek az elismerési szférákról alkotott elmélete értelmezhető a habermasi társadalomelmélet explicit kritikájaként. A rendszer és életpályák habermasi elkülönítésével, illetve a gazdaság és az államigazgatás normamentes cselekvési szférájaként való ábrázolásával szemben Honneth „egységes” normatív rendként látja a társadalmat. Ugyan maga is úgy véli, hogy a pénz és a hatalom médiumai képesek bizonyos mértékben a cselekvéskoordináció egy a nyelvi kommunikációtól eloldódó formáját megvalósítani, vagyis a rendszerintegráció habermasi gondolatát nem veti el teljes egészében, mégis úgy gondolja, hogy „...hibás volna Luhmannal vagy Habermasszal a kapitalizmus tekintetében a gazdasági folyamatok »normamentes« rendszeréről beszélni” (Honneth 2003b: 167). Honneth arra igyekszik rámutatni, hogy a pénz és a hatalom médiumai, illetve az ezekhez kapcsolódó alrendszerek folyamatosan rá vannak utalva a legitimitás egy bizonyos formájára, amelyet csupán az intézményesített normákra, illetve a jogi szabályozásokra visszanyúlva lehet biztosítani. Ez alapján állapítja meg, hogy „...a gazdasági folyamatok nem csak normatív módon, de tényszerűleg »beágyazottak« maradnak a normatív módon strukturált társadalmi rendbe” (Honneth 2003b: 294). Hogy mit is jelent a gazdaságnak ez a társadalmi beágyazottsága az elismerési rend koncepciójában, megítélés-

18 Vö. a 7-ik lábjegyzettel.

sem szerint ez idáig nincs elméletileg megfelelően tisztázva,¹⁹ az azonban világos, hogy a rendszer és életvilág gondolati alakzatát elvetve, Honneth a habermasi társadalomelmélet „méregfogát” is kihúzza, amennyiben a kolonizációs tézis egy normatív módon, illetve egy funkcionálisan integrált cselekvési terület konstrukciójára van ráutalva. Honneth stratégiája azonban más; ő a Habermas által normamentes szféraként azonosított területeken is igyekszik fellelni a társadalmi integráció azon normatív formáit, amelyekre a kritika immanens módon hivatkozhat. Az elismerési szférák konstrukciójában a teljesítményelvre való utalás tölti be mindenekelőtt ezt a szerepet, de ugyanez a kérdés foglalkoztatja Honnethet akkor is, amikor azt vizsgálja, hogy a kapitalista gazdasági forma miként járul hozzá a társadalom normatív integrációjához (Honneth 2009). Újra csak a hegeli *Jogfilozófiához*, illetve Durkheimnek a társadalmi munkamegosztásról alkotott fejtegetéséhez csatlakozva igyekszik megmutatni Honneth, hogy a kapitalista gazdaság kiépülésével egyidejűleg intézményesül az a normatív igény, hogy a társadalom minden tagja a társadalom közös jólétéhez egyéni teljesítménye, illetve munkája révén hozzájárulhasson, valamint hogy ennek ellenszolgáltatásaként megfelelő, de legalább az alapvető életszükségleteket fedező jövedelemhez jusson.

Míg Honneth a társadalmat morális rendként ragadja meg, addig Fraser az egyenlőtlenségek olyan tereként, amely a társadalmi alárendelődés különböző formáival jellemezhető. Weber vonatkozó fejtegetéseire pozitív módon visszanyúlva, a rétegződéskutatás amerikai, illetve az osztályelmélet marxi verziójától saját megközelítését azonban megkülönböztetve,²⁰ különbséget tesz az egyenlőtlenségek osztály, illetve rendi jellegű szerveződése között, és azt igyekszik igazolni, hogy a mai kapitalista társadalmak egyenlőtlenségi rendszere jól megragadható e fogalmak segítségével. A gazdasági intézményrendszer által teremtett egyenlőtlenségek felfogása szerint a mai társadalmakban osztálystruk-

19 Rendszer és életvilág Habermasnál sem két egymástól légmentesen elzárt cselekvési szféraként jelenik meg, sőt a habermasi elméletnek is hangsúlyos eleme a rendszer életvilágban való „lehorgonyozottságának” tétele. Nem világos, hogy a „beágyazottság” gondolata miben állít mást, illetve többet, mint a „lehorgonyozottság” elmélete. Vélhetően ezek a tisztázatlanságok vezettek Fraser azon kritikai megállapításaihoz, melyek szerint Honneth a kapitalizmust a kapitalizmus elismerési rendjére kívánja redukálni, illetve, hogy a gazdasági folyamatokat pusztán „kulturális” tényezőkkel, az intézményesített normákra utalva kívánja magyarázni (vö. Fraser 2003b: 242–248). A gazdasági folyamatok honnethi kezelésének tisztázatlanságát többen is bírálják (l. pl. Schmidt am Busch 2004, 2009; Zurn 2005).

20 A rétegződéskutatókkal szemben a rendi státuszt nem az egyéneknek tulajdonított presztízs segítségével kívánja megragadni, Marxszal szemben pedig az osztályegyenlőtlenségeket nem a termelési eszközökhöz való viszonyra vezeti vissza (Fraser 2003a: 70–71).

túrát hoznak létre, míg ezzel szemben az intézményesített kulturális értékmintázatokban gyökeredző hátrányok státuszhierarchiát eredményeznek. Az egyenlőtlenségek e két jellemző módja jelentkezhetsz tisztán, jellemzőbb azonban, hogy különböző társadalmi csoportoknál összekapcsolódnak.

Fraser az elképzelt tisztán piaci társadalmak, illetve a piac intézményét teljességgel nélkülöző archaikus társadalmak idézett gondolat kísérlete révén megítélésem szerint hatásos módon mutatja be megközelítésének relevanciáját, érdekes azonban, hogy milyen rivális elképzélésekkel vitatkozva igyekszik igazolni a sajátjai helytállóságát. Mindezekelőtt értelemszerűen elveti azokat a megközelítéseket, amelyek az általa alkalmazott megkülönböztetést elutasítják, s az egyenlőtlenségek különböző dimenzióit egy kitüntetett faktorra igyekeznek visszavezetni. Ennek szellemében elveti, és túlzó ökonomizmusnak bélyegzi Marx megközelítését, aki az egyenlőtlenségek különböző formáit a gazdasági egyenlőtlenségekre redukálja, illetve hasonló érvekre támaszkodva utasítja el Fraser Honneth kulturalizmussal vádolt elméletét is, amelyről úgy véli, hogy a kulturális egyenlőtlenségeket tünteti ki túlzó módon.²¹ Szintén bírálja Fraser azokat a „posztstrukturalista antidualizmus” címkével illetett megközelítéseket,²² amelyek azért mondanak ellent a gazdasági, illetve kulturális egyenlőtlenségek általa felvázolt sémájának, mert úgy vélik, hogy ezek az egyenlőtlenségek egymással szorosán összefonódva jelentkezhetsz, s így nem lehet értelmes módon elválasztani és önálló egyenlőtlenségi dimenziókként kezelni őket.

Amíg az eddig említett vitapartnerekkel szemben Fraser a saját modelljének a kétdimenziós jellegét kívánta megvédeni, addig a szubsztantív dualista modellekkel folytatott vitájában a kérdés az, hogy milyen státuszt tulajdoníthatunk e kétdimenziós modellnek. A szubsztantív dualistának tartott habermasi elmélettel szemben, amely véleménye szerint mereven elkülöníti a gazdasági szférától a kultúra területét, ő egy perspektivikus dualista megközelítést javasol, amely csupán analitikus elemzési szempontnak tekinti a két szféra elhatárolását. Nehéz azonban indokot találni arra, hogy miért is szükséges Frasernek egy ilyen vitába belebocsátkoznia. A szubsztantív dualista modelleket mindenekelőtt azért tartja helytelennek, mivel „... a névlegesen gazdasági ügyek rendszerint nem csak a gazdasági helyzetre gyakorolnak hatást, hanem a társadalmi cselekvők státuszára és identitására is. A névlegesen kulturális ügyek ugyanígy nem csupán a státuszra vannak hatással, hanem a gazdasági helyzetre is, ezért egyik esetben sem beszélhetünk elkülönült szférákról” (Fraser 2003a: 87) – egy ilyesfajta álláspontot azonban megítélésem szerint csupán egy igencsak túlfeszített interpretáció révén lehet Habermasnak tulajdonítani. A rendszer

21 Marxtól számos passzus idézhető volna, ami alátámasztaná ezt a vádat, Honneth elméletét azonban megítélésem szerint nem lehet ebben a szellemben bírálni.

22 E megközelítések kapcsán Iris Marion Young és Judith Butler a fő referencia.

és életvilág habermasi fogalmai nem a kultúra és a gazdaság területét jelölik, hanem a cselekvéskoordináció, illetve az integráció jellemző módját kívánják elkülöníteni. E szférák megkülönböztetését Habermas nem az alárendelődés vagy a társadalmi egyenlőtlenségek különböző fajtáira utalva vezeti be, hanem a cselekvésemélet absztraktabb szintjén az instrumentális, illetve kommunikatív cselekvést megkülönböztetve igyekszik igazolni (l. Habermas 1986). Talán az osztálystruktúra, illetve a rendi hierarchia képződésére vonatkozó fraseri fejtegetések tekinthetők valamiképp a társadalmi integráció egy elméletének, s a gazdasági, valamint az értékorientált interakciókra való utalásai is párba állíthatók az instrumentális, illetve kommunikatív cselekvés habermasi fogalmaival, a rivális elméletek összemérésének megfelelő mércéje azonban vélhetően akkor sem az volna, hogy miképp – szubsztantív vagy perspektivikus modellben – adnak számot a gazdasági és a kulturális egyenlőtlenségek kölcsönhatásáról. Nem ez a kiinduló kérdése a habermasi elméletnek, s ráadásul véleményem szerint Fraser korábbi fejtegetései sem elsősorban ezt a kérdést implikálják.²³

Megítélésem szerint Frasernek ezen a ponton – miután elutasította a dekonstrukció, illetve a redukció különböző formáit – sokkal inkább azt a kérdést kellene felvetnie, hogy vajon valóban egy dualista modellben lehet-e a legmegfelelőbbben megragadni a mai társadalmak egyenlőtlenségi rendszerét, vagy esetleg három vagy több egyenlőtlenségi dimenziót megkülönböztetve.²⁴ Másként fogalmazva, annak a kérdésnek a tárgyalását kellene végigvinnie, hogy *tényszerűen* milyen egyenlőtlenségi mechanizmusokkal jellemezhetők a mai kapitalista társadalmak (vö. Huszár 2009: 9–23).²⁵ Véleményem szerint ez jobban megfelelne annak a normatív kiindulópontnak is, amit a részvételi egyenlőtlenség

23 Fraser egy helyütt megjegyzi, hogy saját elképzelései hasonlítanak Habermas elméletére (Fraser 2003b: 255–256), de ahogy talán az eddigiek is mutatják, megítélésem szerint elég nehéz összemérni a két megközelítést. Ha elfogadjuk a vita Fraser által kijelölt keretét, akkor is nehéz azonban elgondolni, hogy például a gazdasági, illetve értékorientált cselekvések miként konstituálnak osztályokat, illetve rendeket.

24 A kérdést fejtegetése egy későbbi szakaszában más probléma kapcsán tulajdonképpen maga Fraser is felveti. Ahogy korábban már utaltam rá, a társadalomfejlődés tükrében elképzelhetőnek tartja, hogy modelljét a jövőben a politika dimenziójával ki kell egészíteni (Fraser 2003b: 94–95), nem tartja azonban szükségesnek, hogy elméletét más, többdimenziós modellekkel szemben megvédje (vö. pl. Kreckel 1992).

25 Tulajdonképpen ebbe az irányba mutat Honneth Fraserrel szemben megfogalmazott kritikája is, mely szerint „... a módszertani perspektivizmus minden fajtája üres marad mindaddig, amíg nincs lehorgonyozva valamely társadalomelméleti felfogásban arról, hogy a kapitalista társadalmak társadalmi újratermelődése tényszerűen miként ábrázolható” (Honneth 2003a: 186).

elvében korábban összefoglalt, amennyiben valójában csupán egy ilyesfajta vizsgálódás nyomán állapíthatjuk meg, hogy milyen tényezőket szükséges figyelembe venni mint feltételeket ahhoz, hogy az elv érvényesülhessen.²⁶ Ennek az eljárásnak ráadásul Honneth megközelítéséhez képest megvan az a korántsem elhanyagolható előnye is, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek vizsgálata sokkal komolyabb hagyományokkal, s világosabb módszertani elvekkel rendelkezik, mint az elismerési szférák felkutatásának a feladata.

DIAGNÓZIS

Miféle kordiagnosztikai erővel rendelkeznek az elismerés e különböző elméletei? A diagnózis milyen formáit teszik lehetővé, illetve alapozzák meg a Fraser, illetve Honneth által lefektetett alternatív teoretikus alapok, s egyáltalán milyen korszpecifikus megállapításokat kívánnak tenni szerzők? E probléma tárgyalása aszimmetrikus módon jelenik meg Fraser és Honneth közvetlen vitájában, mivel a felek eltérő motivációkkal léptek be a diskuszióba. Fraser vitaindító írásának – ahogy a címe is mutatja – explicit szándéka, hogy egyfajta számvetést készítsen az „identitáspolitika korszakáról”,²⁷ s egy olyan elméletet dolgoz ki, amelynek segítségével megragadhatók e sajátos történelmi időszak fő problémái, illetve amely kulcsot is kínál ezek kezeléséhez. Honneth szándéka viszont elsősorban nem az volt, hogy egy alternatív diagnózist állítson fel. A Fraserrel folytatott vita sokkal inkább arra kínál számára alkalmat, hogy rendszerezettebb formában, a kritikai elmélet alapvető problémáira közvetlenebb módon reflektálva fogalmazza újra, illetve fejlessze tovább az elismerésért folytatott harc korábban felvetett alapgondolatát. Ennek során kevésbé érint a kor sajátosságaira irányuló kérdéseket, ezeket javarészt csupán Fraser megállapításait

26 A társadalmi egyenlőtlenségek történeti átalakulására utalva ráadásul kibontható volna talán egy olyan normatív fejlődési koncepció is, amely segítségével a kritikai elmélet ezen formája hatékonyan tudna védekezni az utópizmus mindenféle vádjával szemben, s ami lehetővé tehetné, hogy az általa megfogalmazott normatív elvekre ne pusztán mint üres „legyen”-ekre hivatkozhasson (vö. Iser 2008). Ahogy például Honneth az individualizálódás, illetve a társadalmi befogadás növekedésének folyamata révén igyekszik megragadni egy ilyesféle fejlődési folyamatot, az egyenlőtlenségek alakulása kapcsán rá lehetne mutatni, hogy az újkor óta a társadalmi egyenlőtlenségek egyfajta igazolási kényszernek vannak alávetve, ami révén az egyenlőtlenségek bizonyos korábban elfogadott formái illegitimnek bizonyultak. A mai társadalmakban például elfogadhatatlan, mert igazolhatatlan a rabszolgatartás bármilyen formája, de például az is, hogy a jogi egyenlőség elvét sértve bármilyen különbséget tegyünk állampolgár és állampolgár között.

27 Vagy a „posztiszocializmus korszakáról”, ahogy a vitaindító írás közvetlen előzményének tekinthető, ennek alapgondolatait már tartalmazó írásában hivatkozik rá (l. Fraser 1997).

bírálva tárgyalja. E megjegyzésekből, illetve Honneth más írásaiból azonban talán kibontható, hogy milyen kordiagnosztikai teljesítményre lehet képes az elismerélmélet általa kínált verziója.

Fraser a részvételi egyenlőség elve felől szemléli a mai társadalmakat, elemzése azoknak a társadalmi feltételeknek igyekszik utánajárni, amelyek veszélyeztetik azon norma érvényesülését, hogy mindenkinek egyenlő esélyekkel kell rendelkeznie ahhoz, hogy részt vehessen a társadalmi életben. Ha a korábban megvont marxí párhuzam helyes, akkor Fraser törekvése tekinthető a *Zsidókérdés*-ben található érvelési stratégia folytatásának, illetve kiegészítésének. Ahelyett azonban, hogy az „általánosban” való részvétel akadályait pusztán a tőke-munka viszonyra vezetné vissza, igyekszik az egyenlőtlenségek egy többdimenziós koncepcióját kidolgozni.

Fraser elmélete annyiban rendelkezik diagnosztikai erővel, amennyiben rámutat, hogy a mai társadalmakban az egyenlőtlenségek mely formái jelentősek, illetve amennyiben valamiféle fontossági sorrendet állít fel az egyenlőtlenségek általa azonosított formái között. Ahogy láttuk, Fraser a mai társadalmakat az egyenlőtlenség két formájával, a helytelen elosztásból fakadó osztály jellegű, illetve a hiányzó elismerés következtében létrejövő rendi egyenlőtlenségekkel igyekszik jellemezni. Az egyenlőtlenségek e két formájának jelentőségbeli különbségét társadalomelméleti szinten ugyan nem vizsgálja, mégsem tekinti azonban teljességgel egyrangúnak őket. Ha mindkét egyenlőtlenségi mechanizmus egyaránt fontos is a mai társadalmakban, jelentős különbségek mutatkoznak társadalmi artikulációjukban. Fraser Charles Taylor (1997) meglátásaihoz hasonlóan úgy véli, hogy míg korábban a társadalmi mozgalmak fő követelése az anyagi javak újraelosztására irányultak, addig mára az elosztás és elismerés politikája elválk egymástól, s hangsúlyeltolódás figyelhető meg az elismerés problematikája irányába. Az elosztás kérdésére koncentrált osztálypolitikák egyre inkább háttérbe szorulnak, a politikai színtereket döntő módon az alternatív életformák elfogadtatására irányuló, illetve elnyomott, leértékelt életformák elismertetéséért síkra szálló kezdeményezések uralják.

E tendenciát Fraser elsősorban három folyamatra utalva igyekszik magyarázni, amelyet tömören három kifejezéssel lehet összefoglalni: posztfordizmus, posztkommunizmus és globalizáció, s amelyek „együttesen megrázkódtatták azt a háború utáni paradigmát, amely az elosztás által uralt politikai összefüggésrendszerben az elismerés ügyeinek csupán másodrendű helyet utalt ki” (Fraser 2003a: 123). A posztfordizmussal Fraser szerint mindenképp a politizálásnak az a fordista módja alakul át, amely számára minden politikai követelés elosztási problémaként jelent meg, és amelynek kereteit a nemzeti határokkal rendelkező jóléti állam modellje jelölte ki. A posztkommunizmus hasonló következményeket hoz magával, amennyiben a második világ egykori államszocialista társadalmiban a korábbi egalitárius politika felbomlása után hatványozottan törnek felszínre a különböző

etnikai, vallási stb. feszültségek. A globalizáció szintén erősíti ezt a folyamatot, mert destabilizálja a nemzetállami határokat, ezek etnikai homogenitását illúzióvá változtatja, illetve általában megsokszorozza a transznacionális, illetve kultúrák közötti érintkezés lehetőségét.

Honneth nem fogadja el Fraser diagnózisát, sőt kiemeli, hogy a társadalmi mozgalmak követeléseinek átalakulásáról felvázolt történeti fejtegetései hamis képet sugallnak. Sem a munkásmozgalomról nem lehet ugyanis elmondani, hogy pusztán elosztási kérdésekre koncentrált volna, sem az új társadalmi mozgalmakról, hogy követeléseik ne érintenének elosztási kérdéseket. Az alapvető probléma azonban Fraser megközelítésével az, hogy az általa kínált fogalmi keret nem alkalmas a különböző típusú társadalmi mozgalmak sajátosságainak elkülönítéséhez, ami aztán alapjául szolgálhatna olyasféle történeti elemzéseknek, amelyeket Fraser igyekezett felmutatni. Honnethnek azonban nem áll szándékában Fraser történeti vázlatát korrigálni; teljesen más elképzelésekkel rendelkezik arról, hogy a kritikai elmélet milyen kordiagnosztikai megállapításokat tehet, illetve kell tennie.

Egy helyütt úgy fogalmaz, hogy a társadalomfilozófia „elsődleges feladata, hogy olyan társadalmi fejlődési folyamatokat diagnosztizáljon, amelyek a »jó élet« lehetőségeinek korlátozóiként jelennek meg a társadalom tagjai számára” (Honneth 2000a: 13). Honneth itt olyan tendenciák diagnosztizálásának szükségességéről beszél, amelyek a „társadalmi normalitás” valamely felfogásának fényében „patologikus” következményeket hoznak magukkal. Frasnél teljességgel hiányzik az elméleti építkezésnek ez a radikális módja, amennyiben ő legfeljebb az „igazságtalanság”, s nem a „betegség” bizonyos formáira kíván rámutatni. Egy ilyesféle radikális pozíciót megítélésem szerint többek között a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxnál lehet fellelni, ahol Marx a tőkés fejlődést egy a munka fogalmára támaszkodva kidolgozott antropológia fényében vizsgálja, s az elidegenedés különböző formáira rámutatva igyekszik diagnózist készíteni a kapitalizmus társadalmi patológiákat eredményező működéséről. Az igazságos, illetve jó társadalom, valamint a kritikai elmélet empirikus vonatkozási pontja kapcsán a vitában kifejtett honnethi fejtegetések arra utalnak, hogy Honneth számára a kritikai elmélet e radikális elméleti struktúrája jelenti a vonatkozási pontot. Kérdés azonban, hogy miféle társadalmi fejlődési folyamatokra, illetve miféle társadalmi patológiákra lehet képes az elismerésemélet rámutatni?

Honneth a társadalmi patológiák többféle formáját képes megragadni az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével, rendszerint azonban írásaiban megválaszolatlan marad a kérdés, hogy mi a jelentősége ezeknek a mai társadalmakban, illetve, hogy milyen társadalmi fejlődési tendenciák nyomán állnak elő. Különböző írásai alapján társadalmi patológiaként értékelhető egyrészt, ha az elismerés ideologikus formáival találkozunk (vö. Honneth 2004), ha az elismerés „feledésbe merülése” révén az eldologiasodás

bizonyos formáira bukkanunk (vö. Honneth 2005), illetve akkor is, ha a társadalomban intézményesült különböző normák nem képesek az egyének számára az elismerés megfelelő formáit biztosítani (vö. Hartmann és Honneth 2007).

Az elismerés ideologikus formát ölthet, amennyiben valamely egyénnek, illetve csoportnak oly módon biztosítja az identitását, hogy ezzel a társadalmi uralom bizonyos formáját rögzíti: „...a társadalmi elismerés mindig rendelkezhet olyan funkcióval is, hogy egy konformitást létrehozó ideológia módjára működjön: az elismerés ugyanazon formájának folyamatos ismétlése az önérték valamely formájának a megteremtése révén elnyomásmentes módon eléri azt a célt, hogy az alávetés önkéntes formáihoz motivációs erőforrásokat szállítson” (Honneth 2004: 53). Ahhoz, hogy az elismerés ezen ideologikus formája uralmi funkcióját betölthesse, Honneth szerint legalább három kritériumnak kell megfelelnie. Egyrészt az ideológiának az érintett egyének vagy csoportok valamely értékes tulajdonságát pozitív módon kell kiemelnie, másrészt az érintettek számára ennek hihetőnek, illetve elfogadhatónak kell lennie, s harmadrészt kontrasztívnak kell lennie abban az értelemben, hogy valamely új értéket, illetve teljesítményt kell kifejezésre juttatnia. Az elismerés ezen ideologikus formáira roppant nehéz rámutatni, amennyiben nem egyszerűen irracionális nézetrendszerekről van szó, s amennyiben az érintettek maguk is elfogadják azt. Erre leginkább történetileg visszatekintve van mód, és elsősorban azokban az esetekben, amikor maguk az érintettek kérdőjelezzik meg a társadalmi elismerés rájuk kiszabott módját. Honneth az elismerés ideologikus karakterének megvilágításához az új, rugalmas foglalkoztatási módok példáját említi. Ezek nagyobb önállóságot és autonómiát – s ezáltal nagyobb társadalmi megbecsülést – biztosítanak a munkavállalók számára, ami alkalmas arra, hogy az érintettek kényszermentes módon fogadják el a függés egy új rendszerét.

A társadalmi patológiák következő formája, amelyet Honneth igyekszik az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével megragadni, az eldologiasodás.²⁸ Eldologiasodáson ugyanazt a jelenséget érti, mint klasszikus munkájában Lukács (1971), ő azonban egy olyan elmélet keretében próbál számot adni róla, amely elkerüli a lukácsi, illetve a frankfurti iskola korai képviselőire jellemző megközelítés totalizáló jellegét, s amely alternatívát kínálhat a probléma habermasi funkcionista kezelésével szemben is. Ennek érdekében absztraktabb szinten fogalmazza újra a problémát, s Heideggerhez, illetve Dewey-hoz csatlakozva – valamint empirikus bizonyítékokra támaszkodva – azt a tézist állítja fel, hogy „a résztvevő viselkedés a világ neutrális megragadását, az elismerés a megismerést megelőzi” (Honneth 2005: 46). Az elismerés megelőzi, illetve alapul szolgál mindenféle megismerésnek, eldologiasodásról pedig ez alapján akkor beszélhetünk, amikor az elismerés valamilyen módon kiiktatóik, elfelejtődik. Az eldologiasodás ennyiben az elismerés feledésbe merülése. Amilyen mértékben a világra való megismerő vonatkozásaink során

28 Honneth eldologiasodás-konceptiójához I. Weiss János (2008) elemzését.

megfeledekezünk róla, hogy ezeket csupán az elismerés megfelelő formái tehetik lehetővé, olyan mértékben áll fenn a veszélye annak, hogy más embereket, magunkat, illetve a természetet pusztá dolognak tekintsük. Az elismerés feledésbe merülését Honneth két példaszzerű esettel igyekszik megvilágítani: egyrészt eldologiasodásról beszélhetünk akkor, ha valamilyen tevékenységet, illetve a hozzá kapcsolódó célt olyan intenzíven és egyoldalúan végzünk, hogy minden más cél vagy cselekvésmotívum háttérbe szorul, másrészt pedig akkor, ha cselekvésünket valamilyen külső gondolkodási séma, valamilyen ideológia oly mértékben meghatározza, hogy az a valóság szelektív értelmezéséhez vezet. Az első esetre Honneth a teniszbajnok példáját hozza fel, aki minden egyébéről megfeledkeve csak a játékra koncentrálna, a másik esetet pedig olyan magától értetődőnek tartja, hogy nem is gondolja szükségesnek példákval illusztrálni.

A honnethi diagnózis következő eleme a társadalom normatív infrastruktúrájának épségét kívánja felülvizsgálni. A paradox kapitalista modernizáció programjában Martin Hartman és Honneth (2007) abból indulnak ki, hogy a társadalomkritika korábbi formái jellemzően egy olyan elméleti séma alapján fogalmazódtak meg, amely a társadalmi emancipáció valamely lehetőségét a racionalizáció vagy a kapitalista modernizáció folyamatával állította szembe. Saját megközelítésükben a paradox fejlődés fogalma révén szakítani akarnak ezzel a sémával. Paradoxonról általánosságban akkor beszélnek, ha „...egy szándék megvalósítási kísérlete olyan feltételeket teremt, amelyek beleütköznek az eredeti szándékba” (Hartmann és Honneth 2007: 123). Meglátásuk szerint a kapitalista modernizáció mai sajátosságai ilyen paradoxonokat magukban rejtő folyamatokként ragadhatók meg, amennyiben ezek a normatív fejlődés bizonyos formáit nyitják meg, illetve amennyiben ezen fejlődés eredményei ellentétükbe fordulnak át. Hartmann és Honneth a kapitalista modernizációt négy normatív szféra konstituálódásával jellemzik, amelyekben négy sajátos normatív elv, az individualizmus, egy egalitárius igazságosságésmény, a teljesítményelv, illetve a szeretet elve intézményesül.²⁹ Diagnózisuk szerint a második világháború után, a jóléti állam létrejöttének időszakában mind a négy szféra, illetve mind a négy elv vonatkozásában egyfajta normatív fejlődésnek lehettünk tanúi. Ez a fejlődés azonban a neoliberális forradalommal – amit Honnethék három tényezőre, egyrészt az állam cselekvési lehetőségeinek a beszűkülésére, másrészt az új vállalatvezetési, illetve munkaszervezési módokra, harmadrészt pedig a „kapitalizmus szellemének” átalakulására és egy új „projekttrend” létrejöttére utalva igyekeznek megragadni – megtorpan. Az individualizálódás egyre kevésbé az egyének önmegvalósítását jelenti, sokkal inkább az egyéni képességeknek termelési tényezőkként való kapitalista igénybevételét hozza magával; a szociális

29 Honneth nem utal vissza ezen a ponton az elismerési szférák korábban kifejtett koncepciójára, és nem is az ott alkalmazott terminológiát használja. E négy elvet Parsonra hivatkozva vezeti be, ám elismerésméleti keretben értelmezi őket.

jogokat részben leépítik, részben pedig más jogokkal ellentétbe állítva biztosítják; a teljesítményelv szerepe a piacosodás kiterjedésével illuzórikussá válik, mivel a piaci siker egyre inkább eloldódik az egyéni teljesítményektől; a polgári családhoz, illetve a „tisztn” érzelmi alapon szerveződő kapcsolatokhoz köthető szeretet elve pedig elhomályosul, amennyiben ezeket a kapcsolatokat is egyre inkább erőforrásokként, instrumentális módon veszik igénybe. E tendenciák arra utalnak, hogy a polgári-kapitalista társadalomban intézményszerű normatív elveket egyre kevésbé tudják a társadalom tagjai igénybe venni cselekvéseik során.

Az ideológia, illetve az eldologiasodás kérdése kapcsán Honneth két hagyományosan fontos társadalomfilozófiai problémát vet fel és fogalmaz újra az elismeréseméleti fogalmi készlet segítségével. E társadalmi patológiákat azonban az absztrakció olyan szintjén tárgyalja, hogy elméletének diagnosztikai ereje legalábbis kétséges marad. Nem mutat rá ugyanis olyan társadalmi fejlődési folyamatokra, amelyek e jelenségek helyi értékét a mai társadalmakban megvilágíthatnák, illetve magyarázhatnák. Ezen az absztrakt szinten túllép a paradox kapitalista modernizáció programja, amennyiben a társadalom normatív fejlődésének dinamikáját bizonyos történeti fejleményekre visszanyúlva igyekszik megragadni, s amennyiben képes a haladás, illetve megtorpanás állomásait regisztrálni. Ha azonban az elismerési szférák koncepciója megfelelő elméleti keretnek bizonyulhat is egy társadalom normatív infrastruktúrájának vizsgálatához, a paradox kapitalista modernizáció elmélete nem kínál – illetve legalábbis eddig nem kínál – szisztematikus magyarázatot arra, hogy e normatív rend működését korszpecifikusan milyen tényezők fenyegetik. Honneth elveti az instrumentális racionalitás Horkheimer és Adorno által készített elméletét, s az életvilág gyarmatosításáról szóló habermasi tézist sem tartja plauzibilisnek, a paradox fejlődés koncepciója azonban érzésem szerint inkább megkerüli ezt a problémát, ahelyett, hogy valódi választ adna rá. Márpedig a kérdés vizsgálata elengedhetetlen, amennyiben mindenekelőtt ez alapján mérhető fel, hogy a kritikai elméletnek a mai társadalmakról alkotott kritikáját többek között a Fraser által kínált módon, vagy sokkal radikálisabban kell-e megfogalmaznia.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Cohen, Jean L. – Arato, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*. MIT Press.
- Fraser, Nancy (1997): From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialist“ Age. In: Nancy Fraser: *Justice Interrupts: critical reflections on the „postsocialist“ condition*. Routledge: 11–40.
- Fraser, Nancy (2003a): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 13–128.
- Fraser, Nancy (2003b): Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 225–270.
- Fraser, Nancy (2009): Zur Neubestimmung von Anerkennung. In: Hans-Chirstoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 201–212.
- Fraser, Nancy – Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986): A kommunikatív cselekvés elmélete (I–II.). ELTE.
- Habermas, Jürgen (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségéről*. Helikon.
- Hartmann, Martin – Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. Kutatási program. In: *Replika* (59.): 117–133.
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapjai*. Akadémiai Kiadó.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1997a): Integritás és megvetés. In: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*. Jelenkor: 97–108.
- Honneth, Axel (1997b): Elismerés és morális kötelesség. In: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés*. Jelenkor: 151–165.
- Honneth, Axel (2000a): Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 9–69.
- Honneth, Axel (2000b): Die Soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischer Gesellschaftstheorie. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 88–109.
- Honneth, Axel (2000c): Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. In: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 110–129.

- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.
- Honneth, Axel (2003a): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 129–224.
- Honneth, Axel (2003b): Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Nancy Fraser - Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse*. Suhrkamp: 271–305.
- Honneth, Axel (2004): Anerkennung als Ideologie. In: *Westend* (1.)1.: 51–70.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): A kapitalizmus paradoxonjai. Kutatási program. In: *Replika* (59): 117–133.
- Honneth, Axel (2008): Verflüssigungen des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot. In: *Westend* (2.): 84–103.
- Honneth, Axel (2009): Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In: Hans-Christoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 213–228.
- Horkheimer, Max (1976): Hagymányos és kritikai elmélet. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Gondolat: 43–116.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. A (1990): *felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz.
- Huszár Ákos (2009): *A kritikai elmélet rekonstrukciója. Újosztály-elméletek és civiltársadalom-elméletek a rendszerváltás időszakában*. Napvilág.
- Iser, Mattias (2005): Kritik und Krise – mehr als ein Anachronismus? In: Anna Geis – David Strecker (Hg.): *Blockaden Staatlichen Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe*. Campus: 185–198.
- Iser, Mattias (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Campus.
- Kreckel, Reinhard (1992): *Politische Soziologie der Sozialen Ungleichheit*. Campus.
- Lukács György (1971): Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető: 319–509.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Kossuth.
- Marx, Karl (1957): A zsidókérdéshez. In: *MEM*. 1. köt. Kossuth: 378–391.
- Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth.
- Némedi Dénes (1998): Axel Honneth: Elismerés és megvetés. In: *BUKSZ* (10.)4.: 390–397.
- Richter, Mathias (2008): Wo bleibt die Solidarität? Zum Status eines Leitbegriffs kritischer Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel

- Honneth. In: Christoph Menke - Julianne Rebentisch (Hrsg.): *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*. BWV: 47–67.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2004): Marktwirtschaft und Anerkennung. Zu Axel Honneths Theorie sozialer Wertschätzung. In: Christoph Halbig – Michael Quante (Hg.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. LIT Verlag: 93–98.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2009): Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anerkennungstheoretisch erreichen? Überlegungen im Ausgang von Nancy Frasers und Axel Honneths philosophisch-politischer Kontroverse. In: Hans-Christoph Schmidt am Busch – Christopher F. Zurn (Hg.) *Anerkennung*. Akademie: 243–268.
- Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus. Osiris–Láthatatlan kollégium*: 124–152.
- Weiss János (2004): *Az elismerés elmélete*. Áron.
- Weiss János (2008): Az elismerés elméleti értelmezése. In: *Fordulat*, (1.): 144–150.
- Zurn, Christopher F. (2005): Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. In: *European Journal of Philosophy*, (13).1.: 89–126.

Axel Honneth

REKONSTRUKTÍV TÁRSADALOM- KRITIKA GENEALÓGIAI FENNTARTÁSOKKAL

A „KRITIKA” ESZMÉJE A
FRANKFURTI ISKOLÁBAN¹

¹ Forrás: Honneth, Axel (2007): Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. In Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 57–69.

Az erős és gyenge kritika ma megszokott és széles körben elterjedt megkülönböztetése csupán egy elkeseredett próbálkozást jelent, hogy egy sokfelé elágazó vitát egy igen egyszerű formulára redukáljanak. Már évek óta, sőt amióta nem fogják fel autonóm elméletként a marxizmust, vizsgálják a legkülönfélébb szempontok alapján a kérdést, hogyan lehetséges – történetfilozófiai megoldások átvétele nélkül – a liberális-demokrata társadalmak kritikai vizsgálata számára megfelelő nézőpontot találni. Egyfelől olyan kérdések kapnak ennek során nagy jelentőséget, amelyek az abból a felismerésből származó zavarral kapcsolatosak, hogy alig lehetne a fejlett nyugati társadalmak intézményi keretein kívül olyan alternatívát megnevezni, amely egyszerre lenne kívánatos és hatékony. Az említett vitában másfelől filozófiai kérdések is eminens szerepet játszanak, melyek gyakran metodológiai jelleget látszanak felvenni; az a probléma áll ugyanis a középpontban, hogyan írjanak le vagy igazoljanak egy olyan álláspontot, amely alapján a társadalmak és intézményi gyakorlatát elméleti szempontból értelmes módon lehet kritizálni.

A vita ezen normatív aspektusa számára egy sor olyan filozófiai írás adta meg a kezdő impulzust, amelyben az analitikus nyelvfilozófia hermeneutikai fordulata alkalmából a hagyományos társadalomkritikai modelleket is felülvizsgálták; elég olyan igen eltérő szerzőkre gondolni, mint Richard Rorty vagy Michael Walzer, hogy megjelöljük a fő csapásirányt, amelyben ezt a revíziót végre akarják hajtani. A megalapozó eljárás kirívó különbségei ellenére mindkét szerzőnél nagyjából ugyanaz az alapvető érvelés található meg: mindkettejük alappremisszája, hogy egy intézményes rend vagy egy bizonyos társadalmi gyakorlat normatív kritikája mindig az adott társadalomban uralkodó morális kultúra bizonyos fokú affirmációját előfeltételezi; az előzetesen adott értékhorizonttal történő identifikáció nélkül ugyanis a kritikus egyáltalán nem lenne képes ama társadalmi bajok azonosítására, amelyeket a társadalom többi tagja is potenciálisan igazságtalanságként érzékelhet. A társadalomkritika ama formája azonban, amely extern, univerzális morális princípiumokra való hivatkozás által megpróbálja a lokálisan bejáratott értékhorizontot zárójelbe tenni vagy transzcendálni, szükségszerűen egy túlzottan távolságtartó perspektívával rendelkezik, és ezért a címzettek már nem is képesek megérteni; így mindig fennáll a veszély, hogy olyan elitista különtudást követel meg, amivel manipuláció céljából könnyen vissza lehet élni. A gondolatmenetből levont összefoglaló következtetés szerint csak a társadalomkritika „gyenge”, kontextushoz kötött változata jelent politikailag és filozófiaiilag legitim vállalkozást, míg az „erős”, kontextustranszcendáló kritika bármely formája szükségszerűen magában rejtja a paternalizmus vagy akár a despotizmus kockázatát.

Magától értetődő, hogy ez a – csak durván visszaadott – érvelés masszív kihívást jelent mindazon megközelítések számára, amelyek továbbra is a frankfurti iskola örökségére próbálnak hivatkozni. Nem csupán arról van szó, hogy az említett szerzők gyakran hivatkoznak erre a hagyományra, amennyiben például Marcuse *Egydimenziós emberét*

vagy *A felvilágosodás dialektikáját* megpróbálják az „erős”, társadalmi szempontból hely nélkülivé vált társadalomkritika példaként beállítani; fontosabb az a körülmény, hogy az iskola központi jelentőségű szövegei közül több is azt a benyomást kelti, hogy az adott társadalom intézményi rendjét oly mértékben eltávolították, hogy ennek kritikája elveszti normatív vonatkozását, és így a totális ideológia gyanújába keveredik. Mi sem tűnik tehát ma kézenfekvőbbnek, mint hogy minél gyorsabban megszabaduljanak a társadalomkritika eme átörökített modelljétől, nehogy az elitista különtudás megkövetelésének kockázatát kelljen felvállalniuk. Amennyiben az alábbiakban mégis a klasszikus – meglátásom szerint még Habermasnál is részben működő – kritikai modellt próbálom megvédeni, úgy ezt előzetesen jelzett fenntartásokkal hajtom végre: először is, csupán az ilyen típusú kritika ideálformájának rekonstruálása a célom, nem pedig annak végigkövetése, hogy a frankfurti kör egyes írásaiban hogyan öltött testet; az a kérdés érdekel mindenekelőtt, hogy a projekt alapjául szolgáló eszme mennyire védhető ma, míg megvalósításának kérdése alárendelt jelentőségű számomra. A második fenntartás is ezzel függ össze, ti. hogy az alábbiakban kifejtett védelmezést semmi esetre sem szabad úgy értelmezni, mint aminek a társadalomelmélet materiális tartalmainak megerősítése is a célja; sokkal inkább azok közé tartozom, akik szerint a frankfurti iskola történetfilozófiai és szociológiai alapfeltevései ma már nem tarthatók. Rekonstrukciós kísérletem első lépéseként Michael Walzer sémájának apró, de lényeges módosításával a társadalomkritika három típusát fogom megkülönböztetni; ezáltal azt szeretném megmutatni, hogy ma a kritika különböző modelljeinek összehasonlítása csak akkor lehet teljes, ha kiegészítik őket a – paradigmatis módon Nietzsche által kidolgozott – genealógia alakzatával is (I). A második lépésben ennek háttere előtt azt fogom megvilágítani, hogy a baloldali hegelianus hagyományhoz való kötődés a frankfurti iskola tagjai számára a kezdetektől fogva magától értetődővé tette a társadalomkritika immanens, „interpretatív” vagy (ahogy nevezni fogom) „rekonstruktív” módjának választását; a kritikai elmélet képviselőinél fellelhető sajátos szándékok jellemzése természetesen szükségessé teszi, hogy Michael Walzernél jobban differenciáljuk azokat a módozatokat, ahogyan a társadalom normatív rekonstrukcióját végrehajtják (II). Csupán rövid megjegyzéseim utolsó lépése fogja a frankfurtiak által – legalábbis az elképzelések szintjén – követett társadalomkritikai modell tulajdonképeni csattanójához elvezetni; így azt szeretném megmutatni, hogy a nemzetiszocializmus tapasztalatának feldolgozása során egy metakritikai nézőpont is bekerült a rekonstruktív program elemei közé, ez pedig a nietzschei genealógia bevonásának köszönhető. Hegel és Nietzsche összeolvasztásának eredménye a társadalomkritika olyan eszméje, melyben a fennálló viszonyok kritikáját genealógiai fenntartással kell kezelni, amely szerint lehetséges, hogy a kritika által igénybe vett normák vagy princípiumok már rég elvesztették eredeti értelmi tartalmukat [Sinngehalt].

Kritik und Gemeinsinn című könyvében Michael Walzer (1990, vö. 1991) a társadalomkritikai modellek olyan differenciálását végezte el, amely kérdésfeltevésünk szempontjából ideális kiindulópontot jelent. Walzer meggyőződése szerint az egyes megközelítések közti különbségeket az alapján lehet megállapítani, hogy milyen természetűek azok az eljárások, amelyek alapján megerősítik az alapjukként szolgáló normákat vagy princípiumokat; egy ilyen kritérium igénybevételével a társadalomkritika három eltérő fajtája különböztethető meg egymástól, amelyeknek a „kinyilatkoztatás”, a „feltalálás” és az „interpretáció” eljárásai felelnek meg. Ebben az összefüggésben az összes olyan társadalomkritikai megközelítés, amely a vallási vagy kognitív evidenciák valamilyen tapasztalatára hivatkozik annak érdekében, hogy az általánosan kötelező értékek egy addig társadalmilag elzárt területre nyomulhassanak előre, az első típushoz tartozik; teljesen nyilvánvaló, hogy ebben az esetben egyfajta platonizmus szolgál a mindenkori ideálok vagy princípiumok háttérül, amelyek alapján a társadalmat egy megalapozott kritikának szeretnék alávetni. Bár jelenleg is kirajzolódnak olyan intellektuális tendenciák, amelyek az effajta platonizmust újra fellendíteni látszanak, ezt a fajta társadalomkritikát az alábbiakban mégsem fogom figyelembe venni, mert számomra filozófiai szempontból nem tűnik eléggé relevánsnak. Nagyon fontos ugyanakkor a második modell, amit Walzer az ott használt megalapozási módszer [Begründungsmethode] alapján „feltalálásnak” nevezett el; minden olyan megközelítés ide tartozik, amely egy általánosan érvényes eljárás modelljéből indul ki, melynek reális vagy fiktív végrehajtásával igazolt normákhoz lehet szerintük eljutni. Egy kevésbé polemikus nevet használva a továbbiakban ezt az eljárást „konstrukciónak” nevezem, és a ma legbefolyásosabb társadalomkritikai modellként fogom fel. Felsorolásában Walzer utolsó modellként megkülönbözteti ettől a megközelítéstől az „interpretáció” eljárását, amit saját premisszái háttére előtt természetesen a társadalomkritika királyi útjának kénytelen kinevezni; nem más jelöl ezzel, mint azt, amit egykor „immanens kritikának” neveztek, bár most sokkal erősebben hangsúlyozódik a kultúra által előzetesen meghatározott értékek újbóli feltárásának hermeneutikai dimenziója. Érvelésem következő lépésében fog csak kiderülni, mi az oka, de az ilyen jellegű kritikai eljárást az általam előnyben részesített terminológiában nem „interpretációnak”, hanem „rekonstrukciónak” fogom nevezni; egyelőre ugyanazt fogja jelenteni, mint Walzernél, azt a kísérletet, hogy a társadalomkritika normatív alapjáig az adott társadalom – a társadalmi gyakorlatokban lehorgonyzott – morális normáinak rekonstrukciója által jussanak el.

A Michael Walzer javaslatára vonatkozó megfontolásokból két – manapság viszonylag széles körben elterjedt és bizonyos legitimitással rendelkező – társadalomkritikai modell ideiglenes megkülönböztetése következik. Jelen pillanatban kétségtelenül azok a

megközelítések vannak túlsúlyban, amelyek megalapozásuk [Begründung] eszközeként a „konstrukció” útjára léptek; a jelen legprominensebb példaként John Rawls korai igazságosságelméletére lehetne utalni, amelyben az ideális kiinduló állapot fikatív körülményei között meg lehet alapozni a mindenki számára elfogadható alapelvek csokrát, amit aztán fel lehet használni a társadalom intézményi rendjének kritikájára (Rawls [1971] 1975). A második, a „rekonstrukció” kritikai modellje lényegében abban különbözik az első megközelítéstől, hogy csak azok a princípiumok vagy ideálok számítanak a társadalomkritika legitím erőforrásainak, amelyek valamilyen módon már testet öltöttek az adott társadalomban; itt tehát magán a társadalmi valóságban kell normatív igényeket vagy eszméket rekonstruálni, amelyek transzcendáló ereje aztán lehetővé teszi az adott társadalmi rend megalapozott kritikáját. Bár Michael Walzer ezen elgondolás jellemzése során az interpretáció hermeneutikai dimenziójára helyezi a hangsúlyt, nem szabad elfelejteni, hogy a marxi ideológiakritika szintén a történelmi előzmények közé tartozik; Hegel Kant-kritikájának ösztönzésére Marx is gyakran azt az elképzelést alkalmazta, amely szerint az adott viszonyok rossz valóságát ama normatív igények segítségével lehet mérni, amelyek ideálokként intézményesen megtestesülnek a valóságban. A „rekonstruktív” társadalomkritika megközelítése ennyiben tehát egy sor különböző változatot foglal magában, amelyek különbségei további tisztázást igényelnének.

Úgy tűnik azonban számomra, hogy még a „konstruktív” és a „rekonstruktív” társadalomkritika közötti különbségtétel sem igazán kimerítő, és nem tudja a jelenkori gondolkodásban található összes társadalomkritikai modellt magában foglalni. Egyáltalán nem azokra a spekulatív megközelítésekre gondolok, amelyek egy radikálisan új valóság szemlélet, egy eddig még nem kimerült értékhorizont feltárása alapján próbálnak eljutni a társadalmi valóság kritikájához; az ilyen esetek talán csak további profán változatait képviselik annak, amit Michael Walzer „kinyilatkoztatásnak” nevezett. Nem, elsősorban arra a társadalomkritikai eljárásra gondolok, ami Michel Foucault írásainak azon helyein található, ahol már-már pozitivistá módon mutatja ki egy normatív ideál átalakulását a lealacsonyító fegyelmelés társadalmi gyakorlatává (vö. Foucault [1975] 1976); nem az eszme és valóság ideológiakritikai ütköztetéséről van itt szó, hanem arról, hogy a társadalmat olyan társadalmi történésként leplezi le, amely már régóta mentes a hihető ideálok normatív igazolásától. Van tehát értelme annak, hogy ezt az eljárást a társadalomkritika harmadik modelljeként kezeljem, és Nietzsche nyomán „genealógiának” nevezzem; az a törekvés értendő ez alatt, amely úgy kritizál egy társadalmi rendet, hogy közben kimutatja, hogy az adott rend meghatározó ideáljait és normáit milyen mértékben veszik már igénybe egy fegyelmelő és represszív gyakorlat legitímációja céljából.² Már ez az utolsó megfogalmazás is

2 A kritika eme modelljének vitájához lásd: Ashenden és Owen (1999); Honneth és Saar (2003: III. rész); Saar (2007).

nyilvánvalóvá teszi, hogy a genealógiai leleplezés eljárásának mindig szüksége van egy kiegészítő lépésre, amelyben normatív módon igazolja, miért jelent egyáltalán morálisan rosszat a társadalmi fegyelmezés vagy a politikai elnyomás. Ebben az értelemben a genealógia bizonyos mértékben egy élőszködő kritikai eljárás, mivel egy olyan normatív megalapozásból táplálkozik, amit ő maga nem akar, de nem is tud nyújtani.

Levonva a következtetést eme bevezető megjegyzésekből, a társadalomkritika három eltérő modellje között tehetünk különbséget; az általuk elsődlegesen felhasznált eljárás alapján sorjában a „konstrukció”, a „rekonstrukció” és a „genealógia” fogalmival kell jelölnünk őket. A konstruktív megközelítések esetében – mint azt korábban kifejtettem – arról a kísérletről van szó, hogy egy mindenki számára elfogadható eljárás segítségével nyerjenek olyan normatív princípiumokat, amelyek fényében a társadalom intézményi rendje megalapozottan kritizálható; a rekonstruktív megközelítések ezzel szemben azt a célt próbálják megvalósítani, hogy magukból a társadalmi valóság intézményeiből és gyakorlataiból szabadján fel normatív ideálokat, amelyek a fennálló valóság kritikájára alkalmasak lehetnének; a genealógiai megközelítésekről pedig elmondható, hogy ebben az esetben a társadalmi valóságot oly módon akarják kritizálni, hogy kimutadják a normatív ideálok uralmat stabilizáló gyakorlatokká történő átalakulását. A szisztematikus megkülönböztetés eme háttére előtt immár lehetségessé válik számomra a következő lépés megkezdése, amely azzal foglalkozik, hogy a frankfurti iskola hagyományának a társadalomkritika mely eszméje képezi az alapját.

II

Az eddig elmondottak fényében már egy futó pillantás is elégnek tűnik, hogy meghatározható legyen a kritikai elmélet képviselői által általánosan követett társadalomkritikai típus. Filozófiai gyökereiket tekintve Horkheimer, Adorno és Marcuse túlságosan erősen kötődtek a baloldali hegelianusok hagyományához, mintsem hogy a procedurális normamegalapozás Kantra visszavezethető gondolatát komolyan vehették volna, így számukra mindig is a társadalomkritika megalapozásának rekonstruktív útja volt mérvadó; a fő példakép, a marxizmus ideológiakritika már a kezdetekben kimondta, hogy magában a társadalmi valóságban kell azokat a normatív ideálokat felkutatni, melyek alapján megalapozottan lehetne kritizálni a kapitalizmus valóságát. Már az 1937-es – Horkheimer által a hagyományos és a kritikai elmélet elkülönítése céljából megjelentetett – programalkotó tanulmányban is egyértelműen kidolgozásra került a módszertani elv, amely onnantól kezdve meghatározta az intézményi munkát: mivel a kritikai elméletnek – szemben a hagyományos megközelítésekkel – tudatosná kellett tennie önmaga számára mind keletkezése társadalmi összefüggéseit, mind felhasználásának politikai kontextusát, vagyis

mivel a történelmi folyamat egyfajta önreflexióját akarta képviselni, ezért csak olyan normákat vagy princípiumokat használhattak a kritika során, amelyek valamilyen módon már le voltak fektetve magában a történelmi valóságban (Horkheimer 1937; vö. Horkheimer és Marcuse 1937). A frankfurti iskola tagjai a későbbi fordulatok és történetfilozófiai revíziók ellenére sem igazán engedtek soha ebből a módszertani tételből; a kantianizmushoz való minden tudatos közeledése ellenére még Habermas is hű maradt ehhez a tételhez mind a mai napig, hiszen ő Rawlsszal ellentétben a diszkurzív megalapozási gyakorlatként fel-fogott eljárásbeli racionalitást megpróbálja áthelyezni a társadalom szociális reprodukciójának területére. Viszont éppen a habermasi megalapozási stratégia teszi egyértelművé, hogy a „rekonstrukció” a kritikai elmélet megközelítésében mindig is több volt annál, mint amit Walzer értett alatta, vagyis a lokálisan operáló társadalomkritika ideáljánál; hiszen a kritikai eljárást baloldali hegelianus, és nem csupán hermeneutikai módon képelték el. Szükségesnek tűnik azonban röviden megmagyarázni az így jelzett különbséget, hogy kiemelhető legyen az első sajátosság, amely a mai napig jellemzi a frankfurti iskola kritikai modelljét.

Minden rekonstruktív jellegű társadalomkritikai eljárás természetesen szembetalálja magát a problémával, hogy önmagából kiindulva tulajdonképpen nem tudja megalapozni, megindokolni, hogy az adott kultúra vonatkoztatási pontként választott ideáljai normatív szempontból miért kívánatosak vagy védelemre méltóak; eleinte nincs ugyanis garancia arra, hogy az adott társadalom értékhorizontjában fellelhető kontingens morális princípiumok mindenki számára egyforma mértékű érvényességgel rendelkeznek. Csakúgy, mint a genealógia esetében, egy ilyen immanens eljárás során is mindig szükség van tehát egy kiegészítő lépésre, amely megindokolja, miért rendelkezik a saját kultúra éppen felhasznált ideálja normatív érvényességgel. Ez az a pont, ahol a rekonstruktív modellen belül egy sor eltérő alternatíva merül fel, és így több különböző változat válik lehetséggé: míg Walzer bíz benne, hogy a hermeneutikai módszer minden emberi kultúrában meg fogja találni a reciprocitási normák ama morális minimumát, amelyhez mindig lehet kreatív módon kapcsolódni (Walzer 1990: 37), addig a kritikai elmélet az ész olyan koncepcióját alkalmazza, amely szándékuk szerint meg tudja alapozni az immanensen felhasznált ideálok normatív érvényességét. Az a baloldali hegelianus premissza jelenti itt a kiindulópontot, amely szerint a társadalmi reprodukció egy olyan társadalmi gyakorlat formáin keresztül valósul meg, amelyben az ember észbeli teljesítményei [Vernunftleistungen des Menschen] testesülnek meg; továbbá azt feltételezik ezekről az észbeli teljesítményekről, hogy ama haladás alapján bontakoznak ki, amit a társadalmi cselekvés összefüggéseiben bizonyos tanulási folyamatok által lépésenként érnek el; a társadalmi reprodukció minden újabb szintjével az emberi racionalitás is egy magasabb szintű formát ölt, és ezért lehetséges az emberi történelemtől általánosságban mint az ész megvalósulásáról

beszélni. Ez a nem teljesen téves alapfeltevés képezi az elméleti háttérét annak, hogy a kritika rekonstruktív eljárása egészen más jelentést vesz fel, mint Walzer esetében az interpretáció modellje: a normatív rekonstrukció így azt jelenti, hogy egy adott társadalom valóságából kell kibontani, szabaddá tenni azokat a normatív ideálokat, amelyek – mivel a társadalmi ész megtestesüléseit jelentik – a megalapozott kritika vonatkozási pontjaként kínálkoznak. A társadalomkritika bármely immanens formáját érintő megalapozási problémát a frankfurti iskola baloldali hegelianus perspektívájában tehát a társadalmi racionalitás koncepciójának felmutatásával oldják meg: egy kéznél lévő ideál akkor válhat az adott társadalmi rend kritikájának megalapozott mércéjévé, ha kimutatható róla, hogy előrelépést jelent az ész megvalósulási folyamatában.

Egyáltalán nem kérdéses, hogy a frankfurti iskola első generációja kudarcot vallott eme rendkívül igényes kritikai program megvalósításában; a munka cselekvési típusának egyoldalú preferálása akadályozta meg a társadalmi racionalizáció olyan koncepciójának kialakítását, amely plauzibilis módon tudta volna bevonni a morális érvényesség összetevőjét (vö. Honneth 1985: I. fejezet). De nem az egyes megfogalmazások a lényegesek itt, hanem csupán a baloldali hegelianus kritikai modell módszertani struktúrája. Láthattuk korábban, hogy ebből a szempontból az immanens eljárás és a kontextust transzcendáló racionalitásfogalom [kontextttranszendierender Rationalitätsbegriff] sajátos összekapcsolása igazán lényeges: a társadalom kritikája az adott társadalmi renden belül azokra az ideálokra támaszkodhat, amelyekről megalapozottan lehet kimutatni, hogy haladást fejeznek ki a társadalmi racionalizálódás folyamatában. Ennyiben a frankfurti iskola kritikai modellje, ha nem is egy történetfilozófiát, de az emberi racionalitás iránnyal rendelkező fejlődésének koncepcióját előfeltételezi;³ úgy tűnik számomra, hogy egy ilyen igényes elméleti program szintje alatt – amely valamiféleképp megkülönböztethetné más társadalomkritikai modellektől – alig lehetséges a kritikai elmélet sajátos identitásáról beszélni. A frankfurti iskola kritikai modellje ugyanakkor nem merül ki abban, ami a baloldali hegelianus örökség kapcsán került kifejtésre; inkább az figyelhető meg, hogy bevonnak egy elméleti összetevőt, amit a genealógiai fenntartás integrálásaként értelmezhetünk. Ezzel eljutotunk érvelésem harmadik, befejező pontjához.

III

Valószínűleg a német nemzetiszocializmus letaglózó tapasztalata miatt merültek fel a frankfurti iskola tagjai körében kétségek azzal kapcsolatban, hogy a kritika számára igénybe vett ideálok tényleg rendelkeznek-e még a keletkezésükkor hozzájuk kapcsolódó értelmi tartalommal. Addig ugyanis határozottan bíztak abban, hogy a társadalmi

3 A haladás ilyen koncepcióját próbáltam kidolgozni itt: Honneth (2007).

valóság normatív módon rekonstruált princípiumai rendelkeznek egy olyan szilárd jelentési maggal, amely a gyakorlati felhasználásuk összefüggését is meghatározza; a nemzeti-szocialista uralmi rendszer kiépülésével azonban megmutatkozott, hogy ugyanezen ideálok társadalmi érvényességének fennállása esetén is kialakulhatott olyan társadalmi gyakorlat, amely extrém módon tért el az ideál eredeti értelmi tartalmától. Annak érdekében, hogy a történelmi körülmények által kikényszerített kétségek módszertani jelentőségét fel lehessen mérni, szükséges még egyszer röviden emlékeztetni a baloldali hegelianus kritikai program premisszáira: egy adott társadalmi rendet – mint azt láthattuk – bizonyos normatív kritériumok alapján akarnak kritizálni, amely kritériumok egyrészt megtalálhatók a társadalmi valóságban mint ideálok, és másrészt a társadalmi racionalitás megtestesüléseit jelentik; ezek során azonban előfeltételezik, hogy eme princípiumok rendelkeznek egy olyan jelentéstartalommal, ami éppen eléggé rögzített ahhoz, hogy immúnis legyen a társadalmi visszaélésekkel szemben. A második premisszát azonban a kritikai elméletnek utólag kétségbe kellett vonnia azért, hogy meg tudjon felelni a nemzetiszocializmussal kapcsolatban tett történelmi tapasztalatoknak: a normatív ideálok és princípiumok értelmi tartalma lényegesen porózusabbnak, nyitottabbnak, sőt sérülékenyebbnek bizonyult, mint ahogy az eredeti kritikai programban elképzelték. A következtetés ezek alapján az, hogy egy morális norma nem írja saját magától elő, milyen módon szabad társadalmilag alkalmazni; sokkal inkább igaz, hogy az észrevétlen jelentéseltolódások következtében olyannyira megváltozhat értelmi tartalma, hogy a végén elvesztheti belső normatív magvát, ami pedig a létrejöttét eredetileg megalapozta.

Ezen következtetések fényében már igazán nem meglepő, hogy a harmincas évek végén a kritikai elmélet szisztematikusan közeledett Nietzsche genealógiája felé (vö. Adorno és Anders et al. [1942] 1985), mivel legjobb helyein az ő morálpszichológiai írásai is pontosan azokat az elméleti kételyeket dolgozzák fel, amelyekkel időközben a frankfurtiak is szembesültek száműzetésük alatt. Horkheimer, Marcuse és Adorno ugyanakkor nem cserélik le egyszerűen a baloldali hegelianus kritikai programot az első szakaszban címszavakban felvázolt genealógiai kritika koncepciójára; ha jól látom, arról van szó inkább, hogy rekonstruktív modelljükbe a genealógiát egyfajta metakritikai szempontként építik be. A következő módon lehetne röviden leírni, mi származik Hegel és Nietzsche társadalomkritikai modellként történő szintetizálásából: a morális normák tényleges felhasználási kontextusát vizsgáló genealógiai projektnek minden olyan kísérletnek részét kell képeznie, amely egy társadalmi racionalizációs folyamat premisszája alapján a társadalom immánens kritikáját próbálja megvalósítani, mivel az ilyen történelmi vizsgálat függeléke nélkül a kritika nem lehet biztos afelől, hogy az általa felhasznált ideálok a társadalmi gyakorlatban még mindig azzal a normatív jelentéssel rendelkeznek, ami eredetileg jellemezte őket. Az a társadalomkritika, amely tanult a felvilágosodás dialektikájából, mindebből

következően egyszerre két irányból keríti körbe a rendelkezésére álló normákat: azoknak nem csak annak a kritériumnak kell eleget kell tenniük, hogy társadalmilag alakot öltött ideálokként a társadalmi racionalizálódás kifejeződései legyenek, hanem ellenőrizni kell őket abban a tekintetben is, hogy a társadalmi gyakorlatban rendelkeznek-e még egyáltalán az eredeti jelentéstartalmukkal. Nem lehetséges tehát ma már társadalomkritika, amely ne használná a genealógiai kutatásokat is, mégpedig egyfajta detektor értelemben, ami képes kifürkészni a kritikát irányító ideálok társadalmi jelentéseltolódásait.

Fejtegetéseim végén tehát az a zavaró tényállás mutatkozik meg, hogy a kritikai elmélet bizonyos mértékben a korábban megkülönböztetett három modell mindegyikét egy kritikai programban egyesíti: a kritikai álláspont konstruktív megalapozása által kívánunk szert tenni egy olyan racionalitáskonceptióra, amely képes a társadalmi racionalitást és a morális érvényességet szisztematikusan összekapcsolni; a racionalitás ezen potenciáljáról kell aztán rekonstruktív módon kimutatni, hogy morális ideálok formájában meghatározza a társadalmi valóságot; ezeket a morális ideálokat pedig egy genealógiai fenntartással kell kezelni, mely szerint társadalmilag valószínűleg eltolódott az eredeti jelentéstartalmuk, és már felismerhetetlenné váltak: nagyon, nagyon magas szintű elvárások ezek, és attól tartok, hogy e szint alatt ma már nem védhető az, amit valaha a társadalomkritika eszméje jelentett a kritikai elméletben.

Fordította: Berger Viktor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. és Günther Anders et al. (1985 [1942]): Diskussionen aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften. Band 12*. Fischer: 559–586.
- Ashenden, Samantha és David Owen (szerk.) (1999): *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. Sage.
- Foucault, Michel (1976 [1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp. [Magyarul: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, 1990.]
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte. In uő. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 9–27.
- Honneth, Axel és Martin Saar (szerk.) (2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 6., No. 2.: 245–294. [Reprint: *Zeitschrift für Sozialforschung: 1–7 (1932–1938)*. München: Kraus.] [Magyarul: *Hagyományos és kritikai elmélet*. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 43–116.]
- Horkheimer, Max és Herbert Marcuse (1937): Philosophie und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 6., No. 2.: 625–647. [Reprint: *Zeitschrift für Sozialforschung: 1–7 (1932–1938)*. Kraus.]
- Rawls, John (1975 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp. [Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, 1997.]
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Rotbuch.
- Walzer, Michael (1991): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Fischer.

CAFÉ BABEL



Paul Virilio a balesetek múzeumáról

Polyák Levente New York félelmeiről

Didier Bigo a migrációtól való rettegésről

Darida Veronika a szorongás színházáról

Hatvanegyedik szám

Axel Honneth

IDIOSZINKRÁZIA MINT MEGISMERÉSI ESZKÖZ

TÁRSADALOMKRITIKA A NORMALIZÁLT
ÉRTELMISÉGI KORSZAKÁBAN¹

¹ Forrás: Honneth, Axel (2007): Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 219–234.



A szuggesztív „Mut, Mitleid und ein gutes Auge” (Bátorság, együttérzés és a jó szemmérték) címet viselő tanulmányában Martin Walzer (2000) energikusan irányította át a társadalom kritikájának feltételeiről folytatott vitát az erényetika pályájára. Az az érv, amellyel az orientációnak eme megváltoztatását megindokolja, első pillantásra plauzibilisnek, és egyúttal korszerűnek is tűnik: mivel a társadalom elmélete nem jelenti a sikeres társadalomkritika szükséges és elégséges feltételét, ezért a kritika minőségét nem is lehet elsődlegesen az elméleti tartalom jósága (*Güte*) alapján megítélni, hanem elsősorban magának a kritikusnak a tulajdonságait kell figyelembe venni; neki pedig – írja Walzer – bátornak kell lennie, ki kell alakítania magában az együttérzésre való képességet, és végül a jó szemmértéket alkalmazva kell cselekednie. Egy ilyesfajta következtetést plauzibilisnek láttat az a körülmény, hogy a társadalomkritikák ütőereje, gyakorlati hatása valóban ritkán következik a beléjük fektetett elmélet mértékéből, és sokkal inkább a központi törekvésük spon-tán érthetőségéből ered; a fordulat a kritikus erényeihez azért is korszerűnek tűnik, mivel alátámasztja a szociológiai tudás széles körű elértéktelenedését, és elősegíti az intellektuális összefüggések személyesedésnek tendenciáját. Meglepő ugyanakkor, hogy Walzer számára mennyire magától értetődő az a beállítódás, aminek segítségével a jelenkori értelmiségít még a társadalomkritika természetes helytartójaként veszi szemügyre; persze nem a merész felvilágosítótól van szó, aki Émile Zola figurái nyomán a szemeink előtt lebeghet, hanem a szerzők azon felettébb elterjedt típusáról, aki általánosító érveivel szinte magától értetődő természetességgel vesz részt a demokratikus nyilvánosság vitáiban. A kérdés az, hogy ez a normalizált értelmiségi, a nyilvános véleményalkotás fórumainak ez a szellemi ágense tényleg a természetes képviselője-e még ma is annak, amit egykor „társadalomkritiká”-nak hívtak? E helyütt először az értelmiség korszakos alakváltozásának járok utána, hogy azután a további lépésekben a társadalom kritikusanak a walzeri elképzeléshez képest egy egészen más fiziognómiája kerüljön felvázolásra.

I

Azon két általános prognózis közül, melyeket Schumpeter „Az értelmiség szociológiájá”-val kapcsolatos munkájában (Schumpeter [1942] 1993) kifejtett, az egyik időközben messzemenően megvalósult, míg a másik erőteljesen megcáfolódott. Schumpeter éles szemmel jósolta meg, hogy az oktatási rendszer expanziója és a médiaszektor bővülése következtében az értelmiségiek száma az elkövetkező évtizedekben drasztikusan növekedni fog; ezt a feltételezést a következő évtizedek fejleményei teljes mértékben megerősítették, aminek eredményeképp a Szövetségi Köztársaságban is – a nemzetiszocializmus által okozott késedelem ellenére – az értelmiségi szerep normalizálásáról beszélhetünk. Az általános érdeklődésre igényt tartó kérdések argumentatív vitáinak helyet adó

politikai nyilvánosság sikeres kialakulása olyan szerzői típus számbeli növekedéséhez járult hozzá, amely, szakértelmét kihasználva, részt vesz a nyilvánosságot foglalkoztató témák reflexív mérlegelésében és átható vizsgálatában; az újságokban, a rádióban, a televízióban és az interneten manapság az értelmiségiek egyre növekvő száma működik közre az egyre szaporodó és lényeginek vélt problémákkal kapcsolatos felvilágosult véleményalkotásban. Így az értelmiségi eltűnéséről való beszéd, amely minden ostobasága ellenére gyakran feltűnik a lapok tárcáiban, egyáltalán nem megalapozott; a nyilvánosságban megjelenő témákról a legkülönbözőbb nézőpontok alapján, s több vagy kevesebb hozzáértéssel folytatott viták pezsgőbbek és elevenebbek, mint valaha. A résztvevőket tekintve legalább négy foglalkozási milióból táplálkozik az adott pillanat mindenkor kulcsproblémájával kapcsolatban állást foglaló, az all-round tudással rendelkező attitűdjét magától értetődő természetességgel felöltők köre: legjelentősebb ebből a szempontból maga a médiaipar, amelyben a nyilvános kereslet nyomására egyre több olyan szerző és publicista tud elhelyezkedni, aki széles körű kompetenciával rendelkezik mind a morális, mind a (gyakorlati) politika szempontjából releváns kérdésekkel kapcsolatban. Emellett az akadémikus szaktudást igénylő, a bizonyos témákra fókuszáló bizottságok és szakirányú kérdésekkel foglalkozó grémiumok fokozódó száma is hozzájárult ahhoz, hogy az egyetemi oktatók körében enyhültek a nyilvános médiumokkal szemben viseltetett tradicionális fenntartások, s így ma már a felsőoktatási intézmények is egyre inkább a médiában megjelenő értelmiségiek rekrutációs területét képezik. A nyilvános véleményalkotáshoz nyújtott értelmiségi hozzájárulások további forrását jelenti az az utóbbi évtizedekben egyre jobban kiépült milió, amely a pártok, az egyházak és a szakszervezetek akadémikus-tudományos apparátusai köré szerveződik; végül a munkanélküli tudósok ama seregét is figyelembe kell venni, akik a bizonytalan munkaszerződések körülményeitől szorongatva folyamatos beszállító munkát végeznek a nagy médiakonzernek és -intézetek számára, és akik ezáltal maguk is részt vesznek a nyilvános állásfoglalások értelmiségiek általi termelésében. Nem alkotnak egységes miliót ellenben azok az elszigetelt írók és művészek, akik alkalmanként értelmiségi kötelezettségvállalásaikkal hívják fel a figyelmet magukra, mivel esetükben a csoportspecifikus szakmai szocializáció feltétele nem teljesül.

Az értelmiségi réteg bővülése következtében természetesen nem csak kvantitatív, hanem kvalitatív értelemben is bekövetkezett az értelmiségi szerep normalizálódása. A manapság a tárcák oldalait és a televíziós kulturális műsorok sugárzási idejét elfoglaló, továbbá a személyi számítógépek képernyőit megtöltő értelmiségi állásfoglalások az egész politikai véleményspektrumot lefedik: még azok a konzervatív gondolkodók és szerzők is, akik egykoron a szellem politizálásának vagy az állampolgári lojalitás „bomlasztásának” veszélyét látták megtestesülni az értelmiségiben, alkalmazkodtak a demokratikus nyilvánosság játékszabályaihoz, amennyiben véleményeiket és meggyőződéseiket

mint érveket megkísérlik becsatornázni a nyomtatott és a vizuális média orgánumaiba. Így „Az értelmiség szociológiájá”-ban felállított második prognózis egyáltalán nem teljesült; Schumpeter ugyanis nemcsak az értelmiségi réteg növekedésével kapcsolatban tett jóslatot, hanem radikalizálódásukat is feltételezte, mivel a bizonytalan és kockázatos foglalkozási helyzetnek szerinte kumulatív módon erősítenie kellett volna a kapitalizmuskritikai motivációt (Schumpeter [1942] 1993: 247 sk.). Túlzások nélkül mondhatjuk ma, hogy az előző évtizedekben ennek épp az ellenkezője következett be: ma a nyilvánosságnak megvan az a sajátos funkciója, hogy egyfajta sajátos belső zsiliprendszere segítségével gondoskodik róla, hogy a figyelem csupán kisszámú, és a médiumok által jól kezelhető témákra összpontosuljon, hozzájárulva ahhoz, hogy az egyre növekvő számú értelmiség messzemenően csupán a napi politikai relevanciával rendelkező kérdésekkel foglalkozzon. Aligha lehet megtalálni már az értelmiségi rétegben a kritika ama formájának társadalmi tartalmát, mely a nyilvánosan elfogadott problémaleírások premisszáira kérdez rá, és amely megpróbál átlátni ezek konstruált jellegén.

Figyelmetlenség volna ugyanakkor, ha erre a fejleményre kizárólag mint valami sajátos dologra tekintenénk; sokkal inkább úgy tűnik, hogy mindez ama vívmány kulturális melléktermékét jelenti, amit a demokratikus nyilvánosság sikeres megalapozásának folyamataként lehet leírni. E nyilvánosság vitalitása olyan tárgyyszerűen általánosított (*sachlich verallgemeinert*) meggyőződések beáramlása révén növekszik, melyekben az állampolgárok a még felvilágosítatlan véleményeiket ismerik fel, hogy aztán az azokon túlmutató információk és nézőpontok segítségével decentrálhassák és mérlegelt ítéletekké alakíthassák őket; a nyilvánosság által kínált érveknek és megfontolásoknak, amelyek ezt a felvilágosító funkciót hivatottak betölteni, nem csupán a struktúrájuk szerint kell az általánosíthatóságra irányulniuk, hanem a belőlük alkotott összességnek lehetőség szerint le is kell képeznie a potenciális magánvélemények teljes spektrumát. Ennyiben az értelmiségi szerep ma mindenütt megfigyelhető normalizálódása nem más, mint a demokratikus nyilvánosság intenzívebbé válásának kulturális kísérőjelensége; a politikailag releváns témafelvetések nyomán – legyen szó akár az abortusz, akár a katonai intervenció vagy a nyugdíj-reform kérdéséről – személyes meggyőződések kristályosodnak ki, melyek az intellektuális állásfoglalások hatására tovább formálódnak, és így be tudnak csatlakozni a demokratikus akaratképzési folyamatokba. E fejlődés következtében viszont végleg megszakadt az „értelmiségi lét” (*Intellektualität*) és a társadalomkritika közötti egykoron szoros kapcsolat; abban a mértékben, ahogy az értelmiségiektől nem várható többé a nyilvánosan kimondható megkérdőjelezése, úgy már a társadalomkritikának sem a mindennapi értelmiségi vita. Michael Walzer tévedése abban áll, hogy a társadalomkritikától olyan érnyeket követel meg, amelyek csak a normalizált értelmiségi leírásokor hasznosak.

Nyilvánvaló, hogy azokat a személyiségbeli vonásokat vagy erőnyeket, amelyek segítségével Walzer a sikeres társadalomkritika feltételeit próbálja meg felvázolni, a XX. század első felének értelmiségi kulcsfigurái ihlették (Walzer 1991). Ezeknek az értelmiségieknek az esetek többségében egy olyan politikai nyilvánosságban kellett cselekedniük és tevékenységüket kifejtteniük, melynek szerkezete nagyon távol állt ama liberális viszonyoktól, amelyek ma a szólás- és véleményszabadság jogi garanciáinak köszönhetően a Nyugat demokratikus társadalmában uralkodnak; míg tehát akkoriban az „életük és vérük” kockáztatására való bizonyos fokú személyes hajlandóság is szükséges volt, addig ma már egyáltalán nem állnak fenn ilyesfajta követelmények a nyugati értelmiséggel szemben. Ennélfogva, mint azt Walzernek írt válaszában már Dahrendorf (2000) is megállapította, a „bátorság” manapság nem olyan tulajdonság, amelynek segítségével ma az értelmiségi erőnyeket értelmesen lehetne megragadni (legalábbis a mi kultúrkörünkben); semmilyen tekintetben nem hasonlítható össze például a Mussolini totalitárius Olaszországában ellenzéki íróként meghallgattatásért küzdő Ignazio Silone helyzete azoknak a helyzetével, akik például a mai Egyesült Államokban a halálbüntetés ellen emelik fel a szavukat. Mindezzel ellentétben a walzeri felsorolásban megnevezett két másik erény, nagyon helyesen, olyan magatartásbeli és viselkedésbeli diszpozíciókra utal, amelyeknek, ha nem is a társadalomkritikust, de legalábbis a jelen értelmiségijét jellemeznie kell: éppúgy szükség van az elnyomott csoportok szociális szenvedésével való azonosulás képességére, mint a politikailag megvalósítható iránti kifinomult érzékre annak érdekében, hogy hosszú távon a nyilvánosan nem kielégítő mértékben érzékelt érdekeket és meggyőződéseket is tartósan érvényre lehessen juttatni a demokratikus akaratképzési folyamatban. Valószínűleg épp ez a két tulajdonság az, aminek alapján különbséget tehetünk napjaink általánosan láthatóvá vált értelmiségije és azon névtelenek hatalmas serege között, akik a rájuk ruházott feladatoknak, a szakmai témák és problémák ügyes, szakszerű generalizálásának csupán begyakorolt rutin alapján, minden retorikai fantázia nélkül tesznek eleget. A megvilágító erejű, sőt sikeres társadalomkritika feltételeihez azonban mindennek vajmi kevés köze van, mivel egyáltalán nem teszik kérdéssé azokat a szociális diszpozíciókat, amelyek a nyilvános vitában az állásfoglalások elfogadásának feltételeit már eleve meghatározzák.

Míg manapság az értelmiséginek nem csupán a politikai nyilvánosság procedurális szabályait kell betartania, hanem annak konceptuális irányelveihez is igazodnia kell annak érdekében, hogy meghallgattassék, addig a társadalomkritika teljesen más feladattal áll szemben. A társadalom kritikusaival kapcsolatban ma is találó az, amit Siegfried Kracauer hetven évvel ezelőtt még az értelmiségi tevékenység központi célkitűzéseként írt le: ti., hogy ennek a „minden körülöttünk és bennünk lévő mitikus hatalom

megsemmisítésének” (Kracauer [1931] 1990: 353) a kísérletéről kell szólnia. A Kracauer által más helyütt „természeti hatalmak”-nak is nevezett mítoszok alatt az összes olyan fogalmi előfeltevés értendő, amelyek a hátunk mögött meghatározzák, hogy mit lehet nyilvánosan kimondani, és mit nem; ennyiben talán jobb is volna, ha inkább egy olyan fogalmilag meghatározott képről vagy egy diszpozícióról beszélnénk, amely fogva tart minket abban az értelemben, hogy bizonyos folyamatok rögzült leírásaik okán mintegy a természet részeként jelennek meg, melyet nem lehet megváltoztatni. Míg korunk értelmiségije – mivel szeretne minél gyorsabban nyilvános helyeslést kiváltani az állásfoglalásával – rá van utalva arra, hogy egy ilyen koncepcionális kereten belül mozogjon, addig a társadalomkritikának, épp fordítva, mindent el kell követnie annak érdekében, hogy ezt a bejáratott keretet ügyesen – ha időlegesen is – elmozdítsa rögzült helyzetéből. Az érdek, amely ennek során hajtja, alapvetően eltér attól, mint ami a mai értelmiségi tevékenységében rejlik: míg utóbbiaknál az a cél, hogy folyamatosan korrigálják a kérdéseknek és problémáknak a demokratikus nyilvánosságban általánosan elfogadott leíró rendszerét, addig az előbbi esetben éppen magának a leíró rendszernek a megkérdőjelezéséről van szó. Saját szerepe normalizálódásának hatására az értelmiségi bizonyos tekintetben egy pozícióváltáson ment keresztül, aminek eredményeképp politikai akaratképzés fórumainak ágenszévé vált, méghozzá oly mértékben, hogy a társadalomkritika ezen túlmutató feladatát már érzéklni is képtelen; hiszen ez épp azt követelné meg, hogy kilépjen a nyilvánosság magától értetődőként elfogadott tényei és fogalmi keretéből, amikor pedig épp ezek a keretek jelentik tevékenységének abszolút vonatkoztatási pontjait. Ezen belső eltolódás miatt vall kudarcot Michael Walzer diagnózisa, mivel egyáltalán nem alkalmas arra, hogy meghatározza azokat a magatartásbeli és viselkedésbeli diszpozíciókat, amelyek a normalizált értelmiségi szerepről való leválasztódás után a társadalomkritika alapjait jelenthetik.

III

A társadalomkritikának a kívülálló pozíció mindig is az egyik fontos szellemi forrása volt. Akár a politikai üldözés miatti tényleges száműzetésről, akár a kulturális izoláció miatt saját országukban a perifériára szorultakról van szó, a társadalomkritika legnagyobb alakjai gyakran foglaltak el olyan pozíciót, amely távolságot biztosított számukra a saját hazájukban uralkodó értelmezési mintáktól: Rousseau undorodva fordított hátat a párizsi hiúságok vásárának, Marx folyamatosan a politikai száműzetésből eredő gyökértelenségével küszködött, Kracauer állítólag fizikai kisebbségi érzésekkel küzdött, Marcuse pedig zsidóként a német intellektuális közegekben belül egy kulturális kisebbséghez tartozott, mint oly sokan mások. Az ilyen perifériális helyzetet az egyik esetben sem lehet egy olyan egyszerű topográfián belül elhelyezni, amelynek keretében a jelenbéli viták során legtöbbször

csupán a „belül” és a „kívül” közt tesznek különbséget. Ezek a társadalomkritikusok sem nem távolodtak el oly mértékben saját kulturális közegüktől, hogy egy pusztán külső álláspont elfoglalására kényszerültek volna, sem nem éreztek iránta akkora bizalmat és lojalitást, hogy megelégedtek volna a kritika pusztán belső perspektívájával. Ha létezik egyáltalán olyan topográfiai kép, amely a segítségünkre lehet, akkor talán a „belső külföld” képe lehet az: a peremről, a „belső külvilágból” figyelték egyre nagyobb távolságtartással azon gyakorlatok és meggyőződések összességét, amelyek szinte egy második természetként terpeszkedtek el saját eredeti kulturális közegükön. Ez a peremhelyzet tette lehetővé számukra, hogy a nyilvános megnyilvánulások és történések áttekinthetetlen sokaságában egy egységes diszpozíció mintáját ismerjék fel; de csak a kultúrájukhoz való kötődés mardéka által váltak arra képessé, hogy munkájukba belevigyék azt a lelkesedést, energiát és alaposságot, amely a nyilvánosság magától értetődő keretei kritikájának következetes végigviteléhez szükséges. A társadalomkritika két sajátossága abból a körülményből adódik, hogy egy olyan szociális életvilághoz való kötődés perspektívájából fogalmazták meg, amely a maga egészében idegenné vált számukra.

Az általánosítható normákra való minden hivatkozása ellenére is mindig e speciális, a mindenkori nyilvánosságban relevanciával bíró problémákat felvető kortárs értelmiségi tevékenységével szemben a társadalomkritika holisztikus vonásokkal is rendelkezik: nem egy szakprobléma értelmezésének uralkodó módja a vizsgálódás tárgya, és nem is a nyilvánosság eltérő véleményekkel szembeni ignoranciája vagy az eldöntésre váró kérdések önkényesnek tűnő szelekciója, hanem sokkal inkább azon viszonyok és körülmények társadalmi és kulturális szövedéke, amely által mindezen akaratképződési folyamatok egyáltalán létrejöhetnek. A modern szubjektum önreferenciális jellege felett gyakorolt rousseau-i kritika éppoly jól példázza azt, ami itt „holizmusnak” neveztünk, mint Adorno és Horkheimer kultúripartézise: a szóban forgó írásokban nem egyes történéseket és eseményeket, nem partikuláris rossz döntéseket vagy relatív igazságtalanságokat kritizálnak, hanem egy szociális szféra strukturális tulajdonságait a maga összességében. A társadalomkritikának hajtóereje az a meggyőződés, hogy a nyilvános akaratképződés kvázi-természetes előfeltételeit jelentő intézményi mechanizmusok és a társadalmi szükségletekkel kapcsolatos értelmezések már önmagukban is kérdésesek; a társadalomkritikának így minden tőle telhetőt meg kell tennie azért, hogy ezekről a természetesnek látszó előfeltételekről olyan képet alkosson, amely alkalmas a problematizálásukra. A társadalomkritika második sajátos vonása is abból a törekvésből következik, hogy a viszonyok és körülmények egész szövedékével szemben távolságot tartsanak: a normalizált értelmiségi intervenciójával ellentétben ugyanis strukturálisan is rá van utalva egy átfogó magyarázó erővel bíró elméleti keretre.

Az értelmiségi tevékenységével kapcsolatban ma helytálló lehet az, amit Michael Walzer téves módon a társadalomkritika feladatával kapcsolatban állított. A politikai nyilvánosságba való, az uralkodó értelmezések korrekciója és az új szemléletmódok bevezetése céljából történő beavatkozás nemhogy nincs ráutalva az elméleti magyarázó tartalmakra, hanem ezek enyhén negatív hatást is gyakorolhatnak az ilyen törekvésekre; minél többet fordítanak ugyanis a szociológiai vagy a történeti magyarázatra, annál inkább megnövekszik a kockázat, hogy a címzettekkel együtt maguk is szem elől tévesztik a politikai-gyakorlati javaslatokat is. Míg korunk értelmiségijénél az elmélettel szembeni bizonyos fokú absztinencia kívántatik meg, addig a társadalomkritika – éppúgy, mint azelőtt – az elméletre alapvetően rá van utalva: annak érdekében ugyanis, hogy meg tudja indokolni, miért is kérdésesek a bejáratott gyakorlatok és meggyőződések a maguk összességében, elméleti magyarázatot kell kínálnia, amely által eme diszpozíciók kialakulása az önmagukban szándékolt cselekvések és körülmények összekapcsolódásának nem szándékolt következményeként válik értelmezhetővé. Bármennyire is különbözőek az elméleti tartalmak, bármilyen sokoldalúak is módszerük szerint a hasznosítható magyarázatok, a társadalomkritikán belül betöltött feladatuk minden esetben ugyanaz marad: a segítségükkel meg kell tudni mutatni, hogy az általunk nap mint nap gyakorolt intézményi totalitást vagy életformát már csak azért sem szabad helyeselnünk, mert az számos – az egyes alkotóelemeit tekintve érthető – fejlődési folyamat sokszor előre nem látható interakcióinak eredménye. Ez a közös funkció a magyarázata a társadalomkritika által felhasznált elméletek egy generikus sajátosságának is: mindenféle módszerbeli különbségen túl magyarázatot kell kínálniuk ama mechanizmusokra, amelyek ezen elméletek szerint történelmileg vagy társadalmilag lehetővé tették, hogy az intézményi cselekvési gyakorlatunkban olyan gyakorlatminták, szükségleti sémák, vagy a beállítódások olyan összessége tudott érvényre jutni, amelyek ellentétben állhatnak mélyebben fekvő vágyainkkal és szándékainkkal. Egy ilyen fajta magyarázat bevált eszközt jelent – a kritikus temperamentumától és az adott tudáskultúra különbségeitől függően – a rousseau-i civilizációelmélet éppúgy, mint a nietzscheci genealógia, a marxi politikai gazdaságtan vagy a Weberhez kapcsolódó racionalitáskonceptió. De a – például Bourdieu és Giddens által meglehetősen különböző módon kidolgozott – cselekvéseméletek is képesek a társadalomkritika keretein belül az említett funkciót betölteni; a magyarázatok számának lényegében alig vannak korlátai, ameddig megfelelnek annak az egy követelménynek, hogy az egyenként szándékolt körülmények és állapotok láncolatából kiindulva egy egészében kétes életforma nem szándékolt következményét tudják magyarázni.

A politikai csapásirányt tekintve természetesen a társadalomkritika is méríthet – éppúgy, mint a normalizált értelmiségi nyilvánosságbeli intervenciói – a kortárs politika spektrumában képviselt álláspontok valamelyikéből. A kétféle vállalkozás közötti

különbség nem abban áll tehát, hogy az értelmiségiek mezőjében ma pluralizmus, a társadalomkritika területén viszont egyfajta rejtett konszenzus uralkodik. A reflexív állásfoglalások e két típusa a pluralizmus módja alapján különbözik: míg a normalizált értelmiségit köti az a politikai konszenzus, ami a plurális világnézetekben közös morális meggyőződések kifejeződésének tekinthető,² addig a társadalomkritika mentes az ilyen korlátozásoktól, hiszen épp az e konszenzus mögött meghúzódó meggyőződéseket akarja kétségbe vonni. Míg az utóbbi megengedheti magának az etikai túlzásokat és egyoldalúságot, addig az értelmiségi rákényszerül arra, hogy messzemenően neutralizálja világnézeti kötődéseit, mivel lehetőség szerint helyeslést kell kiváltania a politikai nyilvánosságban. A társadalomkritika határait ennél fogva egy világnézetileg felettebb vegyes közönség megértési hajlandósága szabja meg, míg a normalizált értelmiségi a demokratikusan vitatkozók közvélemény liberális alapelvei jelentette határokkal találja szemben magát. Az értelmiséginek ezen princípiumokat figyelembe kell vennie, amikor ügyes érveléssel saját véleményét reklámozza, a társadalomkritikus azonban, egy etikailag impregnált elmélet felhasználásával, megpróbálhat meggyőzni minket a bejáratott gyakorlatok kétes voltáról. Az így felvázolt differenciák magyarázzák a kétféle vállalkozás kognitív erényei közötti különbséget.

IV

Valószínűleg a „jó szemmérték” képességének erénye az, ami a legkisebb hasznot hozza a társadalomkritika számára. Bár Michael Walzernél nem tisztázott, hogy ezalatt a reálpolitikai kényszerekkel kapcsolatos, vagy a szociális kontextusok iránti érzéket kell-e érteni, az valószínűleg vitathatatlan, hogy ez a képesség közvetlen előnyökkel jár a jelen értelmiségje számára: ahhoz, hogy sikeresen alakítsa a nyilvános diskurzusban használt érveit, nemcsak a politikai cselekvési lehetőségekkel kapcsolatban kell a helyes szemmértékkel rendelkeznie, hanem képesnek kell lennie arra is, hogy helyesen mérje fel az érvek társadalmi elfogadtatásának esélyeit. Semmi sem lenne azonban a társadalomkritika számára olyan káros, mint ha a kétes társadalmi gyakorlatok leleplezését a politikai megvalósíthatóság esélyeitől tenné függővé. A társadalomkritika nem a demokratikus véleménycserében akar gyors sikert elérni, hanem a hosszú távon megvalósuló hatás a célja, tehát annak a fokozatosan erősödő kételynek a kialakulása, hogy az adott gyakorlati minták vagy szükségletek tényleg megfelelőek-e (a számunkra); nem az adott pillanatban történő meggyőzés sikere, hanem a jövőbeli folyamatokban történő jól megalapozott változások és reorientáció jelenti a társadalomkritika sikerének igazi mértékét. A Walzer által a kritikustól megkövetelt helyes szemmérték erénye egy ilyen feladat esetében nem kedvező, hanem

2 Az „overlapping consent” gondolatához vö. Rawls ([1993] 1998: 4. fejezet).

éppenséggel hátráltató tényezőnek fog bizonyulni: aki ugyanis a politikai viszonyokra figyel, és a korszellem kezét keresi, képtelen lesz végrehajtani azt a perspektívaváltást, hogy a bejáratott életformákat lufiként szétpukkadni lássa. A társadalomkritika diszpozícióként tehát olyan személy hipertróf, sőt idioszinkratikus tekintetét követeli meg, aki az intézményi rend szabályozta hétköznapokban az eltorzult társadalmi, a különféle vélemények rutinná vált vitáiban pedig egy kollektív szemfényvesztés körvonalait képes felismerni. Ez a kissé bolondnak tűnő, a peremről befelé fordított tekintet, perspektívája teszi érthetővé, hogy az értelmiségi tevékenységgel szemben a társadalomkritika számára miért is szükséges az elmélet alkalmazása; a kritika feladata ugyanis ama távolság megmagyarázása, amely az észlelt valóság és a társadalmi gyakorlatok nyilvános önképei között létezik.

Az együttérzés is olyan erény, amelynek tulajdonságai a társadalomkritikus gyakorlatában szintén kétélűnek bizonyulhatnak. Nyilvánvaló, hogy kritikai kezdeményezésének végső érzelmi oka nem más, mint a társadalmi cselekvés kétesnek ítélt diszpozíciója által okozott szenvedéssel és fájdalommal való azonosulás; hogyan is lehetne másképp magyarázni azt, hogy rengeteg energiát fektet egy olyan elméleti magyarázat megfogalmazásába, amelynek a gyakorlati politikába történő átültetése felettébb kétséges? Ez az azonosulás azonban nem artikulált, szubjektíve érzékelt szenvedésre irányul, hanem olyan fájdalomra, ami – túl azon, ami a társadalom szempontjából kimondható – csak sejthető. A társadalomkritikus, amikor a társadalmilag begyakorolt életforma kétes voltáról beszél, úgy gondolja, hogy a fennálló viszonyok a társadalom összes tagjának az általánosítható érdekeit sértik. Az „együttérzés” tehát bizonyosan nem lenne megfelelő kifejezés az itt szerephez jutó érzelmi állapot megjelölésére; inkább egy olyan szenvedéssel való magasabb szintű, ám nem kevésbé intenzív azonosulásról lehet szó, ami az adott körülmények között még nem tudott semmilyen formában sem kifejezésre jutni. Ez az absztrakt, visszafogott törődés azt is magyarázza, miért lopózik be a társadalomkritikus nyelvezetébe oly gyakran a keserűség, sőt a ridegség hangvétele; nem a vegytiszta gőg az, ami az „eltávolodottság” érzését kialakítja, hanem az afelett érzett harag és megkeseredettség, hogy az ily módon észlelt szenvedés a nyilvánosságban még nem talált visszhangra. A társadalomkritika eme hozzávalóit bizonyosan nem lehet erényekként, a személyek követendő diszpozícióiként, vagy épp szövegek példaértékű tulajdonságaiként jellemezni; azonban még e téves értelmezésekben is benne rejlik egyféle belső szükségszerűség, ami abból a szellemi kirekesztettségéből adódik, amely – ellentétben az értelmiségi állásfoglalásokkal – az életforma megkérdőjelezéséből szükségszerűen következik.

Azok az erények, amelyek voltaképpen meghatározzák a társadalomkritikát, nem képviselői tulajdonságaiból következnek, hanem maguknak a szövegeknek jelentik az alkotórészeit. Míg tehát napjaink értelmiségije esetében a személyes képességeknek

különös jelentőségük van, mivel érvei nyilvánosság előtti meggyőzőereje szempontjából előnyt jelenthetnek, addig a második esetben ezek a tulajdonságok messzemenően háttérbe szorulnak az elővezetett értelmezési javaslat nyelvi alakzatával szemben; ezért is tűnik olyannyira könnyűnek értékelő módon beszélni az értelmiségi figurájáról, míg a társadalomkritika esetében aligha lehet a szerző személyiségéről ítéletet alkotni. Azt mondják, az ő tevékenységének a sikere nem a vitáktól hangos, megosztott nyilvánosság gyors meggyőzésén mérhető, hanem az olyan közösség orientációjának hosszú távú megváltoztatásán, amely bízik az uralkodó felfogásokban; a társadalomkritikusnak azt, amit az értelmiségi számára a helyes szemmérték, a meggyőző érv és az elnyomott kisebbségek melletti látható elköteleződés jelenti, szinte teljes mértékben le kell cserélnie arra az alakító-formáló képességre, hogy szövegeinek társadalmi mítoszokat bomlasztó hatást kölcsönözzön. A társadalomkritikus számára a tulajdonképpeni kihívást az elméleti, és merev magyarázatok szuggesztív erővel való felruházása jelenti; és ezen valószínűleg épp annyi szerző bukott el drámai módon, mint ahánynak sikerült mesterien megoldania.

A társadalomkritika számára e célból rendelkezésre álló eszközök sokaságából széleskörű elterjedtsége alapján két retorikai alakzat bizonyul különösen szembeötlőnek. Újra és újra bevetett eszközt jelent a túlzások ügyes, gyakorlott alkalmazása, amelyek segítségével az elméletileg levezetett állapotot olyan vakító, bizarr fényben láttatják, hogy annak kétsége – szándékaik szerint – szinte hályogként hullik le az emberek szeméről – a túlzás eme művészetét Rousseau „második értekezés”-e³ épp olyan jól példázza, mint *A felvilágosodás dialektikája* (van den Brink 1997). Mindennek során természetesen a retorikailag felnagyított eredményt nem szabad összetéveszteni azzal a folyamattal, amely miatt a társadalomkritika ezen formájában az elméleti magyarázatok alkalmazásra kerülnek: csak a jelen kétes állapotát rajzolják meg a túlzás művészetének stílárius elemeivel, míg annak történeti geneziséjét teljesen higgadtan szándékolt folyamatok, események nem szándékolt következményeiként akarják magyarázni. Az az eszköz azonban, amit a társadalomkritikában a leggyakrabban alkalmaznak, kétségkívül nem más, mint a könnyen érthető, plauzibilis rövid formulák megalkotása, hogy e formulákban tömörített formában fejezzék ki társadalmi folyamatok események komplex magyarázatát: amikor Foucault „fegyvelmező társadalom”-ról vagy „biopolitiká”-ról beszél, Habermas „az életvilág gyamatosításá”-ról szól, Marcuse pedig a „represszív tolerancia” kifejezését használja; mindegyik mögött egy-egy igényes elmélet áll, melyek a szociális életformánk kétes állapotát egy addig fel nem ismert fejlődési folyamat eredményeként magyarázzák. De ebben az esetben is csupán az eredménynek szól a retorikai kihelyezés, nem pedig ama történeti folyamatoknak, amelyek feltételezésünk szerint az eredményeket okozták, azokkal kauzális viszonyban áll-

3 A szerző Rousseau alábbi művére utal: „Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól” – *a szerk.*

nak: a rövid formula szemléletesen és hatásosan ragadja meg, hogy szerintük melyek a kritikát különösen megérdemlő elemei a szándékolt folyamatok és események történeti egymáshoz kapcsolódásának eredményeként nem szándékoltan, mintegy a „hátunk mögött” kialakuló állapotnak. A retorikai eszközök felhasználásának e tekintetben alig vannak határai, de használatuk csak addig igazolható, amíg megőrződik az az elméleti igény, hogy kauzális magyarázatok segítségével érthetővé tegyék a problematizált szociális rendezését.⁴

Az értelmiségi intervenciójával ellentétben még egy ilyen, szuggesztív töltettel rendelkező társadalomkritika is csak felettébb közvetlen, empirikusan alig mérhető távoli hatással rendelkezik; általában sem a nyilvános vélemények radikális megváltozásában, sem a politikai hivatalok betöltőinek szimbolikus megnyilatkozataiban nem csapódik le. Hogy mégsem nélküli teljesen a siker reményét, tehát hogy hosszú távon mégis hozzájárulhat az orientációk megváltozásához, azt egyértelműen mutatja egy olyan társadalomkritikai formulának a példája, amelynek hatásosságát még az elméleti magyarázóerejével kapcsolatos növekvő kétségek sem tudták megrendíteni: Horkheimer és Adorno, amikor a kulturális szektor különböző kommercializálódási és elpiacosodási folyamatainak kritizálása céljából megalkotta a „kultúraipar” fogalmát, nem is sejtette, hogy ezzel egy olyan kulturális tanulási folyamatot indít el, amely Németországban hosszú távon mégiscsak a minőségi elvárások emelkedéséhez vezetett a rádióval és televízióval szemben, legalábbis sokkal inkább, mint más országokban... Az út, melynek során habozva-tétovázva e „kultúraipar” fogalmának hatása kialakult, minden bizonnyal paradigmátikus módon jeleníti meg azt, hogy a társadalomkritika mily módon járulhat hozzá a társadalmi viszonyok megváltoztatásához: először a kiazmus⁵ retorikai eszközével létrehoztak egy formulát, melynek tartalma túlságosan is tág, sőt érthetetlen volt ahhoz, hogy az olvasó közönség érzékeléseit és meggyőződéseit azonnal megváltoztassa; ráadásul a megértése túlságosan is előfeltételezte a társadalomelméletben való jártasságot – a „kultúra” és az „ipar” fogalmainak hagyományos szembeállítását, és azt a különleges csattanót, amit a két fogalom összeolvastása jelentett akkoriban –, mintsem hogy a nyilvánosságban zajló diffúz véleményképződésre közvetlen hatást tudott volna gyakorolni. Így a „kultúraipar” gondolata először feltehetőleg csak az értelmiségiek, az egyetemisták és a kultúra termelőinek szűk körében gyakorolt hatást, amely körben mindazonáltal felhívta a figyelmet ama veszélyek iránt, amelyek a gazdasági imperatívuszoknak és a profitorientáltság szempontjainak a kul-

4 A társadalomkritika retorikai eszközeire részletesebben is kitértem (Honneth 2000).

5 Kiazmus: retorikai hatásfokozó eszköz, az adott szövegrész lényeges elemeinek a fordított sorrendben való megismétlését jelenti. Pl.: „A kritika fegyvere nem helyettesítheti a fegyverek kritikáját” (Marx) – a szerk.

turális szférába történő beszivárgásával kapcsolódtak össze. Csak innen kiindulva találhatta meg ez a motívum a kulturális kommunikáció átláthatatlan útjain keresztül a szélesebb közönséget is, ahol aztán – az elméleti eredetre vonatkozó minden különösebb tudatosságot mellőzve – egyre inkább felerősíthette a rádióbeli, a televíziós és a könyvtermelés kulturális mércéjét komolyan veszélyeztető ökonomizálódási tendenciákkal szembeni érzelmeket. A sok kerülővel járó folyamat végét pedig azok a politikai-jogi intézkedések jelentették, amelyek a minőségi könyvpiac állami finanszírozásának törvényi rögzítése, a média nyilvános önkontrollja és az úgynevezett kulturális járulék garantálásának segítségével azt volt hivatott biztosítani, hogy a kulturális média termelése ne legyen teljesen a kommercializálódás nyomásának alávetve. Bár a Szövetségi Köztársaság eme nyilvános tanulási folyamatának még nem írták meg a történetét, néhány betekintéssel már ma is rendelkezünk Adorno és Horkheimer gondolatainak felszín alatti továbbélésével és hatásával kapcsolatban (vö. Demirović 1999), ezek pedig épp elég egyértelműen világítanak rá arra a befolyásra, amit a társadalomkritika a Szövetségi Köztársaság nyilvánosságának érzékenységére és felfogására gyakorolt. Amikor ma a könyvkiadás támogatása vagy a televízió műsorainak sokszínűsége veszélybe kerül, akkor az ezzel szemben mozgolódó ellenállásban nem utolsósorban ama közvetett hatás lecsapódását fedezhetjük fel, amit egykor a „kultúraipar” formulája gyakorolt a gondolkodó közönség politikai tudatára. A normalizált értelmiségi termelési áradatával összehasonlítva a társadalomkritika ritka termékeinek hosszú időtartamra van szükségük ahhoz, hogy hatásukat szociális érzélesek megváltoztatásának formájában bontakoztathassák ki; az orientációk eme felszín alatti megváltozása azonban sokkal nagyobb állandósággal és tartóssággal rendelkezik, mint amit az értelmiségi állásfoglalások bármikor is képesek lesznek elérni.

Fordította: Berger Viktor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Györy Csaba

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Dahrendorf, Ralf (2000): Theorie ist wichtiger als Tugend. In: *Neue Zürcher Zeitung*. 2000. 12., 2., Nr. 282.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2000): Über die Möglichkeit einer erschließenden Gesellschaftskritik. Die „Dialektik der Aufklärung“ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik. In: Uő.: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Suhrkamp: 70–87.
- Kracauer, Siegfried ([1931] 1990): Minimalforderung an den Intellektuellen. In: uő. *Schriften*. Band 5., 2. Suhrkamp: 352–356.
- Rawls, John ([1993] 1998): *Politischer Liberalismus*. Suhrkamp.
- Schumpeter, Joseph A. ([1942] 1993): Die Soziologie des Intellektuellen. In: Uő.: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Francke: 235–251. [Magyarul részlet: Kapitalizmus, szocializmus, demokrácia. In: *Az egyetemes politikai gondolkodás története. Szöveggyűjtemény*. Szerk.: Paczolay Péter - Szabó Máté. Tankönyvkiadó, 1990: 400–424.]
- van den Brink, Bert (1997): Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der „Dialektik der Aufklärung“. In: *Neue Rundschau*, Jg. 108., Nr. 1.: 37–59.
- Walzer, Michael (1991): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Fischer.
- Walzer, Michael (2000): Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48., Nr. 5.: 709–718.

Axel Honneth

AZ ÉSZ TÁRSADALMI PATOLÓGIÁJA

A KRITIKAI ELMÉLET INTELLEKTUÁLIS
ÖRÖKSÉGÉHEZ¹

¹ Forrás: Honneth, Axel (2007): Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie. In: uő. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 28–59.

Úgy tűnik, hogy a kritikai elmélet a századfordulóra egy immáron a múlthoz tartozó gondolkodási modellé vált. Olyan ez, mintha a pusztán külsődleges cezúra sokszorosára erősítené azt az intellektuális távolságot, ami az iskola elméleti kezdeteitől választ el minket; mintha csupán távoli kiáltásként hallanánk immár ama szerzők nevét, akik az alapítók számára még élő hagyományt testesítettek meg, így fennáll a veszély, hogy feledésbe merülnek azok az elméleti kihívások, amelyekből az alapítók belátásai táplálkoztak. Egy fiatalabb generáció viszi tovább a társadalomkritika ügyét, amely számára a nyugati marxizmus heroikus évei nem jelentenek többet nosztalgikus emléknél; már az az időpont is több mint harminc évvel ezelőtt volt, amikor utoljára voltak képesek Marcusét és Horkheimert kortársként felfogni, és írásaikat is ilyen szellemben olvasták. A kritikai elmélet nagy történetfilozófiai koncepcióját olyan atmoszféra lengi körül, amely elavultnak, porosnak és menthetetlenül elveszettnek láttatja, olyannak, amire a gyorsuló jelen tapasztalati horizontjában már semmiféle befogadói készség nincs. A köztünk és a múlt között húzódó szakadék ahhoz hasonlítható, amely a telefon és a mozi első generációját a német idealizmus utolsó képviselőitől választotta el; ugyanaz a zavarral vegyes csodálkozás kerítene hatalmába a mai fiatal hallgatót, aki számítógépén az ifjú Horkheimer wilhelmiánus enteriőrben készült fényképére bukkant, mint ami feltehetőleg Kracuert és Benjamingt is, ha egy a kései Schellingről készült fotót szemléltek volna.

Ahogy az idegenné vált arcok fiziognómiájában elveszett tapasztalatok nyomai tükröződnek, hasonlóképpen, és még inkább igaz, hogy az elméleti premisszában és konstrukcióban pedig a letűnt korszakok körülményei és feltételei jelennek meg. A kritikai elmélet – amelynek intellektuális horizontját a Hegeltől Freudig tartó eszmetörténet feldolgozása formálta – még hitt abban, hogy lehetséges a történelmet az ész vezérfonala alapján megérteni. A kritikai elméletet a kultúrák pluralitásának és a „nagy elbeszélések”² végének tudatában felnőtt mai generációtól épp a társadalomkritika eme történetfilozófiai megalapozása különbözteti meg a leginkább: a történelmet alakító ész [geschichtlich wirksame Vernunft] elképzelését, amelyhez a Frankfurti Iskola összes képviselője ragaszkodott Horkheimertől Habermasig, értetlenség fogadja ott, ahol – a megalapozott meggyőződések sokasága közepette – már nem látható az egyetlen ész egysége; az ezen is túllépő gondolat, amely szerint az ész haladását a társadalom kapitalista berendezkedése gátolja, csak merő csodálkozást vált ki, hiszen a kapitalizmust már nem képesek a társadalmi racionalitás egységes rendszereként felfogni. Bár csak harmincöt évvel ezelőtt történt, hogy Habermas – az „emancipatorikus érdekből” kiindulva – az uralommal és elnyomással szembeni emancipáció eszméjét még egyszer az emberi nem történetére

2 Utalás Jean-François Lyotard koncepciójára. L.: Uő.: A posztmodern állapot. In *A posztmodern állapota*. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Századvég, 1993: 7–145. (a ford.)

[gattungsgeschichtlich] hivatkozva alapozta meg,³ ma már ő maga is úgy gondolja, hogy „az ilyen érvelési minta” (Habermas 2000: 12) egyértelműen a múlté.

Az előző évtizedek politikai átalakulásai a társadalomkritika státuszára is hatással voltak. A kultúrák pluralitásának tudata és a társadalmi emancipációs törekvések összeegyeztethetetlen jellegének megtapasztalása által lényegesen lejjebb szállították a kritika céljával és teljesítményével szemben támasztott elvárásokat. Általában az igazságosság liberális koncepciója uralkodik, amelynek kritériumait a társadalmi igazságtalanságok normatív azonosítása érdekében használják fel, azonban ezen igazságtalanságok egy bizonyos társadalmi típusba való intézményes beágyazódására már nem akarnak magyarázatot adni; ha pedig az ilyen eljárásmodot nem érzik kielégítőnek, akkor olyan társadalomkritikai modelleket hívnak segítségül, amelyek Michel Foucault szellemiségében a genealógiai módszer, vagy Michael Walzer stílusában a kritikai hermeneutika formáját követik.⁴ Ezen esetek egyikében sem tekintik a kritikát magában a történelmi folyamatban lehorogonyzott reflexiók formának. Ezzel szemben a kritikai elmélet feltehetőleg egyedülálló módon ragaszkodik a társadalmat alakító ész fogalmán keresztül az elmélet és történelem közötti közvetítéshez: a történelmi múltat gyakorlati célok miatt olyan művelődési folyamat [Bildungsprozeß] elemeként kell tehát felfogni, amelynek kapitalizmus általi deformálását kizárólag egy az érintettek körében végbemenő felvilágosodási folyamat elindítása képes megszüntetni. Az elmélet és történelem összekapcsolásának e modellje alapozza meg a kritikai elmélet egységét hangjai sokféleségében:⁵ akár pozitív formában, mint a fiatal Horkheimer, Marcuse vagy Habermas esetében, akár negatív formában, mint Adornónál és Benjaminsnál, mindig az gondolat képezte a különböző tervezetek hátterét, hogy egy történelmi művelődési folyamatot társadalmi viszonyok torzítottak el, és ezt a torzulást a társadalmi gyakorlat megváltoztatásával meg lehet szüntetni. A kritikai elmélet új évszázadra hagyott öröksége éppen az, hogy az ész ezen társadalmi patológiájának gondolatában a jelenkori gondolkodás számára is megőriz valamit; a társadalomkritikát a normatív, szituacionális vagy lokális állásfoglalások projektjére szűkítő tendenciával szemben láthatóvá kell tenni a társadalomkritika és a történelmileg fejlődő ész [geschichtlich gewachsene Vernunft] közötti összefüggést. Ebbe az irányba szeretném megtenni az

3 Vö. Jürgen Habermas ([1968] 2005): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor – a ford.

4 A foucault-i értelemben vett társadalomkritikához vö. Tully (2002); az ilyen motívumokat vitte tovább Martin Saar (2007), aki egy igen meggyőző monográfiát tett le az asztalra. Michael Walzerhez vö. Walzer (1990). A társadalomkritika e modelljének kritikáját próbáltam meg én kidolgozni (Honneth 2007a).

5 Utalás Jürgen Habermas tanulmányára. L.: Uő.: Az ész egysége hangjai sokféleségében. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, [1992] 1994: 309–386. – a ford.

első lépést, amennyiben (I) kidolgozom a kritikai elmélet etikai magvát, amely a társadalmak hiányzó, illetve hiányos racionalitásának [mangelnde Rationalität] gondolatában rejlik; ebből kiindulva vázolom fel (II), hogy mennyiben tekinthetünk a kapitalizmusra a társadalmi racionalitás deformálódásának okaként, hogy végül a harmadik lépésben (III) létre lehessen hozni a gyakorlattal való kapcsolatot, amelynek célja a hiányzó vagy hiányos racionalitásból következő társadalmi szenvedés megszüntetése. A három lépcsőfok mindegyike esetében az lesz a cél, hogy találjak egy olyan nyelvet, amely a gondolati tartalmak jelentését a jelen számára is érthetővé teszi; ennek során gyakran kénytelen leszek olyan utalásokkal megelégedni, amelyek az adott érvek aktualizálása szempontjából csak hozzávetőleges irányokat mutatnak.

I

Bár nehéznekin tűnhet a kritikai elmélet sokféle alakjában szisztematikus egységet fedezni, a hasonlóság első jeleként mégis megállapítható, hogy mindegyik megközelítés számára a társadalomelméleti negativizmus a kiindulópont.⁶ Nem csak az Institut für Sozialforschung szűkebb köre, hanem az intézet perifériájának⁷ tagjai is a társadalmi negativitás állapotaként érzékelik azt a társadalmi szituációt, amelyre hatni akarnak; és azzal kapcsolatban is messzemenő az egyetértés, hogy ezt a negativitást nem a társadalmi igazságosság princípiumainak megsértését előtérbe helyező szűkebb, hanem a jó és sikeres élethez szükséges feltételek sérülésének tágabb értelmében kell felfogni, és ezt kell mérceként használni.⁸ Az összes kifejezés, amivel a kör tagjai a társadalom adott állapotát jellemzik, egy olyan társadalomelméleti szókincsből ered, amelynek alapjál a „patologikus” és az „ép”, nem patologikus közötti megkülönböztetés szolgál: Horkheimer ([1937] 1988) kezdetben „ésszerűtlen társadalmi berendezkedésről”, később Adorno ([1951] 1977) „igazgatott világról” beszél, míg Marcuse ([1964] 1970, [1965] 1984a) az „egydimenziós világ” és „represszív tolerancia” fogalmait, Habermas (1981b: VIII fejezet) pedig az „életvilág gyarmatosításának” formuláját alkalmazza – a társadalmi viszonyok mindegyik megfogalmazásban normatív módon előfeltételeznek egy olyan állapotot, amely szerintük ép abban az értelemben, hogy az összes tag számára biztosítja a sikeres önmegvalósítás lehetőségét. Nem elég csupán a társadalmi egyenlőtlenségekkel kapcsolatos

6 A „negativizmus” fogalmához, és különösképpen a tartalmi és a módszertani negativizmus megkülönböztetéséhez l. Michael Theunissen (1983, 1991) munkáit. A *Negatív Dialektikához* l. Adorno bevezetőjét ([1966] 1973), továbbá saját tanulmányomat (Honneth 2007b).

7 A kritikai elmélet centruma és perifériája közötti megkülönböztetéshez vö. Honneth ([1990] 1999).

8 Ehhez a megkülönböztetéshez vö. Honneth (2000).

morálfilozófiai beszédhez viszonyított különbségekre rámutatnunk, amennyiben e terminológia különlegességét akarjuk magyarázni; a felhasznált kifejezések sajátossága csak akkor tárul fel, ha előtérbe kerül az a nehezen átlátható összefüggés, amit társadalmi patológia és hiányzó vagy hiányos racionalitás között feltételeznek. Az összes említett szerző abból indul ki, hogy a társadalom negatív állapotát a társadalmi ész deficitje okozza; állításuk szerint a patológikus viszonyok és a társadalmi racionalitás állapota között egy belső összefüggés van, ez magyarázza az ész történelmi megvalósulási folyamata iránt tanúsított érdeklődésüket. Minden olyan próbálkozásnak, amely még egyszer termékenyvé szeretné tenni a kritikai elméletet a jelen számára, először ezen fogalmi összekapcsolódás aktualizálását kell megkísérelnie; a kritikai elméletet egy Hegel filozófiájában gyökerező etikai koncepció alapozza meg.

Végző soron Hegel politikai filozófiájából ered az a tézis, mely szerint a társadalmi patológiákat a hiányos racionalitás okozza; *Jogfilozófiájában* ugyanis feltételezi, hogy saját korszakában számos értelemvesztési [Sinnverlust] tendencia nyilvánul meg, amit szerrinte csak az „objektív” módon rendelkezésre álló lehetséges ész nem elégséges elsajátításával lehet magyarázni (Honneth 2001; Theunissen 1982). E kordiagnózis előfeltétele az ész átfogó koncepciója volt, amelyben Hegel a történelmi haladást és az etikát kapcsolta össze egymással: az ész a történelmi folyamatban bontakozik ki, méghozzá oly módon, hogy minden új szinten újonnan létrehoz általános, „erkölcsi” intézményeket [„sittliche” Institutionen], amelyeket ha figyelembe vesznek, lehetségessé válik az egyének számára az élet társadalmilag elismert célokra irányuló megtervezése, és ezáltal az életük értelmesként történő megtapasztalása; ugyanakkor azok, akik nem engedik, hogy életüket ezen objektív észcélok határozzák meg, a „bizonytalanság” következményeitől fognak szenvedni, és megjelennek náluk az orientációhiány tünetei. Ha ezt az etikai belátást az össztársadalmi folyamatokra is alkalmazzák, akkor körvonalaiiban a hegeli *Jogfilozófia* alapjául szolgáló kordiagnózis jelenik meg: saját kora társadalmában olyan gondolkodási rendszerek és ideológiák előretörését és uralomra jutását látta, amelyek megakadályozzák a szubjektumokat a már megalapozott erkölcsiség [Sittlichkeit] észlelésében, ami az értelemvesztés tüneteinek széles körű elterjedéséhez vezetett. Ezért Hegel meggyőződése szerint a társadalmi patológiákat az okozza, hogy a társadalmak nem képesek a már bennük rejlő észpotenciált [Vernunftpotenzial] intézményekben, gyakorlatokban és mindennapi rutinnokban kifejezésre juttatni.

Amennyiben ezt a belátást nem ama sajátos kontextusban szemléljük, amelybe Hegelnél ágyazódik, úgy tűnik, az az általános tézis marad meg, hogy egy társadalom jól sikerült formája csak akkor képes létezni, ha az adott társadalmi formában védelmezik a mindenkor legmagasabb szintű racionalitásstandardot. Az ily módon feltételezett összefüggést Hegelnél az a premissza igazolja, amely szerint mindig csak az ésszerű

általánosság [das vernünftige Allgemeine] képes az embereknek orientációs szempontokat nyújtani életük értelmes kialakítása számára; e szubsztanciális meggyőződés továbbéléséről van szó a kritikai elmélet képviselői esetében is, amikor különböző megközelítésmódjaik ellenére is arra a következtetésre jutottak, hogy a társadalmi racionalitás hiánya okozza a kapitalista társadalom patológiáit. Eme, implicit módon már Hegelnél is megtalálható etikai előfeltevés nélkül nem lehet megalapozni ezt a fajta összefüggést: szükséges elmondanunk a társadalom tagjairól, hogy csak akkor képesek közösen egy jól sikerült, nem eltorzult életet élni, ha mindannyian ama princípiumok és intézmények alapján orientálódnak, amelyeket képesek önmegvalósításuk ésszerű céljaiként felfogni; az így felvázolt ideáltól való bárminemű eltérésnek tehát társadalmi patológiát kell okoznia, mivel a szubjektumok láthatóan szenvednek az általános, közösségi célok elvesztésétől.

Ugyanakkor a kritikai elmélet legtöbb megfogalmazásában a kiinduló hipotézis ezen etikai magva antropológiai premisszák mögé rejtőzik; a társadalmiság [Gesellschaftlichkeit] ép formáját szavatolni hivatott ésszerű általánosságot az emberi cselekvésmódban benne rejlő potenciálként fogják fel. Horkheimernél ez az elem a munkafogalom felfogásában jelenik meg – eszerint az emberi természeturalás „immanensen” egy olyan társadalmi állapotra irányul, amelyben az egyéni hozzájárulások kölcsönösen és átlátható módon egészítik ki egymást (Horkheimer [1937] 1988: 186 sk.); Marx nyomán azzal a körülménnyel magyarázza tehát a társadalmi patológia létrejöttét, hogy a társadalom tényszerű szerveződése elmarad a termelőerőkben megtestesített racionalitásstandardok mögött. Marcuse későbbi írásaiban az ésszerű általánosság instanciáját az esztétikai gyakorlat szférájába helyezi át, amely szféra egy olyan társadalmi integráció médiumaként szolgál, melyben a szubjektumok a kényszer nélküli kooperálás során tudják kielégíteni szükségleteiket (Marcuse [1969] 1984b, [1955] 1979: különösen 2. rész). Mindezek alapján elmélete szerint akkor keletkezik társadalmi patológia, amikor a társadalom adott berendezkedése elnyomja a képzelőerő életvilágban lehorgonyzott erejében rejlő észpotenciált. Végül Habermas esetében az ésszerű általánosság hegeli eszméje a kommunikatív megértés [kommunikative Verständigung] fogalmában őrződött meg, ideális előfeltevételeinek pedig gondoskodniuk kell afelől, hogy a diszkurzív ész potenciálja a társadalmi fejlődés minden szintjén érvényre tudja juttatni önmagát; ennél fogva akkor beszélhetünk társadalmi patológiáról, ha a társadalom szimbolikus reprodukciója már nem ama racionalitásstandardoknak engedelmessé válik, amelyek legmagasabb szintű formájukat tekintve a nyelvi megértésben vannak lefektetve (Habermas 1981b: VI.1. fejezet; vö. Cooke 1994: 5. fejezet). A kritikai elmélet megközelítéseiben a sajátosan emberi cselekvési gyakorlat meghatározottságának tekintetében van eltérés, mégis minden esetben igaz, hogy ezen eltérő meghatározásokon keresztül folytatják ama hegeli elképzelést, amely szerint folyton egy új ésszerű általánosságra van szükség ahhoz, hogy a szubjektumok számára lehetővé

váljon társadalmukban az önmegvalósítás kielégítő módja: éppúgy, ahogy Horkheimernél az „emberi munka”, Marcuse esetében pedig az „esztétikai élet” elgondolása, úgy Habermasnál a kommunikatív megértés koncepciója is először azt a célt szolgálja, hogy meghatározza az ész formáját, amelynek kifejezett alakjában benne foglaltatik a társadalom nem csupán racionális, hanem kielégítő integrációjának a médiuma is. A racionális gyakorlat ezen instanciájára történő utalás teszi a szerzők számára lehetővé, hogy társadalomelemzésüket egy észelméleti alapú diagnózisként határozzák meg: az ideáltól – amit akkor lehetne elérni, ha az ésszerű általánosság társadalmilag megvalósulna – való eltéréseket társadalmi patológiákként lehet leírni, mivel együtt járnak az interszubjektív önmegvalósítás esélyének fájdalmas elvesztésével.

A Horkheimertől Habermasig ívelő intellektuális fejlődés során az ésszerű általánosság gondolata nemcsak tartalmilag, hanem módszertani formáját tekintve is megváltozott. Míg Horkheimer a munka fogalmához még hozzákapcsol egy racionalitási potenciált, amelynek szerepe, hogy a szubjektumok számára a kooperatív önmegvalósítás közvetlen céljaként szolgáljon a „szabad emberek közösségében” (Horkheimer [1937] 1988: 191), addig Habermas a kommunikatív megértés eszméjét már nem egy ésszerű célként, hanem csak a jól sikerült társadalmasodás [Vergesellschaftung] ésszerű formájaként fogja fel; radikálisan proceduralizálja azt az elképzelést, hogy csak egy teljessé vált racionalitás képes a társadalom tagjainak sikeres együttélését biztosítani, amennyiben nála a megértésre irányuló cselekvésben lakozó ész az autonóm önmegvalósításnak már csak a feltételeit, nem pedig a valóra váltását garantálja.⁹ Eme formalizálás sem tudja azonban elterelni a figyelmet arról, hogy az ember sajátos cselekvésmódjával kapcsolatos antropológiai beszédmód mögött egy etikai gondolat húzódik meg: a racionalitása által az emberre egyetemes kényszert ráróvó kommunikatív cselekvés fogalma közvetett formában, de tartalmazza még a jól sikerült társadalmasodás ama elképzelését, amit a munka és az esztétikai élet horkheimeri, illetve marcusei fogalmai közvetlenül magukban foglaltak. A kritikai elmélet képviselői Hegelhez hasonlóan azt a meggyőződést vallják, hogy az egyén önmegvalósítása csak akkor lehet sikeres, ha céljai az általánosan elfogadott princípiumok és szándékok közvetítése révén a társadalom összes többi tagjának önmegvalósításával összefonódnak; sőt még ezen is túl lehet lépni, és azt lehet állítani, hogy az ésszerű általánosság képzetében benne foglaltatik egyúttal a közös jó fogalma is, amely tekintetében a társadalom tagjainak racionálisan meg kellett egyezniük annak érdekében, hogy individuális szabadságukat kooperatív módon egymásra vonatkoztathassák. A gyakorlat különböző modelljei, amelyeket Horkheimer, Marcuse és Habermas megfogalmaznak, tulajdonképpen annak az egy gondolatnak a „helytartói” csupán, amely szerint az emberi

9 Az ésszerű általánosság hegeli eszméjével kapcsolatos proceduralizálási szándékát különösen egyértelműen jeleníti meg ebben az írásában: Habermas (1974).

társadalmasodás csak a kooperatív szabadság körülményei között lehet sikeres; legyenek részleteikben bármilyen jellegűek is az antropológiai megközelítések, végső soron mindegyikük azt az etikai elképzelést testesíti meg, ami a közös gyakorlat azon formáját tünteti ki, amelynek alapján a szubjektumok közösen vagy kooperáció által eljuthatnak az önmegvalósításig.¹⁰

A kritikai elmélet ezen első premisszája tükröződik vissza még abban az írásban is, amely látszólag a legmesszebbre távolodott el az iskola etikai alap gondolatától. *Minima Moralia* című művében Adorno nagyon határozottan tagadja az általános morálemélet bármilyen lehetőségét, mivel a társadalmi élet „sérülései” az egyéni viselkedés oly mértékű fragmentálódását idézték elő, amely általánosan lehetetlenné teszi az átfogó princípiumok felé történő orientálódást; ehelyett a „reflexió” csak az aforizmatikus egyedi esetek alapján képes megmutatni, melyek azok az etikai és intellektuális erények, amelyek megmaradtak, és a cél nélküli érintkezés melletti makacs kitartás segítségével ellenállnak az instrumentális követelményeknek. Adorno ragaszkodik a kooperatív önmegvalósítás eszményéhez, amely szerint az egyén szabadsága teszi csak lehetővé a másik szabadságát – erről pedig nem csupán a társadalmi érintkezési formák sérüléseinek mércéi árulkodnak nála, de emellett a szöveg különböző helyein a társadalmi élet sérüléseinek történelmi geneziséét közvetlenül a „jó általánosság” elvesztésével kapcsolatban magyarázza.¹¹ Adorno – Hegel példáját követve – szintén a gyakorlat olyan fogalmát teszi meg elmékedése alapjává, amely az etikai princípiumokat a racionalitás előfeltételéhez kapcsolja: szerinte csak akkor beszélhetünk jól sikerült társadalmasodásról, ha léteznek bevett közös cselekvésmódok, amelyek minden egyes személy nézőpontjából az önmegvalósítás ésszerű céljainak számítnak. Az, hogy Adorno ennek során elsősorban az „érdekel nélküli” és „cél nélküli” kommunikáció mintáit tartja szem előtt (ezeket paradigmászerűen az önzetlen, cél nélküli ajándékozás és a szerelem/szeretet példái kapcsán fejti ki¹²), az esztétikai orientáció – Marcuséval közös – premisszájából következik; eszerint az önmegvalósítást leginkább azok a közös cselekvési formák teszik lehetővé, amelyekben az emberi természet kényszer nélkül jut kifejeződésre azáltal, hogy a többiekkel való együttműködésben érzéki szükségleteiket tudják kielégíteni.

10 Ez az etikai perspektíva az, amely meggyőződésem szerint egy közös pontot jelent a kritikai elmélet és az amerikai pragmatizmus között. Annál meglepőbb ugyanakkor, hogy csak Habermasnál következett be a pragmatizmus termékeny recepciója, míg az első generáció lényegében szkeptikusan vagy elutasítóan reagált. A recepciótörténethez vö. Joas (1992).

11 L. 11. és 16. aforizma (Adorno 1951: 42 és 52), továbbá vö. Seel (2002).

12 L. különösen: 11. (40 skk.), 15. (48 sk.), 21. (64 skk.), 110. (322 skk.) aforizma, továbbá a motívumhoz vö. Seel (2002).

A kooperatív önmegvalósításhoz kapcsolódó ésszerű általánosság elképzelése, amit a kritikai elmélet összes tagja képvisel, a liberalizmussal szemben éppolyan kritikus, mint ama gondolkodási tradícióval, amit ma „kommunitarizmusnak” neveznek. Bár Habermasnál az egyén jogi autonómiájának felértékelése az utóbbi időben bizonyosfajta közeledést eredményezett a liberális doktrínához, ez még nem jelent akkora elmozdulást, amely által elveszne a társadalomontológiai premisszák közötti különbség; ehelyett ő is azt a meggyőződést vallja – mint Marcuse, Horkheimer és Adorno –, hogy az individuális szabadság megvalósításának egy olyan közös gyakorlat a feltétele, amely több mint pusztán az egyéni érdekek koordinálásának eredménye. A kritikai elmélet különböző változataiban felhasznált összes, az ésszerű gyakorlatra vonatkozó fogalom meghatározását olyan cselekvésekre szabják, amelyek kivitelezése a liberalizmus által engedélyezett mértéknél magasabb szintű interszubjektív megegyezést [intersubjektive Übereinstimmung] követel meg: az egyenrangú kooperáció, az esztétikai együttműködés és a kényszer nélküli megegyezés szükségessé tesz egy olyan közös meggyőződést, hogy a szóban forgó tevékenység rendelkezik azzal a fontossággal, ami adott esetben igazolja az egyéni érdekek háttérbe szorítását. A kritikai elmélet tehát előfeltételezi a társadalom normatív ideálját, ami összeegyeztethetetlen a liberális hagyomány individualista premisszáival; épp ellenkezőleg, a kooperatív önmegvalósítás elképzeléséhez való ragaszkodás magában foglalja azt is, hogy az egyének mindaddig nem tudnak társadalmukban jól sikerült életet élni, ameddig nem ismerik fel az egyéni érdekek mögött meghúzódó közös értékmeggyőződések magvát. A „szabad emberek közösségének” elgondolása, amit Horkheimer már a *Hagyományos és kritikai elmélet* című írásában megfogalmazott, ott is egy fő normatív motívuma a kritikai elméletnek, ahol a „közösség” fogalmának használatát – az ideológiai visszaélések miatt – szigorúan elkerülik.

A gondolatmenet továbbvitele könnyen azt a benyomást kelthetné, hogy a kritikai elmélet normatív célkitűzése hasonlít a „kommunitarizmuséhoz”.¹³ Éppúgy, ahogy a liberalizmustól elválasztja, hogy az önmegvalósításban rejlő „általánosság” felé orientálódik, úgy a kommunitarizmus eszméjétől is megkülönbözteti az, hogy összekapcsolja az általánosságot és az észet. A kritikai elmélethez tartozó egyik szerző sem áldozta fel azt a hegeli elképzelést, amely szerint a kooperatív gyakorlatnak és így a közös értékeknek racionális jellegűeknek kell lenniük; hiszen épp az a megközelítés csattanója, hogy az individuális önmegvalósítást egy olyan közös gyakorlathoz kapcsolódóként fogják fel, ami csak az ész megvalósulásának eredményeképp válik lehetségessé. A magasabb értékekhez való kötődés egyáltalán nem öncélú, a kooperációs összefüggés felállítása a kritikai elmélet képviselői számára a társadalmi racionalitás növelésének funkcióját tölti be – másképp nem tudnák magyarázni, hogy az adott gyakorlatforma miért is jelenti a társadalmi

13 A „kommunitarizmushoz” vö. Honneth (1993).

racionalizálódás eredményét, és azt sem lehetne felfogni, hogy a jelenbéli negatív állapot miért is az ész hiányának a kifejeződése. A kommunitarizmussal szemben a kritikai elmélet az általánosságot (amit a társadalmi kooperációnak kell egyszerre megjelenítenie és megvalósítania) a racionális megalapozás kritériumának veti alá; legyen tehát bármennyire is különböző az ész Horkheimertől Habermasig felhasznált fogalma, mégis mindig az az elképzelés az alapja, hogy a kooperáció felszabadó gyakorlata felé fordulás ne egy affektív kötődésből és ne a csoport-hovatartozásból vagy az egyetértés érzelmeiből, hanem csakis a racionális belátásból kifolyólag következik be.

A kritikai elmélet hagyománya a liberalizmustól és a kommunitarizmustól tehát egy sajátos etikai perfekcionizmus által különbözik: bár – a liberális tradíciótól eltérően – a társadalmak normatív célja szerintük, hogy az önmegvalósítások kölcsönösen tegyék lehetővé egymást, de az, hogy ezt javasolják célként, szerintük nem más, mint az emberi művelődési folyamat [Bildungsprozess des Menschen] elemzésének megalapozott eredménye. Mint ahogy már Hegelnél, itt is elmosódik a határ leírás és előírás, pusztán leírás és normatív megalapozás között; az ész megvalósulását gátló vagy egyoldalúsító körülmények magyarázata szerintük már önmagában is azzal a racionális erővel rendelkezik, ami a szubjektumokat meggyőzi arról, hogy létrehozzák a kooperáció társadalmi gyakorlatát. Közös felfogásuk tehát az, hogy a társadalom tökéletesítése – ez a kritikai elmélet összes tagjának célja – csak az elemzés útján történő felvilágosítás eredményeként lehetséges. Az e célból létrehozott magyarázó értelmezés azonban már nem a hegeli szellemfilozófia nyelvezetében íródott; nagyfokú egyetértés uralkodik köztük azzal kapcsolatban, hogy az ilyen jellegű elemzés elvégzéséhez elengedhetetlenül szükséges az elméleti keret határozott szociologizálása. Az ész patológikus elváltozási folyamatának szociológiai leírási kísérlete teszi ki a kritikai elmélet második sajátosságát; ez éppúgy megérdemli a mai korra történő átörökítést, mint a kooperatív önmegvalósítás gondolata.

II

Egyre erősebbé válik ma az a tendencia, hogy a társadalomkritikát olyanként fogják fel (és az annak megfelelő formában gyakorolják), mint aminek nincs szüksége a szociológiai magyarázat összetevőjére. Ez a fejlemény abból következik, hogy általában elégségesnek tartják a társadalmi bajok bizonyos jól megalapozott értékek és normák alapján történő leplezését – miközben azt a kérdést, hogy az érintettek miért nem problematizálják vagy támadják az ilyen morális bajokat, már nem tartják a társadalomkritika hatáskörébe tartozónak. Az így bevezetett megkülönböztetés azonban alapjaiban rendül meg, mielőtt a társadalmi gondok és a nyilvános reakciók elmaradása között egy kauzális kapcsolatot

hoznak létre: a társadalmi gondot ekkor a nyilvános reakciók elmaradásában kifejeződésre jutó hallgatás és apátia okozójaként fogják fel.

Ez a sejtés az alapja a kritikai elmélet legtöbb megfogalmazásának. Mindegy, hogy a részleteit tekintve mekkora Marx-hatás mutatkozik, ezzel kapcsolatban szinte mind-egyik osztja a kapitalizmus marxi elemzésének egyik központi premisszáját: azok a társadalmi körülmények, amelyek a kapitalista társadalmak patológiáját alkotják, azzal a strukturális sajátossággal rendelkeznek, hogy épp azokat a tényállásokat leplezik el [verschleiern], amelyek a nyilvánosság különösen nagymértékű kritikáját érdemelnék meg. Míg az így felvázolt összefüggés Marxnál a „fetisizmus” és az „eldologiasodás” elméletében található meg (Marx [1867] 1971: 85-98),¹⁴ addig a kritikai elmélet alkotói esetében a „társadalmi elvakítás összefüggő rendszerének” [Verblendungszusammenhang], az „egydimenziós jelleg” és a „pozitivizmus” koncepcióiban:¹⁵ ezekkel a fogalmakkal mindegyik esetben olyan meggyőződéseket és gyakorlatokat jellemeznek, amelyek paradox tulajdonsága, hogy megakadályozzák az őket strukturálisan létrehozó társadalmi körülmények tudatosulását. Ebből a megállapításból a kritikai elmélet által gyakorolt társadalomkritika számára a teljesítendő feladatok körének kibővítése következik. A ma uralkodó megközelítésekkel ellentétben a kritikai elméletnek össze kell kapcsolnia a társadalmi bajok kritikáját az általános elleplezésükhöz hozzájáruló folyamatok magyarázatával; mert csak akkor lehet a siker reményében nyilvánosan demonstrálni a társadalmi körülmények igazságtalanságát, ha a címzettek az ilyen magyarázó elemzés meg tudja győzni arról, hogy tévednek a körülmények tényleges jellegével kapcsolatban. Mivel a társadalmi baj és a negatív reakció elmaradása között oksági viszonyt feltételeznek, a kritikai elméletben a normatív kritikát ki kell egészíteni a történelmi magyarázat elemével: az oksági magyarázatban a jelen társadalmi patológiáját, az ésszerű általánosság elhibázását, eltévesztését az ész deformálódásának történelmi folyamatával kell magyarázni, ami egyúttal a társadalmi bajok tematizálásának hiányát is érthetővé teszi.

A kezdetektől egyetértés uralkodik a kritikai elméleten belül azzal kapcsolatban, hogy az ész deformálódásának történelmi folyamatait csak egy szociológiai elemzési keretben lehet magyarázni. Bár végső soron az egész vállalkozás etikai intuíciója az ésszerű általánosság hegeli elgondolásából táplálkozik, ezen elképzelés protagonistái egyben a szociológia klasszikusainak örökösei is, olyannyira, hogy az általánosságtól való eltérés magyarázata során már nem tudnak az idealista észkonceptióra támaszkodni; a társadalmi racionalitás hiányát vagy hiányosságát és a „partikuláris racionalitás” létrejöttét okozó deformáló folyamatokat Horkheimertől Habermasig sokkal inkább egy Marx és Weber

14 Továbbá kiválóan elemzi Lohmann (1991).

15 Vö. Horkheimer és Adorno ([1947] 1969); Marcuse ([1964] 1970); Adorno (1969); Habermas (1968a).

elméleti szintetizálásából adódó kategorikus keret segítségével elemzik. Már Marx is „a fejete tetejéről a talpára” kívánta állítani a hegeli ész alapú koncepciót, amennyiben az igazolt tudás bővülését egy olyan társadalmi gyakorlat megvalósításához kötötte, amely révén a szubjektumok fokozatosan javítják materiális reprodukciójuk feltételeit; szerinte nem a szellem belső kényszerei, hanem a természet külső követelményei eredményezik azon tapasztalati-tudománybeli tanulási folyamatokat, amelyek által jogosnak tűnhet az ész megvalósulásáról szóló beszéd. Azonban a kritikai elmélet tagjai számára a megismerés antropológiájára vonatkozó marx gondolatok nem voltak elégségesek ahhoz, hogy megvalósítsák céljukat, és szociológiai értelmezését adják annak a folyamatnak, amit filozófiájában Hegel az ész önmegvalósítási folyamatként írt le; csak Max Weber fogalmi készletének beemelése (amit kezdetben sokszorosan megtört Lukács öntörvényű értelmezése¹⁶) teszi teljessé a képet, mivel most már sokkal határozottabban megjelenik a gyakorlathoz kötődő tanulási folyamatok és a társadalmi intézményesedési folyamatok közötti összefüggés. Marx és Weber összeolvasztása által a kritikai elmélet tagjai arra a közös meggyőződésre jutottak, hogy az emberben rejlő észpotenciál olyan történelmi tanulási folyamatokban bontakozik ki, amelyekben feloldhatatlanul összekapcsolódnak egymással a racionális problémamegoldások és a tudás monopolizálása körüli konfliktusok: bár a szubjektumok a cselekvéssel kapcsolatos tudásuk folytonos javításával reagálnak a természet és a társadalmi szervezet által újabb és újabb szinteken létrehozott objektív kihívásokra, ez a javítás olyannyira beágyazódik a hatalom és uralom körüli harcokba, hogy gyakran csak bizonyos csoportok tartós kizárása által tud intézmények formájában testet ölteni. A kritikai elmélet számára tehát nem kétséges, hogy azt, amit Hegel az ész megvalósulásaként írt le, csakis egy konfliktusokkal terhelt, sokrétű tanulási folyamatként szabad értelmezni, amelyben az általánosításra alkalmas tudás csak nagyon lassan, a problémamegoldások finomításai által és az uralkodó csoportok ellenállásával szemben tör utat magának.

Természetesen ez a gondolat is folyamatos változásnak volt kitéve a kritikai elmélet történelme során. A kezdetekben Horkheimernél ez a konfliktusokkal terhelt tanulási folyamat csak a természet megmunkálásának dimenziójára vonatkozott, és így nem igazán lehetett megérteni, hogy miért kellett volna ennek a társadalmi élet szervezetében is racionális javításokhoz vezetnie (Horkheimer [1937] 1988).¹⁷ Már Adorno is kitágítja a perspektívát, amennyiben Weber zeneszociológiáját követve számol a művészi anyag racionális megmunkálásával, aminek célja a kalkulált szuverenitás kibővítése az esztétikai

16 Lukács ([1923] 1968); a lukácsi eldologiasodásemélet kritikai elméletre gyakorolt hatásához l. Habermas (1981a: VI. fejezet); továbbá l. a nemrég megjelent kísérletemet, amelyben megpróbáltam Lukácsot az elismerés elméletének segítségével újra aktuálissá tenni (Honneth 2005).

17 A problematikához vö. Honneth (1985).

gyakorlatban (Adorno 1978). Marcuse műveiben található olyan utalások, amelyek által jogosnak tűnik, hogy a belső természet elsajátításának területén is feltételezzünk egy kollektív tanulási folyamatot (és az ennek megfelelő, a hatalomképződési folyamatok okozta lehetséges visszaeséseket) (Marcuse [1955] 1979). Csak Habermas jut el azonban a különböző tanulási folyamatok szisztematikus felbontásáig, amit az emberre jellemző nyelvi kommunikációs gyakorlat eltérő világvonatkozásainak tényével alapoz meg; szerinte azzal érdemes számolnunk, hogy az emberi észpotenciál legalább két pályán fejlődik: egyrészt az objektív világgal kapcsolatos tudás növekedésének, másrészt az interakciós konfliktusok igazságosabb megoldásainak irányába mutató módon (Habermas 1968a: 48–103, 1981b: VI. fejezet). A differenciáltság növekedéséből származó nyereségnek azonban ára van: a racionalitás történelmi növekedését már nem lehetséges összekapcsolni ama társadalmi konfliktusokkal, amelyek a kritikai elmélet idősebb képviselői számára – Weber uralomszociológiája nyomán – még meglehetősen fontosak voltak; a például Pierre Bourdieu által a kulturális monopolizálódási folyamatok kapcsán vizsgált dimenziók (vö. Bourdieu és Passeron [1970] 1973) és a racionális tanulási folyamatok között a habermasi életműben egy szakadék húzódik, ami lényegében összeegyeztethetetlen a kritikai tradíció eredeti célkitűzésével. A kritikai elmélet számára ugyanakkor nélkülözhetetlen a racionalitás habermasi koncepciójára jellemző mértékű differenciáltság, mert szüksége van az ész megvalósulására vonatkozó hegeli tézis posztidealista lefordítására; hogy megragadhasuk, mely vonatkozásaiban racionalizálódott a társadalmilag intézményesült tudás, méghozzá a társadalmi problémák megoldása során igénybe vett reflexivitás növekedése értelmében, arra van szükség, hogy a racionalitás annyi aspektusát különböztessék meg, ahány társadalmilag észlelhető kihívás létezik a beleegyezést igénylő társadalmi reprodukció során. A habermasi megközelítéssel szemben, amely a differenciálást az emberi nyelv strukturális sajátosságai alapján hajtja végre, valószínűleg egy olyan koncepció fog felülkerekedni, amely a társadalmi racionalizálódás aspektusait – egy internrealizmus jegyében – szorosabban hozzákapcsolja a társadalmi értéktételezések problémafeltáró erejéhez; ez alapján pedig nem a nyelvi kommunikáció invariáns érvényességi igényei, hanem a társadalmi értékszférák történelmileg létrehozott érvényességi szempontjai mutatnának irányt a társadalmi tudás racionalizálódása számára. Magának az ész fogalmának – amivel a kritikai elmélet a racionalitás növekedését próbálja megragadni az emberi történelemben – is szüksége van idegen és új, sőt nem európai szempontok bevonására; ezért nem is meglepő, hogy a társadalmi folyamatok sokrétűségének való megfelelés érdekében a társadalmi racionalitás koncepcióját is folyamatosan bővíteni és differenciálni kell. Mindenesetre valószínűleg az ész megvalósulására vonatkozó hegeli gondolat posztidealista verziója szolgál ezentúl azon elképzelés elengedhetetlen háttérül, amely Horkheimertől Habermasig az egész kritikai tradíció legbelsőbb magját képezi: eszerint a kapitalizmusra

kizárólagosan jellemző strukturális sajátosságok oly mértékben megszakították vagy egyoldalúvá tették a társadalmi racionalizálódás folyamatát, hogy elkerülhetlenné váltak az ésszerű általánosság elvesztésével együtt járó patológiák.

A tézisben összekapcsolódik az összes eddig külön tárgyalt alkotóelem, és a kulcsot a kapitalizmus racionalitáselméleti szempontból feltöltött fogalma szolgáltatja hozzá. Könnyen látható, hogy a kritikai elmélet kevésbé a marxi életmű recepciója, inkább a korai lukácsi elmélet impulzusai alapján jutott el ehhez a koncepcióhoz. Csak az ő, a *Történelem és osztálytudat*ban ([1923] 1968) megfogalmazott elképzelései ösztönözhettek egy olyan gondolat létrejöttét, amely szerint a modern kapitalizmus intézményes valóságában egy olyan társadalmi organizációs formát vehetünk észre, amely strukturálisan kapcsolódik a racionalitás korlátozott állapotához. A Weber és Georg Simmel által lényegesen befolyásolt Lukács számára a racionalitás eme formájának az volt a kitüntetett sajátossága, hogy a szubjektumok egy olyan típusú gyakorlatra kényszerülnek, amely az igényeiktől és intencióiktól elszakadt történések „befolyás nélküli szemléldívé” (Lukács [1923] 1968: 265) teszi őket: a mechanizált részmunka és az árucsera azt a fajta észlelést segítik elő, amelyben az összes ember dolgokhoz hasonlatos, érzések nélküli lényként jelenik meg, ami által a társas interakciókat teljesen megfosztják a pusztán önmagukban értékes tulajdonságok iránti figyelemtől.

Egy a mai felfogáshoz közelebb álló terminológiában úgy lehetne Lukács elemzésének eredményét összefoglalni, hogy a kapitalizmussal egy olyan gyakorlati forma jut uralomra, amely közömbösségre kényszeríti az embereket a többi ember értékaspektusai-val szemben: a szubjektumokat objektumokként érzékelik, amiket az egyéni érdekek mentén akarnak megismerni, ahelyett, hogy a kölcsönös elismerés jegyében egymásra vonatkoztatnák önmagukat (Honneth 2003, 2005). Lukács ezen diagnózisa biztosította mindenestre a kritikai elmélet számára azt a kategorikus eszköztárat, amelyben az ész megvalósulásának megszakítását vagy egyoldalúsítását meg lehet ragadni. Egy történelmi tanulási folyamatot alapul véve ugyanis a modern kapitalizmus Lukács által kiemelt társadalmi strukturális kényszerei egy egészen a modernitás küszöbéig halmozódó racionalitási potenciál akadályainak bizonyulnak: a társas, illetve társadalmi kapcsolatok kapitalizmusra jellemző organizációs formája megakadályozza, hogy a kognitív lehetőség szerint már rendelkezésre álló ésszerű princípiumok felhasználásra kerüljenek a gyakorlati életben.

Természetesen ismét szükséges rámutatni, hogy a kritikai elméletben ez a magyarázó séma a történelmi racionalizációs folyamat jellegére és menetére vonatkozó előfeltételek szerint variálódik. Horkheimer premisszáiból az a tézis következik, hogy a termelés kapitalista megszervezése az egyéni érdekek szembeállítását eredményezi, ami „megakadályozza [...] a természeturalás összes lehetséges szellemi és fizikai eszközének felhasználását” (Horkheimer [1937] 1988: 187); később, Adornóval közösen, kiegészítette gondolatait

azzal a kevésbé plauzibilis feltételezéssel, hogy a XIX. századi polgári család interakciós formájában egy érzelmi racionalitás volt lefektetve, amelynek potenciálja az élesedő konkurencia és a monopolizálódási tendenciák miatt nem tud érvényre jutni (Horkheimer [1949] 1967).¹⁸ Adorno életműve, és főleg a *Minima Moralia* hemzseg az olyan elmékedésektől, amelyekben a családban az individuálist és az általánost még összebékíteni képes szeretet és szerelem fokozódó ellehetetlenülésének diagnózisa jelenik meg: a célracionális és utilitarista beállítódások kapitalizmusban történő társadalmi privilegizálása megakadályozza a – magánjellegű kapcsolatokra jellemző kölcsönös vonzódásban és megbocsátásban strukturálisan lefektetett – ésszerű általánosság nem jogi alakjának kibontakozását (Adorno 1951).¹⁹ Elmékedései során Marcuse Schiller „esztétikai neveléssel” kapcsolatos leveleit²⁰ veszi alapul, amikor az esztétikai érzékenység növekedésének folyamatát a kapitalizmusban befejeződni látja, amely korszakot Lukácshoz, de Heideggerhez is kapcsolódva az általánossá tett rendelkezési tudás [Verfügungswissen]²¹ viszonyaival jellemez (Marcuse [1955] 1979: IV. fejezet; vö. Árnason 1971: V. fejezet). Végül Habermas elméletében megtalálható az az elképzelés, hogy a kommunikatív racionalitásban rejlő potenciál a kapitalista körülmények között azért nem bontható ki, mert a gazdasági hasznosítás [ökonomische Verwertung] imperatívuszai behatoltak már a társadalmi életvilág szféráiba is; bár a család és a politikai nyilvánosság már rég emancipálni tudta magát tradicionális legitímációs bázisától, nem tudnak a racionális megértés [rationale Verständigung] princípiumai érvényre jutni bennük, mert egyre inkább beszívárognak hozzájuk a rendszervezérlés [Systemsteuerung] mechanizmusai (Habermas 1981b: VIII. fejezet). Bármennyire különbözőek is a magyarázó kísérletek, a mindegyikük számára alapként szolgáló kapitalizmuskritikai séma annál egységesebb: nem térnek el Lukácstól a kritikai elmélet képviselői (csupán differenciáltabbak, és mentesek a proletariátus túlzó történelemfilozófiai stilizálásától) abban, hogy a kapitalizmust olyan társadalmi organizációs formaként fogják fel, amelyben a történelmileg már lehetségessé vált racionalitás társadalmi hasznosítását az uralkodó gyakorlatok és gondolkodásmódok megakadályozzák; a racionalitás eme történelmi eltorlaszolása egyúttal egy morális vagy etikai kihívást is jelent, mivel megakadályozza az ésszerű általánossággal felé történő orientálódást, melynek impulzusai csakis egy

18 Félreismerhetetlen vallási konnotációkkal dolgozza ki ugyanezt a motívumot egy másik írásában (Horkheimer 1985).

19 L. a következő aforizmákat: 10. (39 skk.), 11 (40 skk.), 107 (313 skk.), 110 (322 skk.).

20 L. Schiller, Johann Christoph Friedrich (1960 [1795–1798]): Levelek az ember esztétikai neveléséről. In: Uő.: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat: 167–277. – *a ford.*

21 A fogalom fordításánál Weiss János fordítását vettem alapul, l.: Jürgen Habermas ([1968] 2005): *Megismerés és érdek*. Jelenkor: 46. – *a ford.*

teljessé tett racionalitásból származhatnának. Nyitott kérdés, hogy a kapitalizmus racionalitáselméleti fogalmát, amely az így felvázolt történelemértelmezés alapjává szolgál, helyre lehet-e ma még állítani; a kapitalista gazdasági cselekvést túlzottan sokféleképpen lehet megszervezni, túlzottan átítatják a társadalmi cselekvések nem célracionális mintái is, ezért úgy tűnik, nem lehetséges a részt vevő aktorok beállítódásait csupán az instrumentális racionalitás mintájára redukálni. Ugyanakkor néhány újabb vizsgálat is azt sejteti, hogy a kapitalista társadalmakban főleg azok a beállítódások és orientációk kecsegtetnek sikerrel, amelyek pusztán az individuális haszonra fókuszálnak, és így másokkal és önmagukkal szemben egy stratégiai bánásmódra kényszerítik az embereket (Giddens 1991: 196 skk.). Nem zárható ki éppen ezért, hogy a kapitalizmust még mindig lehetséges egy kulturális életstílus vagy a társadalom imaginárius intézményeinek eredményeként értelmezni,²² olyanként tehát, mint amelynek gyakorlatában a racionalitás egy bizonyos korlátolt, „eldologiasodott” típusa uralkodik.

A kritikai elméletben megfigyelhető hasonlóságok azonban még ezen a ponton is túlmutatnak. Legfőbb képviselői esetében nemcsak a diagnózis formális sémája hasonló, amelyben a kapitalizmus a gátolt vagy egyoldalúvá tett racionalitás társadalmi viszonyaként jelenik meg, hanem a terápia megfelelő eszközéről alkotott elképzelések is: az az erő, amely képes hozzájárulni a társadalmi patológiák legyőzéséhez, szerintük éppen abból az észből származhat, amelynek megvalósulását a kapitalizmus társadalmi organizációs formája akadályozta meg. Mint ahogy az elmélet egyéb elemeiben, itt is a modern gondolkodás egyik klasszikus formája játszik fontos szerepet; a kritikai elmélet alapvető tartalmi szempontjából legalább akkora jelentősége van a freudi pszichoanalízisnek, mint Hegel, Marx, Weber és Lukács munkásságának. Freud pszichoanalíziséből merítik azt a belátást, amely szerint a társadalmi patológiáknak mindig egyfajta szenvedésben kell lecsapódnium, és hogy ez az, ami ébren tartja az ész emancipatorikus ereje iránt tanúsított érdeklődést.

III

Az általános tendencia szerint azt a kérdést sem tartják ma a társadalomkritika feladatköréhez tartozónak, hogy miképp lehetséges a gyakorlatban leküzdeni a társadalmi igazságtalanságok állapotait. Eltekintve bizonyos foucault-i megközelítésektől, amelyek a kritika előfeltételeként az önmagunkra vonatkozás transzformációját határozzák meg (vö. például Butler 2001: 2-4. fejezet), a jelenbéli megfontolásokból kizárják az elmélet és gyakorlat

22 Ebben az összefüggésben a Webert követő vizsgálódások (Hennis 1987) vagy Cornelius Castoriadis ([1975] 1984) írásai fontosak. Újabb kutatásként megemlítenő: Boltanski és Chiapello (1999).

viszonyának kérdését; hasonlóan a társadalmi bajok elhallgatásáért felelős okok magyarázatához, a tudás gyakorlatba átültetésének perspektivikus meghatározásai sem tartoznak a kritika ügyei közé itt. Egy ilyen perspektíva szükségessé tesz egy szociálpszichológiát és egy szubjektumelméletet, amelyek megvilágíthatnák, miért maradhatnak az individuumok továbbra is fogékonyak az elmélet racionális tartalmára, azon körülmény ellenére, hogy a gondolkodás és a gyakorlat egy bizonyos fajtája uralkodik; tisztázni kell tehát azokat a szubjektív erőket, amelyek mindenféle elvakítás [Verblendung], egydimenziós jelleg és fragmentálódás ellenére is biztosíthatják az ismeretek gyakorlatba ültetésének esélyét. Bármennyire is heterogén ma a társadalomkritika területe, mégis általánosan jellemző, hogy alig akad olyan megközelítés, amely az ilyen jellegű meghatározásokat még feladatának tekintené; a szubjektumok motivációbeli felépülésének kérdését, aminek a középpontba kellene kerülnie, messzemenően kikerülik, mivel a gyakorlatba való átültetés feltételeivel kapcsolatos reflexiókat már nem tartják a kritika feladatának.

Ezzel szemben a kritikai elmélet már kezdettől fogva elkötelezett a baloldali hegelianus hagyomány mellett (Löwith [1941] 1978: I. rész, II; Habermas 1985: III. fejezet), így lényeges feladatának tartja egy olyan gyakorlat kezdeményezését, amely képes lehet hozzájárulni a társadalmi patológiák leküzdéséhez; a gyakorlati felvilágosítás lehetőségét szkepszissel szemlélő szerzők esetében (vö. Adorno [1969] 1977) is azért drámai a kérdés, mert ők is előfeltételezik elmélet és gyakorlat belső összefüggésének szükségességét. Ugyanakkor a kritikai elmélet felfogása szerint eme közvetítés meghatározásának feladatát már nem lehet egyedül a filozófiai reflexió eszközeivel megoldani; a Marx és Lukács számára még teljesen magától értetődő történelemfilozófiai elmélkedésekkel szemben nagy hangsúlyt kap az empirikus társadalomkutatás azért, hogy a szélesebb közönség kritikai hajlandóságáról információkhoz jussanak (vö. Fromm 1980). A kritikai elmélet másik sajátosságát jelentő módszertani átalakulás eredménye, hogy a proletariátus tudati állapotát igen kijózanítóan ítélték meg: a baloldali hegelianusok marxista szárnyának feltételezésével ellentétben a munkásosztály a mechanizált részmunka körülményeinek közepette sem alakít ki automatikusan forradalmi hajlandóságot arra, hogy az elmélet kritikai tartalmait a társadalmat átalakító gyakorlatba ültettesse át (Dubiel 1978: A rész, 5. fejezet). A kritikai elmélet ezáltal eszik annak lehetőségétől, hogy elmélet és gyakorlat viszonyát pusztán egy előzetesen meghatározott címzetthez apellálva alapozza meg; az összes e helyett megfogalmazott gondolatuknak az a lényege, hogy a gyakorlatba történő átültetést attól az észtől várják el, amit a társadalmi patológia csupán eltorzított, de nem semmisített meg. Korábban a proletariátus társadalmi helyzete garantálta a fogékonyt az elmélet kritikai tartalmaira, most azonban a munkásság elméletbeli pozícióját az ész használatára való képesség eltorlaszolttsága [verschüttete Vernunftfähigkeiten] foglalja el, amellyel szemben elvileg minden szubjektum ugyanazzal a motivációs készséggel viseltetik.

Egy ilyen perspektívaváltás nyilván egy kiegészítő gondolatmenetet tesz szükségessé, mivel első pillantásra egyáltalán nem világos, miért lehetne a kritikai gyakorlat motíválására a racionalitásra rábízni, amely a kritikai elmélet álláspontja szerint felettebb deformálttá vált – a kérdés az, hogyan bízhatnak a szerzők a gyakorlatba történő átültetéshez szükséges mértékű racionális hajlandóság megtalálásában, ha a társadalmilag gyakorolt ész patológikus módon egyoldalúvá vált vagy eltorzult? Az erre adott válasz a kritikai elmélet esetében a morálfilozófia és a pszichoanalízis közti elméleti kontinuum területére esik; mindig arról van szó ugyanis, hogy kibontsák ama motivációs gyökereket, amelyek az egyes szubjektumok számára a racionalitás minden csorbulása ellenére lehetővé teszik a morális megismerés [Erkenntnis] iránti hajlandóságot. Az érvelés során érdemesnek tűnik két lépést elkülöníteni egymástól, még akkor is, ha a kritikai elmélet képviselői nem mindig húztak éles határvonalat. A társadalmi racionalitás hiánya vagy hiányossága a társadalmi patológiák tüneteit eredményezi – ebből a tényből először is azt a következtetést vonják le, hogy a szubjektumok szenvednek a társadalom állapota miatt: egyetlen individuum sem tudja elkerülni, hogy az ész deformációja miatt sérültnek érezze magát, vagy sérültként²³ lehessen leírni, mivel az ésszerű általánosság elvesztésével a kölcsönös kooperációt igénylő önmegvalósítás esélyei is csökkentek. Egy kapcsolatot hoznak létre tehát a hiányos racionalitás és az egyéni szenvedés között, ezen első lépés során a kritikai elmélet számára Freud pszichoanalízise jelentette a módszertani példaképet. Bár egy hasonló – és a frankfurti iskola képviselőire feltehetőleg némi hatást gyakorló – összekapcsolás jelent meg Hegel romantikus kritikusaival, ahhoz, hogy a „szenvedés” kategóriáját a társadalmi racionalitás patológiáival hozzák összefüggésbe, valószínűleg csak ama freudi gondolat jelentette a döntő impulzust, amely szerint a neurotikus megbetegedések minden esetben a racionális én sérüléséből következnek, és az egyén a szenvedést szükségszerűen nyomásként éli meg (vö. Honneth 2007c). A kritikai elmélet történetében nem Habermasnál jelenik meg először a pszichoanalízis társadomelemzés területén történő alkalmazása (Habermas 1968: 12. fejezet). A társadalmi irracionáltságot korai írásaiban már Horkheimer ([1932] 1968) is olyan fogalmakkal írja le, amelyek Freud tanítását másolják, amennyiben a társadalmi patológia mértékét az énidegen hajtóerők [ichfremde Triebkräfte] erősségével mérik; és amikor Adorno az egyéni vagy a társadalmi szenvedésről beszél, mindig ott van a háttérben Freud feltételezése, hogy a szubjektumok mindenképp szenvednek, ha neurozisos korlátozzák racionális képességeiket. Ezért írja a *Negatív dialektikában*, hogy minden szenvedés rendelkezik egy „belső reflexiók formával”: „a

23 Mindkét esetben a 'beeinträchtigen' ige szerepel az eredeti szövegben, ez a sérülés mellett érintettséget és befolyásoltságot is jelent. A magyarban nincs olyan kifejezés, ami ezt a többes jelentést vissza tudná adni, ezért a 'sérülés' mellett döntöttem, mert jobban illik a szövegkörnyezetbe – *a ford.*

testi mozzanat az, ami jelzi a felismerést, hogy ne legyen szenvedés, legyen más” (Adorno [1966] 1973: 203). Az ebben a kontextusban a szellemi és fizikai erők összejátszásával kapcsolatos tapasztalatok instanciájaként megjelenő „szenvedés” fogalmát a kritikai elmélet recepciójában eddig sajnos nagyon kevésbé vizsgálták;²⁴ egy mélyreható elemzés Freudhoz hasonlóan valószínűleg arra jutna, hogy a szenvedés azt az érzést hivatott kifejezésre juttatni, hogy az adott személy nem képes elviselni az „énbeli [képességek] csorbulását” ([1954] 1972: 437). A kritikai elméletet tehát Horkheimertől Habermasig az az elképzelés vezérli, hogy a társadalmi racionalitás patológiája sérüléseket okoz, amelyek nem utolsósorban a racionális képességek elvesztésének fájdalmas tapasztalatában csapódnak le. Ez a gondolat végső soron arra az erős, már-már antropológiai tézisére fut ki, hogy az emberek racionális képességeik sérülésével szemben nem tudnak közömbösen viselkedni: mivel önmegvalósításuk az ész kooperatív felhasználásának előfeltételéhez van kötve, nem kerülhetik el, hogy ennek deformálódásától pszichikai értelemben szenvedjenek. Talán épp ez a belátás, amely szerint a pszichikai épség és a torzult ész között egy belső összefüggésnek kell fennállnia, a legerősebb impulzus, amit a kritikai elmélet Freudtól kapott; az összes vizsgálat, amely ma tökéletesített eszközökkel hasonló irányba mutat, egy ilyen törekvést segíti elő.

Csupán a – kritikai elméletben szintén inkább csak implicit módon végrehajtott – második lépés által válik ez a tézis olyan eszközzé, amely által az elmélet és gyakorlat közötti megszakított viszonyt gondolatilag ismét helyre lehet állítani. Ismét Freud adja a döntő ösztönzést, amikor az első lépés folytatásaként már azt állítják, hogy a szenvedés jelentette nyomás [Leidensdruck] olyan gyógyítást sürget, amit éppen azon racionális erőknek kellene végrehajtaniuk, amelyek funkciója megsérült a patológia miatt. Ennek során előfeltételezik azt, ami általában a pszichoanalitikus kezelés megkezdésének természetes feltétele szokott lenni, hogy tudniillik a neurotikus megbetegedésben szenvedő individuum meg szeretne szabadulni szenvedésétől. Nem mindig világos azonban a kritikai elméletben, hogy milyen értelemben lehet beszélni a szenvedés gyógyulásra törekvő nyomásáról: csupán egy szubjektív tapasztalat, vagy egy „objektív” történés is? Míg Adorno, aki a szenvedésről mint egy „szubjektív impulzusról” beszél, az első alternatívát látszik preferálni, addig Horkheimer gyakran olyan megfogalmazásokat használ, amelyekben a társadalmi szenvedés mint érzelmi mennyiség [Empfindungsgröße] egy objektíven hozzárendelhető attribútum. Habermas kommunikatív cselekvéseméletében ele-

24 Kivételt képez Josef Früchtl (1986: III.2 fejezet) könyve.

gendő utalás van a szubjektív változatra,²⁵ míg végül Marcuse a két alternatívát váltakozva alkalmazza.

Azt előfeltételezik mindenesetre a kritikai elméletben, hogy ez a szubjektíven megélt, vagy objektív módon az emberekhez rendelhető szenvedés a társadalom tagjaiban ugyanazt a gyógyulás iránti vágyat, vagyis a társadalmi bajok megszüntetésének kívánságát idézi elő, amit a pszichoanalitikusnak is feltételeznie kell saját páciensével kapcsolatban; itt, éppúgy, mint ott, a gyógyulás iránti vágyat az a hajlandóság és szándék tanúsítja, hogy egy bizonyos ellenállást leküzdve reaktiválják az individuális vagy társadalmi patológia által deformált racionális erőket. A kritikai elmélet belső körének összes szerzője címetteik ésszerű magyarázatok és racionális interpretációk iránti latens érdekével számol, mivel a szenvedéstől történő emancipáció csak a sértetlen racionalitás visszanyerésével válhat valóságossá. Ez a kockázatos előzetes feltételezés teszi lehetségessé, hogy elmélet és gyakorlat viszonyát a marxista tradíciótól eltérő módon hozzák létre: a kritikai elmélet szószólói címetteikkel nem a közös célkitűzések vagy politikai projektek, hanem a potenciálisan hasonló mozgatórugók terét osztják, amely megnyithatja a patológikus jelen racionális belátás által történő megváltoztatásának lehetőségét. Természetesen itt is figyelembe kell venni a frankfurti iskola tagjai között lévő eltéréseket; a különbségek forrása általában az, hogy milyen szociálpszichológiai vagy antropológiai tézisekkel támasztják alá feltételezésüket, mely szerint a társadalmi élet mindenféle deformálódása ellenére is megmarad az individuumok racionális érvekre való fogékonysága. Horkheimer ezzel kapcsolatos gondolata szerint a korai gyermekkor érzelmi biztonsággal kapcsolatos emlékei tartják ébren a racionalitás pusztán instrumentális rendelkezést megcélzó formáján való felülkerekedéshez fűződő érdeket; megfontolásai során ugyanakkor homályban marad a kérdés, hogy ez a pszichikai hajtóerő milyen mértékben irányul, illetve irányulhat ezzel egy időben az észre való képesség [Vernunftvermögen] ép, nem redukált formájának helyreállítására. Adorno elszórt megjegyzéseinek figyelembevételével jó néhány dolog szól amellett, hogy a „mimetikus érzékben” többet lássunk, mint csupán a fenyegető objektumhoz való hasonulás impulzusát; sokkal inkább ama vágy elpusztíthatatlan maradványaként kell felfognunk, hogy a másikat oly módon érzékelhessék, amely meghagyja amaz számára létezése szingularitását (vö. Früchtl 1986: III. fejezet). Közismert, hogy Marcuse esetében egy ösztönelméletben található hasonló megfontolások, ebben az életosztón erotikus impulzusaival számol, melynek esztétikai megvalósítása a „szabad ész tudatos erőfeszítését” (Marcuse [1955] 1979: 191) követeli meg; ugyanakkor már többször feltették elképzelésével kapcsolatban a kérdést, tényleg tartalmaz-e elegendő biztosítékot

25 Vö. például a Marxszal kapcsolatos gondolatokkal (Habermas 1981b: VIII fejezet). Jürgen Habermas e helyen azonban ingadozik a társadalmi patológia gondolatának életvilágbeli vagy pusztán funkcionalisztikus használata között. E problémákhoz l. Celikates és Pollmann (2006).

a társadalmi racionalitás egy kibővített koncepciója számára (Habermas és Bovenschen et al. 1978). Egy ismeret-, illetve megismerésantropológiai [Erkenntnisanthropologie] jellegű konstrukció keretében Habermas eredetileg egy „emancipatorikus megismerésérdeket” feltételezett az emberi nemmel kapcsolatban, amely szerinte a beszéd olyan gyakorlatának [Redepraxis] tapasztalatában gyökerezik, amely strukturálisan a kényszernélküliségre és egyenjogúságra irányul (Habermas 1968b: V. fejezet); bár időközben ezt a koncepciót felváltotta egy antropológiai igények nélküli diskurzuselmélet, megmaradt a feltételezés, hogy az érvelő beszédmód gyakorlata meghagyja az egyént a jobb érvekre való fogékonyságában (Habermas 1999: pld. 332). Az összes ilyen eszmefuttatás arra a kérdésre adott válaszként fogható fel, hogy mely tapasztalatok, gyakorlatok és szükségletek tartják fenn – a társadalmi racionalitás egyoldalúsága és deformálódása ellenére is – az ész tökéletesedéséhez fűződő érdeket; mert csak addig tud az elmélet reflexíven hivatkozni egy a magyarázati javaslatait a szenvedéstől való megszabadulás céljából megvalósítani próbáló potenciális gyakorlatra, amíg megalapozottan lehet számolni egy ilyen racionális impulzussal. A kritikai elmélet Horkheimertől Habermasig kialakított formája tehát csak akkor lesz a jövőben is életképes, ha nem mond le ezen érdek kimutatásáról és bizonyításáról; nem lehet jövője ennek az elméleti projektnek az „emancipatorikus érdek” ama realisztikus fogalma nélkül, amely feltételezi, hogy a szubjektumok kritika kérdései iránti racionális fogékonyságának létezik egy kemény, kiirthatatlan magva. E gondolattal zárul a kritikai elmélet központi – és a jelen számára átmentendő – témáival kapcsolatos motívumok kibontása. A korábban kifejtett szisztematikus elképzelések elrendezése egy gondolati egységet képez, amelyből nem lehet egy-egy elemet mindenféle következmény nélkül eltávolítani; amíg nem adjuk fel az igényt, hogy a kritikai elméletet a történelmileg hatékony ész reflexiós formájaként fogjuk fel, addig nem lehet csak úgy lemondani az ésszerű általánosság normatív motívumáról, az ész társadalmi patológiájának gondolatáról és az emancipatorikus érdek koncepciójáról. Az is kiderült ugyanakkor, hogy eme gondolati elemek egyikét sem hagyhatjuk abban az elméleti formában, ahogy az iskola képviselői eredetileg kidolgozták; mindegyiknek szüksége van a konceptuális újrafogalmazásra, tudásunk jelenlegi állapotának közvetítésére, amennyiben azt akarjuk, hogy képesek legyenek betölteni a nekik egykor szánt funkciót. Ezzel felvázolásra került a kritikai elmélet XXI. századi örökösire váró feladatok sora.

Fordította: Berger Viktor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Győry Csaba

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1969): Einleitung. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Szerk.: Uő. et al. Neuwied; Luchterhand: 7–80. [Magyarul: Bevezetés. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 164–253.]
- Adorno, Theodor W. ([1954] 1972): Bemerkungen über Politik und Neurose. In: Uő.: *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 434–439.
- Adorno, Theodor W. ([1966] 1973): Negative Dialektik. In: Uő.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Band 6*. Suhrkamp: 7–411.
- Adorno, Theodor W. ([1951] 1977): Kulturkritik und gesellschaft. In: Uő.: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Band 10*. Suhrkamp: 11–30.
- Adorno, Theodor W. ([1969] 1977): Resignation. In: Uő.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften. Band 10*. Suhrkamp: 795–799.
- Adorno, Theodor W. ([1958] 1978): Ideen zur Musiksoziologie. In: Uő.: *Musikalische Schriften I–III. Gesammelte Schriften. Band 16*. Suhrkamp: 9–23.
- Árnason, Jóhann P. (1971): *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*. Neuwied; Luchterhand.
- Boltanski, Luc és Eve Chiapello (1999): *Le nouvel Esprit du Capitalisme*. Gallimard.
- Bourdieu, Pierre és Jean-Claude Passeron ([1970] 1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Suhrkamp.
- Butler, Judith ([1997] 2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius ([1975] 1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp.
- Celikates, Robin és Arnd Pollmann (2006): Baustellen der Vernunft. 25 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*. Vol. 3., No. 2.: 97–113.
- Cooke, Maeve (1994): *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. The MIT Press.
- Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Suhrkamp.
- Fromm, Erich (1980): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Deutsche Verlagsanstalt.
- Früchtl, Josef (1986): *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Königshausen und Neumann.

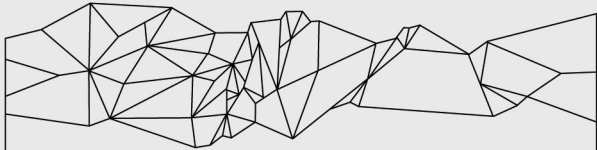
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1968a): *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Magyarul: Technika és tudomány mint ideológia. In: Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz: 11–58.]
- Habermas, Jürgen (1968b): *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp. [Magyarul: *Megismerés és érdek*. Jelenkor. 2005.]
- Habermas, Jürgen (1974): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, Jürgen és Dieter, Heinrich: *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart*. Suhrkamp: 23–84.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp. [Magyarul részletek és összefoglalások: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, 1985; továbbá részlet: Rendszer és életvilág. In: *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Szerk.: Felkai Gábor - Némédi Dénes - Somlai Péter. Új Mandátum, 2000: 498–568.]
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp. [Magyarul részletek és összefoglalók: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. ELTE, 1985; továbbá részlet: Rendszer és életvilág. In: *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Szerk.: Felkai Gábor - Némédi Dénes - Somlai Péter. Új Mandátum, 2000: 498–568.]
- Habermas, Jürgen (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne 12 Vorlesungen*. Suhrkamp. [Magyarul: *A modernség filozófiai diskurzusa. Tizenkét előadás*. Gondolat, 1998.]
- Habermas, Jürgen (1999): Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. In: Uő.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp: 319–333.
- Habermas, Jürgen (2000): Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse“. In: *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit Erkenntnis und Interesse*. Szerk.: Müller-Doohm, Stefan. Suhrkamp: 12–20.
- Habermas, Jürgen és Silvia Bovenschen et al. (1978): *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- Hennis, Wilhelm (1987): *Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Mohr.
- Honneth, Axel (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel ([1990] 1999): Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Uő.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische*

- Aufsätze*. 2. bővített kiadás. Suhrkamp: 25–72. [Magyarul: A kritikai elmélet. Egy gondolati tradíció centrumától a perifériájáig. In: uő. *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor: 9–46.]
- Honneth, Axel (szerk.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus.
- Honneth, Axel (2000): Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Uő.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Suhrkamp: 11–87.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.
- Honneth, Axel (2003): Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „anerkennung“. In: Uő.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Suhrkamp: 10–27.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007a): Idioszinkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter der normalisierten Intellektuellen. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 219–234. [Magyarul: Idioszinkrázia mint megismerési eszköz. *Fordulat*. 11. Szám.!!! 2010]
- Honneth, Axel (2007b): Gerechtigkeit im Vollzug. Adornos „Einleitung“ in die Negative Dialektik. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 93–111.
- Honneth, Axel (2007c): Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung. In: Uő.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Suhrkamp: 157–179.
- Horkheimer, Max ([1949] 1967): Autorität und Familie in der Gegenwart. In: Uő.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer: 269–287.
- Horkheimer, Max ([1932] 1968): Geschichte und Psychologie. In: Uő.: *Kritische Theorie. Band 1*. Szerk.: Schmidt, Alfred. Fischer: 9–30.
- Horkheimer, Max ([1970] 1985): Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Ein Gespräch mit Janko Muselin. In: Uő.: *Gesammelte Schriften. Band 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Fischer: 358–367.
- Horkheimer, Max ([1937] 1988): Traditionelle und kritische Theorie. In: Uő.: *Gesammelte Schriften. Band 4*. Fischer: 162–216. [Magyarul: Hagyományos és kritikai elmélet. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk.: Papp Zsolt. Gondolat, 1976: 43–116.]

- Horkheimer, Max és Theodor W. Adorno ([1947] 1969): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer. [Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz-Gondolat, 1990.]
- Joas, Hans (1992): Die unterschätzte Alternative und die Grenzen der „kritischen Theorie“. In: Uő.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Löwith, Karl ([1941] 1978): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*.
- Lukács György ([1923] 1968): Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: uő. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften. Band II*. Luchterhand: 257–397. [Magyarul: Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: Uő.: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, 1971: 319–509.]
- Lohmann, Georg (1991): *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert ([1964] 1970): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Luchterhand. [Magyarul: *Az egydimenziós ember*. Kossuth, 1990.]
- Marcuse, Herbert (1979 [1955]): *Triebstruktur und Gesellschaft. Schriften. Band 5*. Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert ([1965] 1984a): Repressive Toleranz. In: Uő.: *Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 136–166.
- Marcuse, Herbert ([1969] 1984b): Versuch über die Befreiung. In: Uő.: *Schriften. Band 8*. Suhrkamp: 237–319.
- Marx, Karl ([1867] 1971): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: *Marx–Engels–Werke (MEW) 23*. Dietz. [Magyarul: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. 1. Kötet: A tőke termelési folyamata*. Kossuth, 1961.]
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus.
- Seel, Martin (2002): Adornos kontemplative Ethik. Philosophie. Eine Kolumne. In: *Merkur* No. 638.: 512–518.
- Theunissen, Michael (1983): Negativität bei Adorno. In: *Adorno Konferenz 1983*. Szerk.: Friedeburg, Ludwig von és Habermas, Jürgen. Suhrkamp: 41–65.
- Theunissen, Michael (1982): *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*. De Gruyter.
- Theunissen, Michael (1991): *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Hain.
- Tully, James (2002): Political Philosophy as Critical Activity. In: *Political Theory*, Vol. 30., No. 4.: 533–555.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Rotbuch.

ESZME

86



- A szocialista autó
- Kapitalizmus – zöldben?
- Latin-Amerika mint félperiféria
- Globális prostitúció
- Elképzelt cigány kultúra

Perecz László

HÁTTÉR ELŐTT

A „HIVATALOS” MAGYAR FILOZÓFIA ÉS A SZÁZADELŐ LUKÁCS-KÖRE

„[Zalai] a mi emberünk: antipszichológus, antipozitivistá, metafizikus stb. Okos és művelt ember, kívüláll minden magyar csoporton”

(Lukács György levele Fülep Lajosnak, 1910. november 9. In: Lukács 1981: 268.)

„Szombatonként (illetve újabban vasárnap délután) »férfiszúr« van nálam, mely úgy indult, hogy talán egy akadémijává nőhet a »szellemnek« és etikának. Csak »komoly« és metafizikus hajlandóságú emberek hívatnak meg.”

(Balázs Béla naplójegyzete, 1915. december 23. In: Karádi és Vezér 1980: 71–72.)

„Azt mondhatnám talán, hogy egy bizonyos normativizmus jellemzi etikai és esztétikai meggyőződéseinket – de nem az akadémikusság szabálykövetelése –, világnézetünkben pedig egy metafizikára törekvő idealizmus.”

(Mannheim Károly a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája második szemeszterének programelőadásán, 1917 őszén. In: Karádi és Vezér 1980: 186.)

A következő esszé afféle „háttértanulmánynak” nevezhető. A magyar filozófia 20. század eleji helyzetének – intézményrendszerének, meghatározó irányzatainak, legfontosabb teljesítményeinek – vázlatát nyújtja: azt a filozófiai közeget villantja föl tehát, amely a század elő Lukács-körének hazai hátterét képezi.

Gondolatmenete négy rövid egységre tagolódik. Előbb, bevezetésként, fölvezet a magyar filozófiai intézményrendszer kialakulásának szakaszait; azután utalásszerűen számba veszi a hivatalos intézményrendszer századfordulós helyzetét; majd megkísérli összefoglalóan meghatározni a Lukács-kör viszonyát ehhez a hivatalos filozófiai tudományossághoz; végül, kitekintésként, pár vonással körvonalazza a hivatalos filozófia 1919–1920 utáni változásait.

APÁCZAITÓL ALEXANDERIG

A magyar filozófiai tudományosság intézményrendszere fokozatosan, három szakaszban épül ki: a XVII. század közepén, a XVIII. század végén és a XIX. század első felében, illetve a XIX. és a XX. század fordulóján (Hanak 1990; Mészáros 2000; Percz 1998, 2004). Az első szakasz egy filozófiai műhöz, a második szakasz két filozófiai vitasorozathoz, a harmadik szakasz végül egy filozófiai könyvsorozathoz köthető. A filozófiai mű Apáczai Csere János *Magyar Encyclopaediája*, a két filozófiai vitasorozat az úgynevezett Kant- és Hegel-vita, a filozófiai könyvsorozat pedig az Alexander Bernát és Bánóczi József szerkesztette *Filozófiai Írók Tára*.

A XVII. század közepén Apáczai Csere János teszi közzé az első magyar nyelvű filozófiai munkát. Az 1655-ben Utrechtben megjelent *Magyar Encyclopaedia* voltaképp tankönyv: iskolai használatra foglalja össze kora tudományosságát. Kiemelkedő művelődés- és filozófiatörténeti jelentőségét nyelve adja: az, hogy magyar nyelven először tolmácsolja a korszak eszméit, kifejtve a descartes-i ismeretelmélet lényegét. A vállalkozás azonban lényegében sikertelen marad: tudományos nyelvünk nem a kísérlet nyomán fejlődik majd tovább, a könyvet jó egy évszázadig nem követi újabb magyar nyelvű filozófiai munka.

A XVIII. század végének és a XIX. század elejének filozófiai megújulása a kortársi német idealizmus recepciójához kapcsolódik, amely több mint fél évszázadon keresztül két vita, a Kant- és a Hegel-vita keretében zajlik. A korábbi Kant-vita még elsősorban felekezeti összeütközés, a későbbi Hegel-vita meghatározója viszont már a romantika korának nemzeti ébredési mozgalma. Mindkét vita jellemzője az autonóm filozófiai közeg hiánya: a filozófiai gondolatok recepciójának a korszakban még nincs önálló szférája, a befogadás így más dimenziók – elsősorban a politika és az erkölcs – által meghatározott. A viták jelentősége mindazonáltal éppen a hazai filozófia intézményesítésében áll: nyo-

mukban a filozófia először tematizálódik önállóan a kultúra egészén belül, illetve tovább szilárdul a magyar filozófiai terminológia.

A XIX. század vége és a XIX–XX. század fordulója hozza el azután a hazai filozófia polgári intézményrendszerének teljes kiépülését. A folyamat nyomán a szellemi élet egészén belül önálló helyet nyer a filozófiai élet, megszilárdul a filozófia infrastruktúrája, modernizálódik a filozófiai műnyelv. A folyamatban kiemelkedő szerepet játszik a századforduló jelentős, később külön is említendő alakja, Alexander Bernát, aki nagy hatású tanári és meghatározó szerkesztői tevékenységével, kiterjedt publicisztikai és gazdag fordítói munkásságával egyaránt a filozófiai élet jelentős szervezője. A filozófiai tudományosság hazai terjesztésében alapvető szerepe van Bánóczy Józseffel együtt szerkesztett akadémiai kiadványsorozatának, a hasonlóképp részletesebben említendő *Filozófiai Írók Tárá*nak.

EGYETEMEK, AKADÉMIA, FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

A korszak hivatalos filozófiája intézményesen három pilléren nyugszik: az egyetemi tanszékek rendszerén, az akadémiai tudományosságon illetve a társasági életen (Hell et al. 2000: 13-34).

Az egyetemi tanszékek rendszere a filozófiaművelés és -oktatás hagyományos közegének számít. A legjelentősebb – a XIX. század utolsó harmadáig egyetlen – egyetem, a Budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem, ismeretesen, az 1635-ben alapított nagyszombati egyetem XVIII. század végén Budára, majd Pestre költözött utóda. Ennek eredetileg egyetlen filozófia tanszékéhez a századfordulóra két másik tanszék is társul: 1882-től az úgynevezett „második” filozófia tanszék, 1895-től pedig a filozófiatörténet tanszék. A budapesti egyetemen még a múlt század nyolcvanas éveiben kezdődnek meg azok a reformok, amelyek kialakítják az oktatásnak a két háború közti korszakon is átívelő rendszerét. A reformok nyomán egyrészt modernizálódik az oktatás, másrészt nagyobb súlyt nyer a tárgy: az előadásokat követő hagyományos „conversatoriumok” előbb szövegolvasásokká, majd mai értelemben vett szemináriumokká válnak, a filozófia pedig kötelező tárggyá és államvizsgatárggyá lép elő. A budapesti egyetem mellé három vidéki egyetem társul: előbb, 1872-ben a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem, utóbb, 1912-ben a debreceni Tisza István Tudományegyetem és a pozsonyi Erzsébet Tudományegyetem. A budapesti filozófia tanszékeket két körülmény is elkülöníti a vidéki filozófia tanszékektől: egyrészt a színvonalkülönbség, másrészt a felekezeti jelleg. A budapesti tanszékek, egyrészt, kétségkívül magasabb színvonalon állnak, mint a vidékiek. Noha a vidéki tanszékek is eredményesen próbálkoznak a filozófiaoktatás meghonosításával, s számos kezdeményezéssel – például folyóirat-alapítással – próbálkoznak, mind személyi állományukat,

mind oktatásuk színvonalát, mind tekintélyüket tekintve mégis egyértelműen elmaradnak a budapesti tanszékektől. Íratlan, ámde szigorúan kötelező erejű hagyomány szerint, másfelől, a budapesti tanszékeket katolikus, a vidéki tanszékeket protestáns professzorok töltik be. A szokásjogként működő elvárás egyértelműen meghatározza a korszak filozófiai életét és kijelöli a szereplők karrierlehetőségeit.

Az akadémiai tudományosság a tudományok és az irodalom nemzeti nyelven történő művelésének elősegítése érdekében 1825-ben alapított Magyar Tudós Társaság – hamarosan elnyert elnevezése szerint a Magyar Tudományos Akadémia – keretében zajlik. Az alapítók, a romantika nemzeti ébredési mozgalomának képviselői tökéletesen tisztában vannak a bölcsélet nemzeti kultúra szervező szerepével, az intézmény létrehozása során kiemelkedő jelentőséget tulajdonítanak tehát a filozófiai tudományoknak: a megszerzett hat tudományos osztály sorában a filozófiai osztály ennek megfelelően a második, mindjárt a nyelvtudományi osztály után következik (Pach 1975). Az intézmény történetének első évtizedeitől számos formában segíti a hazai filozófiai tudományosság kibontakozását. Rendezvényei és kiadványai jelentős szerepet játszanak a filozófiatudomány meghonosításában – rendezvényei sorában gyakoriak a bölcséleti viták, kiadványaiban gyakran szerepelnek bölcséleti írások –; a pályakérdéseire érkező válaszok vetnek először számot átfogóan a magyar filozófia múltjával és jelenével; a keretében – az egyes tudományterületek terminológiájának összegyűjtésére és egységesítésére irányuló fölhívás nyomán – születik meg az egyik legelső magyar nyelvű bölcséleti szótár (Kornis 1944). Az Akadémia működésének eredményeként a korábbi, kizárólag a hagyományos iskolai filozófiára épülő filozófiai élet pluralizálódik: az egyetemi és a felsőbb iskolai filozófia mellett intézményesül az akadémiai tudományosság is.

Az Akadémián művelt filozófia – az egyetemi filozófiához hasonlóan – a XIX. század utolsó harmadától kezd modernizálódni. A németországi egyetemekről visszatérő és munkásságát megkezdő új filozófusnemzedék tagjai immár nem csupán a pozitívizmust hozzák magukkal: a korszak megerősödő történeti szemléletét és kibontakozó neokantiánus irányzatának befolyását is. A filozófia legitimációkényszerének fokozatos enyhülésével, majd megszűnésével újabb lendületet vehet az intézményteremtés. A folyamatban Alexander Bernát játszik kiemelkedő szerepet nagy hatású tanári és meghatározó szerkesztői tevékenységével, kiterjedt publicisztikai és gazdag fordítói munkásságával egyaránt (Gábor 1986). Kant-életrajzát, az első modern magyar filozófiatörténeti monográfiát az Akadémia adja ki (1881), a XIX. század pesszimizmusáról szóló tanulmánya az Akadémia Gorove-díját nyeri el (1884), akadémiai székfoglalóját a „nemzeti szellem” filozófiabeli szerepének szenteli (1893). A még mindig kevésbé megállapodott filozófiai műnyelv egységesítésében és a működő filozófiai élet megteremtésében azonban valószínűleg előbb említett akadémiai kiadványsorozata, *Filozófiai Írók Tára* játssza a legdöntőbb szerepet. A négy

évtizeden keresztülívelő, 1881-ben induló és 1919-ben megszűnő vállalkozás összesen huszonkilenc kötettel jelentkezik: Platóntól Arisztotelészen, Brunón, Descartes-on, Pascalon, Spinozán, Hume-on, Diderot-n és Kanton keresztül Schopenhauerig a filozófiatörténet megannyi klasszikusát bocsátva közre modern fordításban. A sorozat rendkívüli sikert arat, nem egy kötetéből új kiadást kell készíteni. Hogy a századfordulón létrejön a filozófia iránt érdeklődő olvasóközönség, hogy megszületik az alkotók és befogadók viszonyrendszerére épülő filozófiai élet: bizonyosan ennek a vállalkozásnak köszönhető leginkább.

A hagyományos egyetemi-iskolai és reformkorban létrejövő akadémiai filozófiához a századfordulón csatlakozik a társasági filozófia. Több évtizedes előzményeket követően és hosszas sajtóvita nyomán a Magyar Filozófiai Társaság 1901-ben alakul meg. A kezdeményezők – javarészt a filozófiával foglalkozók másodvonalához tartozó, némi publikációs tevékenységet már maguk mögött tudó középiskolai tanárok – a hivatalos intézményrendszert szűknek és elidegenedettnak érzik: egyértelműen kritikai szándékkal lépnek föl tehát. A társaságalapítás után meginduló folyamat lényege, hogy az intézményes *status quo* megtörésének szándékával létrejött társaság maga is fokozatosan az intézményes *status quo* részévé válik. Jól jellemzi a helyzetet, hogy a korszak filozófiai elitjének meghatározó alakjai előbb be sem lépnek a Társaságba – vagy ha belépnek is, annak munkájában nem vállalnak érdemi szerepet –, végül azonban, másfél évtized múlva, a már többször emlegetett Alexander Bernát 1914-es elnökké választása után maguk is aktív közreműködők lesznek. Noha az előkészítő vitában még a társasági filozófia pozitivista jellegének javaslata is megfogalmazódik, a megalakuló Társaság alapszabálya már nem nevez meg követendő filozófiai irányt: általában a filozófiai tudományok műveléséről és terjesztéséről, a filozófiai felfogásnak a tudományok más köreiből való meghonosításáról, illetve a közélet vitakérdéseinek elvi megtárgyalásáról beszél. A szerveződés legfontosabb munkaformája, illetve tevékenysége a nyilvános felolvasások és viták rendszere, az ismeretterjesztő előadásorozatok szervezése, illetve a folyóirat- és könyvkiadás lesz.

Ami a korszak meghatározó filozófiai irányát illeti, a hivatalos intézményrendszerben a századfordulón a pozitívizmus hegemoniája érvényesül, ami csupán az új évszázad első évtizedében kezd oldódni. A pozitívizmus Európában, ismeretesen, ekkor már jócskán túl van a fénykorán: mintegy fél évszázados hegemoniáját az 1870-es évektől elveszíti, a filozófiai közgondolkodásban fokozatosan részben a neokantianizmus, részben a különböző életfilozófiák veszik át a helyét. Nálunk viszont éppen ekkor, az 1890-es években indul recepciójának harmadik hulláma: a polgári törekvések szociologikus argumentációjának és analitikus módszer-elvének eszmei alapjaként szolgál. A századforduló közgondolkodást leginkább befolyásoló filozófiája tehát a metafizika-ellenes–szcientista, az egységes tudomány eszményét valló – a természettudományt megismerési mintának tekintő –, magabiztosan haladáshívó pozitivista filozófia lesz.

A pozitivizmus hegemoniája csak az új évszázadban kezd meggyöngyülni: a századfordulótól egyszerre jelenik meg az antipozitivisták „új idealizmus” különféle áramlatainak hatása. Megélnékül a Nietzsche-, megindul a Bergson-recepció, elterjednek a neokantianus és az életfilozófiai irányok különböző változatai, befogadóra talál a bolzanói logika, a meinongi tárgymélelet és a husserli fenomenológia. Az átalakulást jól példázza a századforduló legjelentősebb iskolafilozófusának és a két háború közötti korszak legpozicionáltabb hivatalos filozófusának a fejlődésútja. Az előbbi, Böhm Károly a kontinentális filozófia századfordulós átalakulását követi: a kantianizmus és a pozitivizmus összeegyeztetésével kísérletező, pozitivisták-antimetafizikai szisztémától a badeni neokantianusok törekvéseivel rokon értékfilozófiát kidolgozó, új idealista-metafizikai konstrukcióhoz érkezik meg (Ungvári Zrínyi 2002). Az utóbbi, Pauler Ákos pozitivistaként indul, majd a neokantianizmuson keresztül a tiszta logika platonizmusához jut el, hogy végül az abszolútum vallásos fölfogásához érkezzék meg (Somos 1999).

„ELLENKULTÚRA” ÉS „ÚJIDEALIZMUS”

A magyar filozófia vázolt helyzete érthetővé teszi, hogy a pályakezdő Lukács György miért áll tudatosan kívül az egész hivatalos intézményrendszeren, és miért nem kapcsolódik egyetlen intézményes törekvéshez sem. A korabeli magyar filozófia – intézményesítésének vázolt sikerei ellenére is – a nagy nyugati filozófiákhoz (elsősorban a közvetlen mintaként szolgáló német filozófiához) képest elmaradottnak, meghatározó pozitivisták iránya a nyugati tendenciákhoz képest megkésettnek nevezhető. Lukácsnak sem filozófiafelfogása, sem szerepelképzelései, sem szellemi törekvései nem illenek bele a korszak hivatalos magyar filozófiai intézményrendszerének keretei közé: hangsúlyozottan distanciát tartanak annak elmaradottságától és megkésetttségétől. Lukács a pályáját, ismeretesen – megsemmisítésre ítélt szépirodalmi kísérletek után –, impresszionista modorú színikritikákkal kezdi meg, egyetemi tanulmányait nem a bölcsészkaron, hanem a jogi karon folytatja, filozófia-fölfogása egész premarxista korszakában ingadozik a szisztematikus-tudományos beállítottság és az esszéisztikus-irodalmias orientáció között (Congdon 1983; Kadarkay 1991: 28–85).

Legjelentősebb kezdeményezései – előbb *A Szellem* című folyóirat, utóbb a Vasárnapi Kör létrehozása – kettős értelmezési keretben helyezhetők el. Intézményesen, egyrészt, egyfajta „ellenkulturális” orientációt képviselnek: a hivatalos filozófiai intézményrendszer radikális bírálata épülnek. Irányzatilag, másrészt, hangsúlyozott antipozitivisták-„újidealista” beállítódást testesítenek meg: a kortársi hivatalos filozófiatudomány pozitivizmusának éles kritikáján alapulnak.

Ami az „ellenkulturális” orientációt illeti, bevezetésképp említsük meg: a törekvés nem csupán a Lukács-kört jellemzi, hanem a századelő magyar kultúrájának széles köreit karakterizálja. Így, önmagát a kiüresedettnek és elidegenedettnek érzett hivatalos kulturális intézményrendszerrel szemben megfogalmazva indul meg számos irodalmi, tudományos és bölcséleti kezdeményezés (Gluck 1985). Az irodalom területén a törekvés legjelentősebb megnyilvánulása az új, ellenzéki irodalmi folyóirat, a *Nyugat*. A tudományok sorában több, újonnan jelentkező tudományág is ide tartozik: a frissen intézményesülő, radikális-szociálliberális irányú szociológia – ennek legjelentősebb intézménye a Társadalomtudományi Társaság, legfontosabb orgánuma pedig a *Huszadik Század* –, valamint a gyorsan modernizálódó pszichológia, élén a pszichoanalízis irányzatával. A filozófia területén is többen lépnek föl hasonló törekvésekkel: részben a Lukács tágabb köréhez tartozó, részben az azon kívül álló szerzők. A világháborús hadifogságban fiatalon meghalt, rendkívül eredeti gondolkodású metafizikus, a Lukács által még életében „az egyetlen eredeti magyar gondolkodónak” nevezett Zalai Béla először a fenomenológia felé fordul, majd holista tárgymélet kidolgozásával kísérletezik, hogy végül befejezetlenül maradt általános rendszerelméleti vizsgálódásokba fogjon. A szintén egészen fiatalon elhunyt, zseniális töredékeket hátrahagyó esztéta, a néhány éven át Lukács legbensőbb barátjának számító Popper Leó a szellemtudomány formafogalmát igyekszik körüljárni. A később, emigrációjában nemzetközi hírnévre szert tevő gondolkodók közül innen, a századelő ellenkultúrájából indul például a metafizikus kultúraelméletet kidolgozó Mannheim Károly, a platonikus művészetelméletet körvonalazó Szilasi Vilmos, a természettudományos tanulmányai mellett radikális esszéekkel jelentkező Polányi Mihály, a közvetlen baloldali politikai szerepvállalása részeként társadalmi-gazdasági elemzéseket közlétező Polányi Károly vagy a szociológiai tárgyú tanulmányok és pszichoanalitikus esszék szerzőjeként föllépő Kolnai Aurél.

Lukács korábbi vállalkozása, *A Szellem* megindítása nyilvánvalóan azzal függ össze, hogy Lukács nem talál törekvései számára megfelelő megnyilvánulási fórumot. A hivatalos filozófiatudomány két meghatározó közlönye a korszakban az Akadémia filozófiai és államtudományi folyóirata, az *Athenaeum*, illetve a Filozófiai Társaság periodikája, *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*. Lukács az előbbit valószínűleg a lapos pozitívizmus orgánumának, az utóbbit a bölcséleti elmaradottság szomorú megnyilvánulásának tekinti: egyikben sem publikál. Végül, évekkel később, 1918-ban mégis jelenik meg írása az új – a Társaság folyóiratává alakított, és már Alexander által szerkesztett, jelentősen színvonalasabbá váló – *Athenaeumban*: a korábban a *Logosban* közölt dolgozat – egyébként gyöngye – magyar fordítása, a *Heidelbergi esztétika* fejezete, „Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában”. A korszak ellenkultúrájának folyóirataival sokkal közelebbi kapcsolatot tart, egymástól különböző okokból azonban egyik sem válik sajátképpeni orgánumává. A két meghatározó folyóirat ebben a körben az ellenzéki szociológusok említett nagy hatású közlönye,

a *Huszedik Század*, illetve az új irodalmárok szintén említett kiemelkedő lapja, a *Nyugat*. Lukács mindkét orgánumnak rendszeres szerzője, ott is, itt is több esszéje lát napvilágot. Összességében azonban egyik sem számít sajátképpeni „szellemi otthonának”: a *Huszedik Századot* a pozitivista beállítottság, a liberális evolucionizmus – általában: az optimista világnézet – teszi idegenné a számára, a *Nyugatban* az impresszionisztikus szubjektívizmust és az értékrelativizmust találja ellenszenvesnek (Vezér 1980: 16–23). Egyetlen orgánumnak akad csupán, a *Renaissance*, amelyet 1910-ben rövid időre szellemi irányítása alá tud vonni – ennek kritikai és szépirodalmi rovatát közeli barátja, Balázs Béla veszi át –, néhány hónap múltán azonban ezzel is megszakad a kapcsolata (Fekete és Karádi 1981: 20–22).

Ilyen előzmények után lép a nyilvánosság elé 1911-ben egyetlen sajátjának tekinthető folyóirata, *A Szellem*. A szerkesztőtársával, Fülep Lajossal együtt szerkesztett orgánumnak a kortárs német bölcseleti szemlélet, a *Logos*t tekinti mintájának. A hivatalos egyetemi-akadémiai tudományosságtól hangsúlyozottan független orgánumnak a szerkesztők kettős feladatát szánják: a hazai filozófiai kultúra terjesztésének, illetve az antipozitívista-metafizikai új-idealizmus térhódításának elősegítését. A két feladat felfogásuk szerint nem különül el, hanem szorosan összekapcsolódik egymással: a gazdag és élénk filozófiai kultúra hiányáért ugyanis az antimetafizikus pozitívizmust tekintik felelősnek, a hiány megszüntetéséért éppen az újmetafizikától várják.

A filozófiai kultúraterjesztés és az újmetafizikai-újidealista program együttes törekvését világosan mutatják a lap fordításközleményei. A filozófiatörténetből Szilasi Vilmos Plotinost, Balázs Béla Eckhart mestert, Mannheim Károly Hegelt fordítja. A kortársi filozófia reprezentánsai között Bergson mestere, Boutroux élesen antinaturalista előadásszöveggel, Chesterton az igazságot a katolikus dogmákkal azonosító fideista könyvrészlettel, Ziegler az antimetafizikus-empirikus pszichológiai Kant-interpretációt vitató monográfiafejezettel szerepel. A lapszámok meghatározó közleményeit a két szerkesztő és Zalai Béla adják. Fülep a crocei esztétikával vitatkozó tanulmányában a művészet funkcióit az emlékezés funkcióiból vezeti le, hangsúlyozottan szembeállítva a természet világát a kultúrformák világával. Lukács egyrészt híressé lett esszéjét, a kultúrvalság egzisztenciális értelmezését nyújtó „A tragédia metafizikájá”-t, másrészt irodalmi dialógusát, az élet és mű közötti konfliktust végiggondoló „A lelki szegénységről”-t közli a lapban. Zalai metafizikai értekezéssel, a filozófia rendszerszerű megalapozását megkísérlő „A filozófiai rendszerezés problémájá”-val szerepel.

A Szellem azonban igen rövid életűnek bizonyul. Egyetlen évfolyamot sem ér meg: 1911 elején indul, s még ugyanazon évben megszűnik – a márciusi első számot mindössze a decemberi második szám követi. Az európai filozófia antipozitívista-metafizikai fordulatát a nemzetközi tendenciákkal szinkronban és a külhoni irányzatok színvonalán közvetítő szemle teljes szellemi és anyagi érdektelenségbe fullad. Gyors megszűnése technikai

problémáknak és szemléleti ellentéteknek egyként betudható. Szerkesztői közül mindketten külföldön működnek – Fülep Olaszországban, Lukács Németországban –, nehezen képesek hát ellátni a hazai lapszerkesztés feladatait. Fülep spirituális-nietzscheanus felfogása ráadásul mind nehezebben egyeztethető össze az esszékorszakán éppen túljutó Lukács szisztematikus igényű és a klasszikus német idealizmus irányában tájékozódó elképzeléseivel (Karádi 1985: 1–5).

Lukács másik jelentős kezdeményezésének, a Vasárnapi Körnek kettős előzménye van. Az újabb vállalkozás, egyrészt, kétségtelenül *A Szellem* utódjának tekinthető: beszélgetéseinek részvevői is, alaptörekvései is az egykori folyóiratot idézik. A kezdeményezés ugyanakkor, másrészt, elválaszthatatlan a német bölcseleti kultúra hasonló csoportosulásainak ösztönző hatásától: Simmel berlini privátszemináriumainak és Max Weber heidelbergi filozófiai társaságának mintáját is követi – németországi éveiben Lukács mindkettőt látogatja (Karádi 1985: 5–33). Mindenesetre ez a szerveződés is az ellenkultúra megnyilvánulásaként, az antipozitívista „újidealizmus” fórumaként lép színre: a magyar progresszió belül új utat kereső generáció baráti csoportosulásaként indul el.

Ahogy *A Szellem* a hiányzó bölcseleti orgánus megteremtésének kísérleteként fogható föl, *mutatis mutandis*, a Vasárnapi Kör a filozófia intézményes – akadémiai-egyetemi – művelésének afféle kritikáját nyújtja. Lukács ugyanis, ahogy vállalható folyóiratot nem talál a maga számára, úgy, ismeretesen, a hivatalos, akadémiai-egyetemi intézményrendszerbe sem tud beépülni. Eredetileg, mint volt szó róla, a korszak jellegzetes választását követve, joghallgató: óráit Budapesten látogatja, vizsgáit Kolozsvárt teszi le. Csak jogi tanulmányai végeztével, 1906-tól kezd bölcészeti tanulmányokba: előbb egy szemesztert Berlinben, majd négy félévet Budapesten tölt. 1909 őszén tesz doktori szigorlatot, fő tárgya az esztétika, melléktárgyai a német és az angol irodalom. Drámakönyvével Alexander Bernát támogatása nyomán a budapesti, korai esztétikájával Max Weber biztatását követve a heidelbergi egyetemen próbál habilitálni, mindkét kísérlete kudarcot vall azonban: 1911-ben Budapesten, majd sokéves kitaró próbálkozás után 1918-ban Heidelbergben is elutasítják habilitációs kérelmét. Hogy mindkét kísérlete sikertelen marad – és a tudományos intézményrendszerben végül nem tudja megvetni a lábát –, valószínűleg részben bírálóinak kicsinyes formális kifogásai, részben viszont Lukács teoretikus beállítottságának ambivalenciája magyarázzák: az, hogy ifjúkori korszakában ingadozik az esszéfilozófia és a „tudományos filozófia”, a régi nagy filozófiák értelmében vett metafizikai szemléletmód és a tudatosan részkérdések elemzésére korlátozódó filozófiai szaktudományi törekvés között (Bendl 1994: 189–206; Karádi 1985: 23–27). Ifjúkori barátai-ismerősei – így Ernst Bloch vagy Max Weber – és öregkori tanítványai – mint Heller Ágnes – által is többször fölemlegetett, kiváló előadói képességei nem nyilvánulhatnak meg tehát intézményes keretek között.

A mintegy a hivatalos egyetemi-akadémiai intézményrendszerrel szemben megalakított Vasárnapi Kör – ahogy a résztvevők emlegetik: ez az „ideális filozófiai akadémia” – találkozásai 1915 őszén, Lukács Heidelbergből való kényszerű és időleges hazatérése után kezdődnek, vasárnap délutánonként – innen a „vasárnaposok” megjelölés –, Balázs Béla budai lakásán. Az összejöveteleknek nincs előre meghatározott tárgy vagy előadója: valaki beszélni kezd egy témáról, mások hozzáfűzik megjegyzéseiket – a kibontakozó vita pedig sokszor egész éjszakába nyúlik. A beszélgetéseket spontaneitás jellemzi tehát, az összejövetelek mégis határozott irányt mutatnak: a meghívottak valamennyien kifejezetten metafizikai érdeklődésűek, új résztvevő csak jelölés nyomán csatlakozhat a társasághoz, minden tagnak vétőjoga van. A beszélgetéssorozat ismertebb résztvevői Lukács és Balázs Béla mellett Antal Frigyes, Fogarasi Béla, illetve az egyetemet épp akkor befejező, fiatalabb generációhoz tartozó – a többiek által *knábáknak* nevezett – Hauser Arnold és Mannheim Károly. Később csatlakozik a társasághoz Fülep Lajos és a még fiatalabb nemzedékhez számító Tolnay Károly. Alkalmi részvevője a beszélgetéseknek Polányi Károly, Polányi Mihály, Révai József, Bartók Béla vagy Kodály Zoltán.

A kezdetben bármely intézményesítettséget nélkülöző összejövetelek 1917 elején szervezettebbé válnak és a nyilvánosság elé lépnek: a Vasárnapi Körből kialakul a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája. Az „Előadások a szellemi tudományok köréből” címet viselő vállalkozás programjában – hangsúlyozottan *nem* népszerűsítő szándékkal – az „új spiritualizmus” és „idealizmus” a világnézetének terjesztését tűzi célul. Az előadók csaknem valamennyien a Kör tagjai, új résztvevőként csupán Szabó Ervin és Bolgár Elek neve tűnik föl. Az 1917 tavaszán meginduló első szemeszter során Balázs Béla a dramaturgiáról, Fogarasi Béla a filozófiai gondolkodás elméletéről, Fülep a magyar képzőművészet nemzeti jellegének problémájáról, Hauser a Kant utáni esztétika problémáiról, Lukács az etikáról, Mannheim pedig ismeretelméleti és logikai problémákról beszél. Az egy évvel később, 1918 februárjában kezdődő második szemesztert Mannheim előadása, a „Lélek és kultúra” vezeti be, majd Balázs Béla a lírai szenzibilitásról, Mannheim az ismeretelméleti rendszerek szerkezeti elemzéséről, Lukács az esztétikáról, Fogarasi a szellemtörténet módszereiről, Hauser a művészi dilettantizmusról, Antal Frigyes a modern festészet kompozíciójának és tartalmának kialakulásáról, Szabó Ervin a marxizmus végső kérdéseiről, Kodály a magyar népdalról, Bartók pedig a népzene és modern zene viszonyáról ad elő.

A szerveződés szélesebb nyilvánosságának megteremtése érdekében előbb arra gondolnak, hogy – régebbi tervüket megvalósítva – évkönyvet adnak ki, majd füzeteként kezdik el publikálni az előadásokat: az „Előadások a szellemi tudományok köréből könyvtára” című sorozatban Mannheim *Lélek és kultúrája* és Balázs *Dramaturgiája* jelenik meg, illetve Zalai filozófiai tanulmányainak, Lukács regényelméletének és Fogarasi monográfiájának a kiadását veszik tervbe.

1918-ban megfogalmazódik az elképzelés, hogy az „Előadások a szellemi tudományok köréből”, egy afféle „ellenegyetem” szellemtudományi fakultásaként, beolvad a századelő ellenkultúrájának másik jelentős szerveződésébe, az ellenzéki szociológusok irányította Társadalomtudományi Társaság szabadiskolájába. A fölgyorsuló politikai események következtében azonban erre már nem kerül sor: a tervezett „ellenegyetem” funkcióját veszti, előadói közül ugyanis többen is a budapesti tudományegyetem professzorai lesznek.

Mind a Vasárnapi Kör, mind a belőle kinövő Szellemi Tudományok Szabad Iskolája világnézete egyfajta etikai idealizmusnak nevezhető (Karádi 1980: 27). Mindkét szerveződés határozott pozitívizmus- és impresszionizmusellenessége mélyén dualista világkép fedezhető föl: a „közönséges élet” és a valódi „értékvilág” szembeállítása húzódik meg. A beállítás nem rendszeres-teoretikus kifejtésben kap hangot: hol életfilozófiai, hol kantiánus fogalmi keretben szólal meg. A dualista konstrukció Lukácsnál nyeri el legszubtilisebb formáját: ennek kategoriális hálójában az élet és a lélek metafizikai fogalma áll egymással szemben. Eszerint az élet a közönséges, inautentikus lét, a lélek pedig a valódi, autentikus lét. Az élet a külső, mechanikus, emberidegen erők világa: az intézmények és konvenciók halott szükségszerűségeinek birodalma. A lélek az emberi világ szubsztanciája és az autentikus individualitás: a minden személyiséget önértékké emelő, megismételhetetlenné és pótolhatatlanná tevő magot képezi tehát (Márkus 1983). A szembeállítás meghatározza a csoportosulásnak mind esztétikai, mind etikai, mind politikai felfogását. Esztétikai tekintetben az életből kinövő, az életet mégis meghaladni képes mű fogalmához vezet el. Etikailag a kötelesség kanti és a szeretet dosztojevskiji etikájának szembeállítása következik belőle. Politikailag pedig előbb az élet inautentikus szférájának érzett politikum éles elutasítása, majd – a csoportosulás meghatározó tagjai számára – a valóság teljes megváltoztatásának ígéretét kínáló bolsevik politika fölvállalása lesz a következménye (Kettler 1967: 18–27).

1919–1920 UTÁN

A forradalmak válsága és a magyar történeti államterület felbomlása nem csupán a politikatörténetben eredményez éles cezúrát: a filozófiatudomány kondíciót is jelentősen megváltoztatja. A változások lényege, hogy újra éles szakadék támad a hivatalos-akadémiai tudomány és a tágabb szellemi élet között. A szakadékot természetesen az eszmetörténetben is éles cezúrát hozó ellenforradalmi „kulturális rekonstrukció” idézi elő (Lackó 1981). Ennek következtében ideológiailag a marxizmustól a polgári radikalizmuson át egészen a liberalizmusig terjedő eszmei mező nemkívánatossá válik. A tudományos életben egész tudományágak üldözése kezdődik meg: a századelő radikális szociológiája és

pszichoanalízise kikerül a lehetséges diskurzusok köréből. Személyileg a kommün kommunista politikusaiktól a forradalmak idején bármilyen szerepet vállalt polgári tudósok sokan külső vagy belső emigrációba kényszerülnek: a *Szellem* szerzői és a Vasárnapi Kör tagjai közül Lukácson kívül Balázs Béla, Szilasi Vilmos, Mannheim Károly, Tolnay Károly, Hauser Arnold, Fogarasi Béla, Polányi Mihály és Polányi Károly külföldre menekülnek (Congdon 1991), Fülep Lajos falusi lelkészként talál menedéket. A hivatalos tudományosság és az eleven szellemi élet között megszűnik az átjárás, a határok szigorúan lezáródnak. A szaktudományok önmagukba zárkoznak, képviselőik nemigen vesznek részt a szélesebb közvéleményt is foglalkoztató szellemi-ideológiai vitákban: a szellemi élet döntő színterévé – még határozottabban, mint a századelőn – az irodalmi élet válik. A filozófiatudomány pedig még a társadalomtudományok közül is a legkevésbé jut szóhoz a szellemi életben: a közelmúlt kataklizmáinak reflektálásában, figyelemre méltó módon, nem a filozófia, hanem elsősorban a történettudomány, illetve az irodalomtörténet vállal szerepet.

A húszas évekre markánsan jellemző helyzet a harmincas évektől kezd valamelyest megváltozni: a hivatalos/akadémiai tudományosság és az eleven szellemi élet közötti szakadék lassanként szűkülésnek indul. A harmincas évektől meginduló változásoknak, a szakadék csökkenésének számos oka van. A hivatalos kurzusideológia kifulladás, a válsághangulat pluralizálja a szellemi életet, a szintéren megjelennek az új, világnézetileg liberálisabb nemzedék képviselői, beérnek a vidéki egyetemek – közben, említsük meg, a trianoni döntés következtében elcsatolt területeken működött egyetemek az új határok közé költöznek: a Pozsonyi Egyetem Pécsre, a Kolozsvári Egyetem pedig Szegedre – egy évtizeddel korábban megkezdett törekvései. A megélnékülés a hivatalos filozófiatudomány falain belül is érezhetővé válik, elsősorban az egyetemi-társasági filozófiában, kisebb mértékben azonban az akadémiai bölcseletben is.

Az ellenforradalmi „kulturális rekonstrukció” antiliberális fordulata ugyanakkor irányzati tekintetben is jelentős változásokat eredményez. A „hivatalos” liberális pozitívizmust az antiliberális idealizmus váltja föl. A korábbi korszak ellenzéki újidealistáinak emigrációba kényszerítésével fölszámolják a századelő ellenkultúráját, a folyamat nyomán ugyanakkor a korábban ellenzéki újidealizmus hivatalos irányzattá válik (Perecz 2001; Somos 2004).

Közelebről tekintve, irányzati tekintetben a tág értelemben felfogott szellemtörténeti korérzékelés lesz a meghatározó. Ez a szellemtörténet a századelő új idealizmusát alakítja történet- és kultúrfilozófiává. A századelő „újidealizmusa”, ugye, gyűjtőfogalom: az antipozitívizmus közös talaján álló különféle irányzatok tartoznak hozzá, a kései, értéktudományos neokantianizmustól a dilthey-i életfilozófián, a bolzanói logikán és a husserli fenomenológián át a meinongi tárgyelméletig. A szellemtörténet ezt az „újidealizmust” igyekszik szisztematikus történet- és kultúrfilozófiává fejleszteni. Vállalkozása, hangsúlyozandó, csak részben jár sikerrel. Egyrészt, ugyanis, nem válik valamiféle egységes és

zárt irányzattá szilárdult bölcseleti iskolává: inkább a történelemre és a kultúrára irányuló, rokonjellegű filozófiai és tudomány-módszertani reflexiók laza csoportja marad csupán. Másrészt, ugyanakkor, a korérzékelést meghatározó szemléletmód lesz ugyan, ám nem a korszak kizárólagos beállítódása: a 30-as évekig az intézményes-akadémiai konzervatív tudományosság, a 30-as évek végétől pedig a történelemszemlélet új szociológiai iskolája bírálatával kell szembesülnie.

Az 1930-as évek a szellemtörténet számára két szempontból is jelentős korszakot hoznak magukkal: az irányzat egyrészt ekkor érkezik a zenitjére, másrészt azonban rögtön saját plauzibilitásának elvesztésével is szembe kell néznie.

A szellemtörténeti termés beérésének folyamatában – hogy tehát az irányzat a tágabb értelemben vett szellemi életben meghatározó helyet szerez magának, és a művelt közönség is tudomást vesz a létezéséről – elsősorban két sajtóképpen történettudományi kiadványnak van kiemelkedő szerepe. Az egyik egy tanulmánygyűjtemény – a középkortörténész és kultúrpolitikus Hóman Bálint által szerkesztett, a „magyar történetírás új útjait” számba vevő reprezentatív válogatás –, a másik egy nagy történeti szintézis – Hómannak a korszak legkiemelkedőbb történészével, Szekfű Gyulával együtt írott, máig a magyar történeti irodalom számon tartott munkájának számító összefoglalás (Lackó 1988: 75–88).

A szellemtörténet plauzibilitásvesztését – hogy tehát megjelennek a szélesebb közvéleményt alighogy meghódító szellemtörténeti diskurzus trónfosztását követelő erők – pedig egy folyóiratvita bizonyítja. Az 1938-ban a *Protestáns Szemlé*ben lezajló nézetcsere az újrealizmus-„neopozitivizmus” és a szellemtörténet vitája: az egyik oldalt a fiatal történész – a korszak kiemelkedő történettudósának, Hajnal Istvánnak a tanítványa –, Istványi Géza, a másik oldalt a szellemtörténet apológétája és kodifikálója, Joó Tibor képviseli. A nézetcsere számos motívumot görget magával: a benne megfogalmazódó ellentétekben több szint is elkülöníthető. Van itt generációs konfliktus: a „második” és a „harmadik” – a harmincas években huszonéves – nemzedék szemléletkülönbsége. Hordoz politikai motívumot: a harmadik nemzedék számára a második nemzedék szellemtörténete az ellenforradalmi korszak hivatalossá emelt kurzusidealizmusának jellegzetes termékeként tűnik fel. Aggályokat fogalmaz meg a szellemtörténet teljesítőképességével kapcsolatban: relativizmussal és szubjektivizmussal vádolja az irányzatot. A vita legmélyén azonban a szellemtörténet alternatíváját jelentő történetértelmezési paradigma: a Hajnal-kör történelemszemléletének jelentkezése ismerhető föl.

A szellemtörténettel ez az objektivitás a „neue Sachlichkeit”, a – hangsúlyosan idézőjelben fogalmazott – „neopozitivizmus” jelszavát szegezi szembe. A szellemtörténet eszerint eredményesen haladja meg a pozitivizmus üres faktológiáját, ám idealista filozófiai alapjai folytán szubjektivizmushoz, relativizmushoz vezet el. Az újrealista

„neopozitivizmus” meg kell hogy őrizze a szellemtörténet szintetikus szemléletét, ám valóságközelibbé kell hogy alakítsa azt (Kovács 2004). Noha maga Hajnal nem szólal meg a vitában, könnyű észrevenni, hogy a polémia az ő nézetinek értelmezése körül forog. A tanítvány Istványinak a „neopozitivizmus” melletti érvei voltaképp a Hajnal-féle történelemszemléletből származnak: a történelem számára módszerrel szolgáló tudománynak – filozófia helyett – a szociológiát tekintik, a történelmet pedig „struktúrák” történeteként fogják föl.

A szellemtörténet hazai hegemoniájának megtöréséhez ilyenformán a szociológiától kölcsönzött strukturalista szemléletű – a kommunikációtörténetet és a technikatörténetet is magába építő – történelemfölfogás nemzetközi összehasonlításban is figyelemre méltó képviselőjének (Nyíri 1994) nézetei járulnak hozzá.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bendl Júlia (1994): *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Scientia Humana.
- Congdon, Lee (1983): *The Young Lukács*. University of North Carolina Press.
- Congdon, Lee (1991): *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933*. Princeton University Press.
- Fekete Éva – Karádi Éva (1981): Bevezető. In: Lukács György: *Levelezése (1902–1917)*. Magvető Kiadó: 9–35.
- Gábor Éva (1986): *Alexander Bernát (A múlt magyar tudósai)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gluck, Mary (1985): *Georg Lukács and His Generation, 1900–1918*. Harvard University Press.
- Hanak, Tibor (1990): *Geschichte der Philosophie in Ungarn: Ein Grundriss*. Dr. Rudolf Trofenik Verlag.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László (2000): *Magyar filozófia a XX. században: Első rész*. Áron Kiadó.
- Kadarkay, Arpad (1991): *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Basil Blackwell.
- Karádi Éva (1980): A Vasárnapi Kör világnézete. In: *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Szerk.: Karádi Éva - Vezér Erzsébet. Gondolat Könyvkiadó: 24–41.
- Karádi Éva (1985): Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1–2.: 1–55.
- Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.) (1980): *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Gondolat Könyvkiadó.
- Kettler, David (1967): *Marxismus und Kultur: Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Luchterhand.
- Kornis Gyula (1944): *Magyar filozófusok*. Franklin Társulat.
- Kovács Gábor (2004): Hajnal István pozíciója a pozitivizmus és a szellemtörténet vitájában. In: *A kreativitás mintázatai: Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában (Recepció és kreativitás)*. Szerk.: Békés Vera. Áron Kiadó: 230–257.
- Lackó Miklós (1981): A társadalomtudományok szerepe a magyar szellemi életben a két világháború között: Vázlat. In: Lackó Miklós: *Szerep és mű: Kultúrtörténeti tanulmányok*. Gondolat Könyvkiadó: 298–342.
- Lackó Miklós (1988): Szekfű-problémák. In: Lackó Miklós: *Korszellem és tudomány, 1910–1945*. Gondolat Könyvkiadó: 12–111.
- Lukács György (1981): *Levelezése, 1902–1917*. Magvető Kiadó.
- Márkus, György (1983): Life and the Soul: The Young Lukács and the Problem of Culture. In: *Lukács Revalued*. Ed.: Ágnes Heller. Basil Blackwell: 1–26.
- Mészáros András (2000): *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Kalligram Kiadó.

- Nyíri Kristóf (1994): Hajnal István időszerűsége. In: Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. T-Twins Kiadó–Lukács Archívum: 132–143.
- Pach Zsigmond Pál (főszerk.) (1975): *A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada, 1825–1975*. Akadémiai Kiadó.
- Percz, László (1998): Hungary, philosophy in. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4. Szerk.: Edward Craig. Routledge: 567–573.
- Percz László (2001): Filozófiai irányzatok és viták a két világháború között. In: *Filozófia és kultúra: Írások a modern magyar művelődéstörténet köréből*. Szerk.: Lackó Miklós. MTA Történettudományi Intézet: 9–42.
- Percz László (2004): A magyar filozófiai intézményrendszer kialakulása. In: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás (Recepció és kreativitás)*. Szerk.: Mester Béla - Percz László. Áron Kiadó: 40–74.
- Somos Róbert (1999): *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Paulus Hungarus–Kairosz.
- Somos Róbert (2004): *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Kairosz Kiadó.
- Ungvári Zrínyi Imre (2002): *Öntételezés és értéktudat: Böhm Károly filozófiája*. Pro Philosophia.
- Vezér Erzsébet (1980): A Vasárnapi Kör története. In: *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*. Szerk.: Karádi Éva – Vezér Erzsébet. Gondolat Könyvkiadó: 7–23.



Veres András:

**DILEMMÁK
ÉS LEHETŐSÉGEK
A MAI LUKÁCS-
KUTATÁSBAN**

Természetesen a cím többet sejtet, mint amire tanulmányomban vállalkozom. A „Lukács-kutatás” valójában a Lukács György irodalmi tanulmányaival foglalkozó vizsgálódásokat fogja jelenteni, a „dilemmák és lehetőségek” pedig abban az összefüggésben kapnak értelmet, hogy eddigi eredményeim alapján miben látom a továbblépést a mai helyzetben.

PÉLDA AZ ÚJRAÉRTELMEZÉS LEHETŐSÉGÉRE: LUKÁCS 1909-ES ADY-CIKKE

Kétségtelen: napjaink magyarországi Lukács-kutatása szempontjából nem túl kedvező az a politikai ellenszél, amely régi-új előítéleteket próbál érvényesíteni Lukács politikusi és ideológusi működésének megítélésében. Nyilvánvaló, hogy a megalapozatlan támadásokra nem az apológia a megfelelő válasz. Ugyanakkor még előnyünkre is szolgálhat, hogy eltávolítjuk magunkat azoktól az általánosan elfogadott értelmezéspaneeltől, amelyek magától értetődőként rögzültek a Lukácsról szóló irodalomban. Ebben nem kis szerepe volt magának Lukácsnak is, aki előszeretettel vezette be a régi tanulmányaiból válogatott új gyűjteményes kiadásokat, s miközben sok értékes háttér-információt adott, talán túlságosan is befolyásolta velük szövegei értelmezését. Példaképpen hivatkoznék arra a fontos írására, amely *Új magyar líra* címmel jelent meg a *Huszadik Szévezred 1909-es évfolyamában*.

A *Magyar irodalom – magyar kultúra* címmel megjelent kötet (Lukács 1970) 1969-ben írt előszavában ifjúkora revelatív erejű Ady-hatását hosszabb folyamatnak írja le ugyan, de olyan orientáló érzelmi tényezőként, amely filozófiai tájékozódását is befolyásolta a radikális rendszerkritika irányába: „Ady verseivel való találkozásom, mint ma mondani szokták, sokk volt. Persze olyan, amelynek hatásait csak évek múltán kezdtem megérteni és komolyan feldolgozni. 1910-ben tettem első kísérletem ez élmény jelentőségének gondolati feltárására, de tulajdonképpen csak jóval érettebb koromban tudtam igazán felfogni Ady verseivel való találkozásom döntő jelentőségét világnézetem kialakulására. [...] Most már Ady döntő hatása rám éppen abban érte el csúcspontját, hogy ő soha, egy pillanatra sem békült ki a magyar valósággal és rajta keresztül az egész akkori létezővel sem. A vágy egy ilyen világnézet után már kamasz koromban élt bennem, anélkül, hogy képes lettem volna ezeket az érzéseimet bármiképpen is fogalmilag általánosítani. Hogy ez mennyire világosan jut kifejezésre Marxnál, azt igen hosszú ideig többszöri olvasás ellenére sem értettem meg igazán, és így nem voltam képes felhasználni a kanti és hegeli filozófia bírálatára. De amit itt nem fogtam fel, az Ady költői magatartásában szíven ütött. Amióta Adyval megismerkedtem, ez a kibékíthetlenség, mint kiküszöbölhetetlen kíséret jelen volt minden gondolatomban, bár hosszú ideig képtelen voltam mindezt jelentőségéhez mérten tudatosítani. Éppen ezért legyen szabad e szellemi tényállás megvilágítására Adynak

néhány jóval későbbi sorát idézni. *Hunn, új legenda* című versében így írja le ezt a magatartást az élethez, a történelemhez, a tegnapihoz, a maihoz és a holnapéhoz egyaránt: »Vagyok ... / Protestáló hit s küldetéses vétó: / Eb ura fakó, Ugozca non coronat.« [...] Innen van, hogy a nagy orosz írókat, elsősorban Dosztojevszkijt és Tolsztojt mint döntő forradalmi tényezőket építettem be a világképembe...” (I. m.: 8–9)

Annyi bizonyos, hogy a (tévesen) 1910-re datált első kísérlethez képest jóval későbbi fejlemény az Ady-hatásról itt adott önjellemzés. Az pedig valószínű, hogy az ifjú Lukács „életérzésének” radikalizmusa nem játszott szerepet módszeresen végzett filozófiai stúdiumaiban. De az akkor írt esszéi másról sem szólnak, mint a magyar és nem magyar valósággal szemben érzett békétlenségéről, illetve annak feloldási lehetőségeiről vagy éppen lehetetlenségéről. S éppen azért, mert totális szembenállásra törekedett, a szocializmust sem tekintette eléggé erőteljesnek. Hajlott rá, hogy a külső valóságtól elfordulva, a „metafizikai realitással” egyedül rendelkező „lélektől lélekig” vezető utat jelölje meg valódi irányként.¹ Töredékben maradt Dosztojevszkij-könyve és elkészült regényelméleti esszéje alapján nyilvánvaló, hogy ezen az úton kizárólag Dosztojevszkijre számított, Tolsztoj nem jöhetett szóba.

Az ifjúkori Ady-hatásról később, életrajzi interjúja során is lényegében hasonlóképpen nyilatkozott: „A német filozófia hatása egész életemen át tartott, és ezen természetesen az Adytól kapott megrendítő élmény sem változtatott alapjában véve, nem szüntette ezt meg és nem vitt vissza Magyarországra – azt lehetne mondani, hogy Magyarország nekem akkor az Ady-versek voltak. De történt valami, aminek jelentőségét csak később értettem meg: hogy a német fejlődésben [...] mindig óriási adag konzervatív világnézet rejtett. Mármost tudom, hogy anakronizmust követek el, mert egy későbbi Ady-verset idézek, de Adyban kezdettől fogva megvan az »Eb ura fakó, Ugozca non coronat«-hangulat – ez nálam kísérőzeneként mindig aláfestette Hegel *Fenomenológia*-ját és *Logika*-ját is. Így olyan vegyülék jött létre, ami az akkori irodalomban nem létezett, hogy tudniillik valaki mint hegelianus és mint a szellemtudomány képviselője egyszermind baloldali, sőt bizonyos fokig forradalmi álláspontot foglal el. [...] mindenesetre le kell szögezni, hogy ebben a tekintetben az Ady-versekkel való találkozás egyike életem legdöntőbb élményeinek, eltekintve irodalmi vonatkozásaitól is. Ez nem véletlen felfedezés volt, amilyen fiatal korban sokszor adódik, hanem [...] én egész életemben hű maradtam Ady oeuvre-jéhez, és ez nem visszavetítés, mert én voltam az első Magyarországon, aki 3–4 évvel később megírta Ady személyes összefüggését a forradalommal; azt, hogy olyan forradalmár, aki egyéni beteljesüléséhez tartja szükségesnek a forradalmat.” (Lukács 1989: 114–115).

1 Álláspontja legtömörebb foglalatát adja Paul Ernsthez írt, 1915. május 4-i levele, I. Lukács 1981: 595–596.

Mindebből egyedül az igazolható, hogy Lukács találkozás az Ady-versekkel első-sorban nem irodalmi vonatkozású volt. Az 1909-ben megjelent írása – ha tüzetes szöveg-elemzésnek vetjük alá – valójában nem a forradalmár Adyt ünnepli. Akkori pozícióját bal-oldalinak nevezni csak akkor lehet, ha az igen általános, elvont oppozícióját megfeleltetjük a századelő politikai ellenzékének a rendszerkritikájával. Ezt a lehetőséget azonban maga Lukács sem engedi meg: visszatekintéseiben lépten-nyomon elhatárolja magát a *Husza-dik Század* körében hangadó polgári radikális és szociáldemokrata személyiségektől is. Ha szembesítjük akkori megnyilatkozásait Jászi Oszkáréval vagy Szabó Ervinével, nem találunk kézzelfogható bizonyítékot ilyen feltételezéshez. Illetve amit találunk, az éppen a forradalomtól való – hol óvatosan, hol nyíltan jelzett – távolságtartást dokumentálja.

Vizsgáljuk meg alaposabban Lukács inkriminált írását Adyról. Kezdjük először a körülmények számbavételével.²

Ady jelentőségét nemcsak a *Nyugat* ismerte fel és kiáltotta ki őt a korszak reprezentatív magyar költőjének, hanem – már a *Nyugat* jelentkezése előtt – a *Husza-dik Század* is. Szerkesztője, Jászi Oszkár már az *Új versek* megjelenése után elragadtatott, „szerelmes” levélben mondott köszönetet a rendkívüli élményért Adynak – szerelmesnek ő maga nevezte abban a Somló Bódoghoz írt levelében, ahol ujjongva jelentette be: „... végre, újra nagy költője van Magyarországnak!” (Jászi 1991: 132-133, 135.) A *Husza-dik Században* előbb két recenzió jelent meg az *Új versekről*, majd az újabb Ady-kötetről, a *Vér és arany-ról* Hatvany Lajos hódoló vallomása (Hatvany 1908: 234-244), de Jászi nem volt elégedett még Hatvany újabb cikkével sem, szerkesztői jegyzetben határolta el magát tőle.³ Együttal már itt beharangozta (név nélkül) Lukács György Ady-írásának közeli megjelenését.

Jóllehet Hatvany Lajost és Lukács Györgyöt egy világ választotta el egymástól, meg-lepően hasonló módon vélekedtek az új magyar líráról. Mindketten előbb fogadták el Kosztolányit, mint Adyt (Lukács ismertetést is írt a *Négy fal között* című kötettről a *Husza-dik Századba*). A *Holnap* című nagyváradi antológia pedig (Ady, Babits, Balázs Béla, Juhász Gyula és mások verseivel) – amely nagyobb botránnyal váltott ki konzervatív körökben, mint Ady verseskötetei és a *Nyugat* együttvéve – végképp meggyőzte őket arról, hogy bekö-vetkezett a magyar költészet régóta várt fordulata (Lukács 1908: 431–433, Hatvany 1909: 66–74).

2 Az itt következő fejtegetéseimben messzemenően támaszkodom a *Husza-dik Század* irodalom-szemléletével foglalkozó kutatásomra és az eredményeiről beszámoló tanulmányomra.

3 „Azt hisszük, hogy az Ady Endre jelentőségét nem lehet kizárólag esztétikai szempontokból elbírálni, mint azt tisztelt munkatársunk teszi. Minden korszakalkotó költő ugyanis több, mint néhány új szó, rím és ritmus kovácsolója [...] benne találnak művészeti vigaszt, reményt és harci kedvet a kor-nak nagy, a régi értékeket leromboló törekvései is.” (Hatvany 1908: 234).

Kései visszaemlékezéseiben Lukács nem győzte hangsúlyozni, hogy mennyire idegenkedett a *Huszadik Század* liberalizmusától és pozitívizmusától, illetve a *Nyugat* világnézetű relativizmusától – attól, hogy Osvát Ernő nem a dolog igazságát, hanem a jól megírtát vélte döntőnek. Részben utólagos visszavetítésről van szó. 1906 és 1910 között tizenkét szövege jelent meg a *Huszadik Században* és tizenegy a *Nyugatban* – vagyis az akkor írt teljes termésének háromnegyede. Az viszont kétségtelen, hogy Osvát rossz írónak tartotta őt, Babits pedig *A lélek és a formák* című esszékötetét (1910) „homályos” stílusáért (germanizmusaiért) bírálta a *Nyugatban*. Éltre szóló sebként élt Lukácsban az is, hogy ifjúkori drámakönyvét, *A modern dráma fejlődésének történetét*, miközben pályadíjat nyert a konzervatív Kisfaludy Társaságban, a *Huszadik Század* figyelemre sem méltatta. Valójában a drámakönyvről igen alapos és elismerő recenzió jelent meg, amely azt is észrevette, hogy *A modern dráma* ugyanazzal a forma-fogalommal dolgozik, mint amit Lukács az Alexander-émlékkönyvbe (1910) írt kitérő módszertani tanulmányában indokolt meg részletesen.⁴

Lukács eredetileg a *Nyugat*nak ajánlotta fel az Ady 1908-as kötetét, *Az Illés szeke-rét* követően írt cikkét, de az nem jelenhetett meg ott, mert Osvát Ernő (Ignotus pártfogása ellenére) nem volt hajlandó lehozni. Jászi azonban némi késedelemmel, de közölte a *Huszadik Században*. Lehet, hogy Osvátnak nemcsak stílári fenntartásai voltak a szöveggel szemben, hanem annak radikalizmusa is taszította. Jászit viszont (mint ezt láthattuk) éppen ez vonzotta Lukács írásában. Több szempontból is figyelemre méltó az az 1909. augusztus 26-ai Jászi-levél, melyben Lukácsot igyekezett megnyugtatni a cikk késedelmes közléséért. A levélből világos képet nyerhetünk arról, hogy a *Huszadik Század* szerkesztésén bábáskodó belső kör milyen kis teret engedett az irodalmi és művészeti tárgyú szövegeknek.⁵ Lukács cikke végül rövidítés nélkül jelent meg, de két részben, *Új magyar líra* címmel (HSZ 1909/2.: 286–292, 419–424).

Jászi nem csak udvariasságból írta levelében: „Hát kedves barátom, nincsen senki, akire mi a te irodalmi tereidet átruházni akarnók, mert nincs senki, aki a magyar esztétikában azokat a szempontokat képviselné, melyek a mi irányunkhoz közelebb állnának.” Bár hozzáté-szi azt is, hogy Lukács Ady-cikkét „jóhíszemű és alapos tudáson nyugvó különvélemény”-nek tartja (Jászi 1991: 174), amiben rejlik némi fenntartás is, de az elfogadás gesztusa dominál.

4 L. *Huszadik Század*, 1913/2.: 120–124. Feltehetően Galamb Sándor az ismertetés szerzője.

5 „Őszintén sajnálom, hogy cikked lerövidítésére vonatkozó óhajom miatt megnehezítettél, sőt a mögött rejtett indokokat keressz. [...] Egyszerűen a szerkesztő feljajdulása volt, akinek nincs 1,5 – 2 ív tere irodalmi csemegék számára akkor, amikor a szociológiai és a szociálpolitikai napi kenyér ügye is oly rosszul áll.” S hozzáté-szi még Jászi – Hatvany Lajosnak ugyancsak Adyval foglalkozó, *Egy olvas-mány és egy megtérés története* címen publikált szövegére utalva –, hogy „akkor is megmosták érte a fejemet, hogy nekünk nem szabad ennyire esztétizálnunk”. L. Jászi 1991: 174.

Jászi a következő szavakkal konferálta be Adynak megjelenése előtt Lukács írását (összhangban a Hatvany cikkéhez fűzött jegyzetével): „Úgy érzem, hogy a tömérdek kritika közepette, mely az Ön költészetét kíséri, épp a legfontosabb és a legtörténelmibb szempontok még mindig észrevétlenül maradtak. Talán Lukács megsejt egyet-mást abból is, amit Hatvany nem látott meg (l. m.: 167).

Jászi olyan nagy becsben tartotta, hogy a *Huszadik Század* 1908-ban és 1909-ben Lukácstól jelentette meg a legtöbb irodalmi-esztétikai közleményt. Még a baráti körét (Popper Leót, Balázs Bélát, Ritoók Emmát) is szívesen fogadták, és akkor is ismertették könyveit, amikor Lukács már nem írt a folyóiratba.⁶ Lukács 1910-ben már önállósdni próbált,⁷ ettől fogva nem jelent meg több írása a *Huszadik Század*-ban. Ebben szemléleti fordulata is közrejátszhatott. A drámakönyv még az irodalomszociológia Simmetől átvett *raciónalis* módszertanát alkalmazza, de a modern kor osztályhanyatlásából elméletileg levezetett új virágkor helyett a tragédia hanyatlásával szembesül. Mivel a szociológia nem kecsegtette meggyőző válasszal, Lukács elfordult tőle. A *Szellem* első számában megjelent Lukács-esszé, *A tragédia metafizikája* (1911) már radikálisan szakított a racionális módszertannal. Ekkor kezdődik a *pozitivizmussal és a liberalizmussal való leszámolásnak* Lukács egész életére szóló folyamata. A Balázs Bélával együtt kezdeményezett Vasárnapi Körben (1917-ben, 1918 elején) már a belső „lélekvalóság” lehetőségével próbált számot vetni.⁸

Az 1908-as, 1909-es években Jászi és Lukács még közel álltak egymáshoz – legalábbis Jászi (ha némi fenntartással is, de) ezt hitte. Az Adyról szóló írás már csak azért is kedves lehetett számára, mert nyitó mondataiban nagy hangsúllyal beszél arról, hogy e költészet *forradalmi próféciaként* hat és *teremt közösséget*. Jászi nemcsak költőként tartotta sokra Adyt, hanem harcostársának tekintette a „magyar ugar” átalakításáért folytatott küzdelemben.⁹ Ha – igen ritkán – írt Adyról, mint a *Ki látott engem?* című verseskötetének megjelenése (1914) alkalmából, vezércikk került ki a tolla alól (nem is a *Huszadik Század*-ban jelent meg, hanem a *Világban*). Ebben nemcsak mellőzte az esztétikai szempontokat,

6 1911-ben két recenzió jelent meg *A lélek és a formák* című esszékötetéről (az egyiket éppen Ritoók Emma írta), 1913-ban pedig (mint arról már szó esett) *A modern dráma fejlődésének történetéről* látott napvilágot alapos ismertetés. Lukács kesei visszaemlékezései alapján valószínűsíthető: a drámakönyv esetében az váltotta ki neheztelését, hogy nem egy nevesebb szerző írt róla.

7 Előbb Balázs Bélával a *Renaissance* nevű folyóiratból akart *ellen-Nyugatot* formálni, majd 1911-ben Fülep Lajos társaságában megalapította a mindössze két számot megért magas színvonalú filozófiai folyóiratot, *A Szellemet*.

8 Vö. Veres 2000: 41–54.

9 1909-től személyes pártfogásába vette, menedzselte és bevonta minden létező, általa vezetett szervezetbe, a szabadkőműves Martinovics Páholytól az 1914-ben alapított Polgári Radikális Pártig.

de mintegy velük szemben haladva dicsérte meg a költő (pontosabban a vátesz, a propagandista) tömeglélektani-politikai teljesítményét.¹⁰ Bár kimutathatók Jászi és Lukács között szemléleti egyezések is (mindenekelőtt a forradalom emlegetése), jóval nagyobb a különbözőség. Jászi szemében Ady költészete elsősorban a *szociológiai-politikai küzdelem része* az emberekre nehezedő, érték nélküli feudális világgal szemben. Úgy látja, hogy Ady egy új, részben csak megsejthető, de föltétlenül értékes társadalmi rend nevében lép fel, a kismimizett rétegek szószólójaként és (együttal) öntudatra ébresztőjeként – amivel maga is társadalomalakító tényezővé válik.

Lukács viszont *tragikus-misztikus magatartásként* értelmezi Ady költészetét. Már cikkének hatásos felütésében is – ahol Adyt a magyar forradalmárok költőjeként nevezi meg – a forradalom képzetéhez a *hiábavalóság* érzete rendelődik: „Mert hiába minden, Ady mégis a magyar [értsd: magyarság] versek Adyja elsősorban, a forradalom nélküli magyar forradalmárok poétája. [...] Mert Magyarországon a forradalom csak lelkiállapot, csak az egyetlen pozitív, formai lehetősége annak, hogy a végtelen izoláltság okozta kétségbeesés csak kifejezést is bírjon kapni. [...] Adynak minden verse vallásos vers [...] egy nagy, misztikus érzés kiáradása mindenfelé és mindenhová.” (Lukács 1977: 248–250).

Lukács elismeri e költészet mozgósító erejét, sőt ennek fontosságát is, de az utóbbit szinte azonnal *visszavonja*: „Itt találkozok az Ady centrális élménye az Adyt olvasók centrális élményével. Mert *bizonyos*: ez az ő igazi jelentősége a mai Magyarország számára; a lelkiismeret, a harci dal, a harsona, a lobogó, amely köré minden csoportosulhat, ha harc lesz valamikor, a jelszó, amelyet este a tábortüzeknél virrasztók váltanak. De szinte azt lehetne mondani: *véletlen* így az Ady hatása, mert nála mégiscsak *epizódok* a magyar versek; az ő lelke mindent egyformán és egyforma erővel tükröz, hát tükrözi ezt is, ezt, éppen azt, ami a mai magyaroknak olyan nagyon, olyan pótolhatatlan mélységgel kell.” (l. m.: 254 – A kiemelések tőlem, V. A.)

10 „De Ady Endre nemcsak új szavak, új formák és új ritmusok kovácsolója, nemcsak az életlendület nagy átértékelője, szóval nemcsak esztétikai narkotikum és hevítő szer – szónokolta Jászi: – az ő költészete művészeti ragyogása mellett mint tömegmozgalom, mint szociális erő válik az Új-Magyarország egyik legizgatóbb és legtöbbet ígérő kultúr-problémájává. [...] Az a tény tehát, hogy ma húsz-harmincezer ember olvassa, érti és várja Adyt, az ő működését felülemeli az esztétikusok és irodalmárok vitáin, s próféta szerűen is teszi költői misszióját, melynek megértése kulcsot ad az eljövendő magyar dolgok sejtéséhez. [...] Ezzel a latifundiumos kínai fallal és ezzel a kávéházas álforradalommal szemben Ady költészete a falu hadüzenete volt. Valódi paraszt- és valódi proletárérzelmek viharzottak itt fel a grófok, uzsorások és kitartottjaik ellen. Az igazi forradalom szele süvöltött itt, nagy, szent, zsoldáros komolysággal. Semmi viccelés, semmi finomkodás, semmi manír, hanem kaszás és gyáras felháborodás fűtötte szenvedély.” (Jászi 1982: 208–211).

Tehát az első pillantásra elismerő felütésről („Mert hiába minden, Ady mégis a magyar versek Adyja elsősorban”) kiderül, hogy valójában úgy értendő: a magyaroknak (és Jász-
inak) igazában csak ez a forradalmas Ady kell, *holott ő sokkal több: „egy nagy, misztikus
érzés kiáradása mindenfelé és mindenhová”. A magyar ugar (Jászi szemében annyira fon-
tos) mozdíthatatlanságát Lukács alaposan átértelmezi – neki nem annyira az *elmaradott*,
mint inkább a *korlátolt* magyar világgal van baja: „A magyar versekben *egyfelől* fúj csak a
szél, csak *egy* lehetőség van, és nincs annak ellenkezője; itt ki vannak osztva a szerepek
előre és örök időkre, szigorú *kizárólagossággal* van elválasztva a jó a gonosztól, és kemény,
rikító, plakátszerűen éles színezéssel vakító fehérre festve az egyik, és ragyogó feketére a
másik.” (Uo. A kiemelések tőlem, V. A.)*

A forradalom Lukács szerint csak az *egyik* lehetséges válasz a világ nyomorúságára, a
magyar forradalmárok pedig alkalmatlanok arra, hogy megvalósítsák. Azért maradnak for-
radalom nélkül (szemben az oroszokkal), mert náluk csak „*elkiállapot*” az, ami akaratot és
elszánást kívánna. Maga Lukács viszont sokkal magasabbra tekint: a költő *metafizikai* cél-
jára és képességére. A misztikus-vallásos lélek korlátatlansága izgatja: „A mai misztikusnak
nincs hol formát találnia, neki magának kell magából megteremtenie mindent: az Istent és
az ördögöt, a földet és a túlvilágot, a Megváltót és az Antikrisztust, a szenteket és az elkár-
hozottakat, neki magának kell megírnia a Bibliát, és mindazt, aminek kedvéért aztán elol-
vasná.” (l. m.: 151). A költői teremtés Lukács felfogásában sajátos *világkép*-teremtésként jele-
nik meg (a formaproblémák – egyelőre – őt sem foglalkoztatják igazán), és egyúttal persze
önteremtésként is: a magyar glóbusz beszűkülő szemhatárán tülelmedő egyéniség diada-
laként. Tulajdonképpen ezt a *teljességet* ünnepli Adyban.

Lukácsnak nemcsak Jászit sikerült cikkével megtévesztenie, hanem későbbi önma-
gát is (marxistaként is kitarzott amellett, hogy ifjúkori írásában elsősorban Ady forradal-
miságát kívánta méltatni) és csaknem minden értelmezőjét, beleértve e sorok szerzőjét
is (vö. Veres 2000: 23). A *megváltás* Lukácsnál nem társadalmi léptékű, mint Jászi számára,
hanem *kizárólag a személyiség belső drámája*. (Könnyen lehet, hogy már itt, ebben a gon-
dolatban benne rejlik csíráként Lukács 1910-es évekbeli irracionális útkeresése.) Ám cikke
erőteljes indításával sikerült a figyelmet elterelnie erről. Eljárása úgy is felfogható, mint
egyfajta *kompromisszumkészség* – mint a magyarságversek kedvelőinek (köztük Jászinak)
tett engedmény –, és voltaképpen ezt vetítette (öntudatlanul) Ady forradalmi gesztusába
is. Csak annyi bizonyos, hogy volt néhány közös évük Jászival, amikor eredményesen tud-
tak együttműködni – a szerencsés félreértés folytán.

Valójában a *Huszedik Század* ízlését leginkább reprezentáló cikket Adyról Schöpflin
Aladár írta. Az *új magyar irodalom* című tanulmányában¹¹ együtt szerepel ugyan Ady
és Móricz, de igazi hőse egyértelműen Ady. Ady indulását ő is nagyobb irodalomtörté-

11 A Huszedik Század 1912/2. számában jelent meg.

neti távlatba helyezi, de ez igencsak konkrét folyamatképet jelent és a magyarországi fejlemények alapos ismeretét. A *Nyugat* és a *Huszdik Század* 1912-es öntudatának magaslatáról tekint vissza az elmúlt évtizedek immár jól látható törésvonalaira. Schöpflin nem köntörfalaz akkor sem, amikor az Ady körül folyó harc politikai háttéréről beszél: „Az eddigi magyar hazafiás költészet [...] a nemzeti hiúságot csiklandozó politikai költészet volt: Ady félreverte a harangokat, tüzet kiáltott, hogy a rémülettől ismerjünk magunkra. Akik ellene támadtak, jól vették észre forradalmi voltát, mert költészete annak a lelki állapotnak volt a kifejezése, mely akkor a magyar intelligens ifjúság önállóbban gondolkodó részét addig nem képzelte számmal vitte a politikai, társadalmi és tudományos radikalizmus vagy a szocializmus táborába” (l. m.: 635). Mint ahogy nem mulasztja el megjegyezni, hogy „az irodalmi dologban példátlan ostrom” eredménye csupán az lett, hogy „annál jobban megnövekedett [Ady] súlya”.¹²

Lukács Ady-cikkének újraértelmezése jó példa lehet arra, hogy még az ilyen esetekben is, mint ez, tehát amikor több évtizedes konszenzus áll fenn a Lukács-szöveg interpretációjában, lehetőség van rá, hogy új összefüggéseket ismerjünk fel. Az pedig, hogy ifjúkori Ady-értékelése nem korlátozódik a költő forradalmi nézeteire, csak növeli akkori teljesítményének intellektuális értékét. Hiszen jóval összetettebb képet ad e költészetről, mint a későbbi Ady-írásaiban, ahol meglehetősen lehangoló egyszerűsítésekhez vezet a népmozgalom hiányában magára maradt forradalmárról szóló koncepció, nem beszélve arról, hogy a tényeket eltorzító beállítást elszakítja Adyt tényleges társaitól, elvbarátaitól.¹³

12 Más kérdés, hogy Schöpflint jobban érdeklik e forradalmiság lélektani motívumai. Akit Lukács Ady-cikkének kontextusa behatóbban érdekel, annak figyelmébe ajánlom már említett tanulmányomat: *A Huszdik Század irodalomszemlélete*. Literatura, 2008/2.: 151-190.

13 Vö. Lukács 1939-es írását, melynek címe: *Ady, a magyar tragédia nagy énekes*. In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*, 158–178.

PÉLDÁK AZ ÉLETMŰ BELSŐ ARÁNYAINAK ÉS ÖSSZEFÜGGÉSEINEK ÚJRAGONDOLÁSÁRA

A részletesebben bemutatott példa arra is figyelmeztet, hogy – a kétségtelenül meglévő hasonlóságok ellenére – meglehetősen különböznek egymástól az egyes korszakaiban adott Ady-értelmezései. Hasonló eltérést lehet kimutatni *Az ember tragédiájá*ról adott értékelésének módosulásában, még akkor is, ha ifjúkori drámakönyvében éppúgy elutasította a művet, mint a *Szabad Népb*en 1955-ben publikált, hírhedtté vált *Madách tragédiája* című cikkében.¹⁴ Az utóbbit Lukács még a Petőfi Körben megtartott 1956. júniusi filozófusvitán is védelmébe vette, úgy állítva be, mintha a régi véleményéhez tartaná magát.¹⁵ Holott merőben másról volt szó, amikor Madách művének drámaiságát vonta kétségbe és „dialogizált tanköltemény”-nek nevezte (Lukács 1911: 585), vagy amikor a bizánci jelenet metafizika iránti érzéketlensége miatt háborgott,¹⁶ mint amikor a falanszter (állítólagos) szocializmusellenes koncepcióját kifogásolta, ami szerinte (legalább részben) valós alapot ad az imperialista kor „reakciós” hivatkozásaira.¹⁷ Az ilyen változások tisztázása már csak azért is fontos feladat, mert segít megérteni az életmű belső összefüggéseit és arányait.

Itt csak arra vállalkozhatom, hogy röviden felvázoljam, pontosabban kijelöljem az újragondolás néhány lehetséges szempontját. Makacs előítéletek nehezítik a dolgunkat.

Elsőként azt vetném fel, hogy maga Lukács is, a szakirodalom is evidenciaként kezelte azt, hogy hiányzik belőle a műértő minőségérzék. Hauser Arnold visszaemlékezése szerint „Lukácsnak nem volt minőségérzéke, és mint nagyon öntudatos ember, ő tudta legjobban, hogy nem volt meg. Ő ezt úgy fejezte ki, hogy: »Én nem vagyok műkritikus, én művészet-filozófus vagyok.« Ez azt jelentette, hogy amikor valakit jelentős művésznek vagy költőnek

14 Vö. (kissé rövidítve) In: i. m. 560–573. Ráadásul abban a történeti kontextusban menthetetlen szerepet töltött be. A Rákosi-érában *Az ember tragédiája* mint „reakciós” mű indexre került. Hétéves eltiltás után, 1955 januárjában végre ismét bemutathatta a Nemzeti Színház, de éppen akkor, amikor Rákosinak sikerült Nagy Imrét félreállítania, amit azonnal követett az újabb betiltás. Ebben a kritikus helyzetben jelent meg Lukács cikke, ami úgy hatott akkor, mint a betiltás ideológiai igazolása.

15 A jegyzőkönyv ekként rögzítette Lukács válaszát: „...egy cédulát kaptam, amely megkérdez, miért írtam meg a *Madách-cikket*, az ott adott értékelés az én meggyőződés-em. Erre egészen röviden felelek: 30–40 év óta meggyőződés megfogalmazni. (*Taps.*)” L. A *Petőfi Kör vitái II. Filozófusvita*. Szerk.: Hegedűs B. András - Rainer M. János. Kelenföld Kiadó – ELTE. 1989: 67.

16 *Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete* (1918), Lukács 1977: 703.

17 Vö. Lukács 1970: 567–568. Más kérdés, hogy műfajelméleti fenntartásai is megjelennek – meglehetősen szervesen – az 1955-ös írásában, l. i. m.: 571–572.

tartott, akkor majdnem mindig téves volt az ítélete.” (Hauser 1978: 53-54). Életrajzírója szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy Popper Leó hatásának köszönhető a fiatal Lukács viszonylagos nyitottsága a modern művészeti törekvések befogadására, s „nagyon valószínű, hogy Popper állandó »kontrollja« mellett Lukács nem alakíthatott volna ki egy olyan merev, életidegen »klasszicizmus«-normát a művészet jelenségeinek értékelésére”, mint amilyen a tízes évek végétől a haláláig jellemezte őt (Bendl 1994: 92-93). Magát Lukácsot is foglalkoztatta ez; például ekképpen méltatta egykori barátját: „Popper Leó talán a legnagyobb tehetség volt, akivel életemben találkoztam. Csalhatatlan érzéke volt a kvalitás iránt. A legtöbb esetben a kvalitásérzék ellentétben áll a teoretikus érzékkel. Létezik egy ilyen divergencia, de ez belőle teljesen hiányzott.” (Lukács 1981: 104). Később Balázs Béla töltött be hasonló szerepet Lukács mellett (Hauser 1978: uo.).

Nyilvánvaló számomra, hogy korrekcióra, illetve pontosításra szorul ez a közkeletű vélekedés, hiszen a korai (még a Popper-barátság előtti) cikkei nem azt mutatják, hogy Lukács híján lett volna a kvalitásérzéknek. Talán elegendő a Kosztolányi Dezső *Négy fal között* című kötetéről írt kitűnő recenziójára hivatkoznom,¹⁸ vagy a már részletesebben bemutatott Ady-cikkére, amely nem esztétikai szempontokat érvényesített ugyan, de telitalálat volt, ha azt nézzük, hogy az akkor még korántsem elismert Ady jelentőségét tökéletesen érzékelte. Tehát inkább arról van szó Lukács esetében, hogy a korán kialakított és folyamatosan változó elméleti föltevésai emeltek gátat esztétikai érzékenysége elé, vagy éppen ezek segítették nagyszerű felismerésekhez. Nem a minőség iránti igény feladásáról beszélhetünk nála, hanem az igény szemléleti alapjának áthelyeződéséről. A filozófiai esztétika (melyet Lukács is művelt már a kilencszázas évek közepétől) *nem* esztétikai szempontból értékeli. Szívesebben foglalkozik a már konszenzus alapján kiszelektált remekművekkel, és ezek között *történetbölcséleti* szempontból tesz különbséget. A filozófiai esztétika nagy dilemmái (Homérosz *vagy* Vergilius, Goethe *vagy* Schiller stb.) valójában világnézeti szembeállítások. Hosszú pályáján Lukács is szívesen alkalmazott ilyen szembeállításokat. De nem riadt vissza attól sem, hogy alkalmanként piedesztálra emeljen olyan műveket is, amelyeket nem támogatott közmegegyezés. Így járt el ifjúkorában Kosztolányi és Ady versesköteteivel, kései korszakában pedig az *Iván Gyenyiszovics egy napjával*. Ha egyik-másik alkalommal tévedett is a művek megítélésében, a mindenkori kritika kockázatán belül maradt.

Egy másik makacs vélekedés szerint korántsem egyértelmű, hogy Lukács elsősorban esztéta lett volna. Bár az esztétika teszi ki életművének nagyobbik részét, s ez teremt tematikus összhangot az ifjúkori és a kései írások között, de Lukács, ha csak tehette, más-

18 *Négy fal között. Kosztolányi Dezső versei.* (1907), in: Lukács 1977: 116–118.

sal foglalkozott. Az egyik mind a mai napig irányadó pályakép¹⁹ szerint „ha figyelembe vesszük, hogy *A regény elmélete* (a premarxista korszak utolsó esztétikai terméke) és az első marxista esztétikai írások között csaknem tizenöt év telik el az esztétika iránti sajátos érdeklődés legcsekélyebb jele nélkül, vagy hogy az öreg Lukács az *Esztétikát* nem tekintette életműve zárókövének, hanem egy »társadalomontológiával« szándékozott szintézist teremteni elméleti produkciójában, akkor az esztétika dominanciája már korántsem természetes, hanem külön magyarázatra szorul”. Lukács korai, nem marxista korszakának esztétikai érdeklődését azzal magyarázzák, hogy „a magyarországi társadalomtudomány és politika reménytelen provincializmusa” mellett „aki a magyar ugarról ki akart törni, az szinte kizárólag a művészethez kapcsolódhatott”. A harmincas évek „visszakanyarodását” pedig „Lukács marxizmusának a problémái magyarázzák”, „a művészet az [. . .], melyről egy marxista még mindig a legtöbb tartalmat tudja mondani anélkül, hogy szisztematikusan építene az ökonómiára”.

Már a Lukács irodalomszociológiai munkásságát tárgyaló könyvemben vitatkoztam mindkét állítással. Arra hivatkoztam, hogy a magyar századelő teljesítménye nemcsak a művészetben számottevő, hanem a szellemtudományokban is biztató volt (ha nem is mérhető az előbbihez). Erdélyi János XIX. századi kezdeményezései után először ekkor tűzték ki célul a magyar filozófiai kultúra felzárkóztatását, és nem csupán a fordításirodalom fellendülése köszönhető ennek, hanem Alexander Bernát, Böhm Károly és mások originális művei is. A *Huszadik Század* szociológiai tájékozódását és prognóziskészítő érdemeit sem kellene a marxistává lett Lukács Györgyéhez hasonló lekezelő gesztussal megítélni. A provincializmus emlegetése persze indokolt lehet, de nagy kérdés, hogy mihez képest. Némelykor még előnyre is fordítható a hátrány, mint azt a magyarországi pszichoanalitikus mozgalom hihetetlenül gyors karrierje bizonyítja. A harmincas évek esztétikai és irodalomkritikai produkciójának túlsúlyát pedig nem annyira Lukács koncepcionális korlátai magyarázzák, mint inkább kényszerű politikai visszavonulása, ami az általa írt Blum-tézisek okozta botrány után nem volt elkerülhető (Veres 2000: 62–63.).

Ma úgy látom, hogy Lukács esztétikai teljesítményét lehet ugyan erős kritikával illetni, kivált az 1920-as évektől az 1950-es évekig, de irodalmi-művészi érdeklődésének folyamatos jelenléte nem vonható kétségbe. Nem „hagyott ki” tizenöt évet, sőt egy pillanatig sem szüneteltette irodalomkritikai tevékenységét. A *Történelem és osztálytudat* megírásával egy időben publikálta a *Marxismus und Literaturgeschichte* című cikkét a *Die Rote Fahne* lapban.²⁰

19 Bence György és Kis János közös munkájáról van szó, melynek címe: *Az ifjúlukácsizmusig és tovább* (1972). Sajnos e kitűnő összegezést nem publikálták, de kéziratként is jelentős hatást gyakorolt a Lukács-irodalomra.

20 *Die Rote Fahne*, 1922/445. sz.

Ugyanitt még számos más tanulmánya jelent meg (főként német) irodalmi jelenségekről.²¹ Az évtized derekától rendszeresen jelentkezett irodalomkritikai írásokkal a bécsi Új Március és a budapesti 100% című kommunista folyóiratok hasábjain. Ez irányú munkássága azért merült feledésbe, mert a kutatásnak kellett kiderítenie a Lukács által használt álneveket (vö. Lackó 1981: 103–122). Kevésé ismertek a szovjet folyóiratokban 1929–30-ban publikált, Solohovról és más szovjet szerzőkről írt irodalomkritikai cikkei is.

Könyvemben azt is érveként hoztam fel az esztétikai érdeklődés Lukács életművében játszott szerepének lebecsülése ellen, hogy maga a szembeállítás – egyáltalán az esztétikai és történetbölcseleti munkásságának éles megkülönböztetése – nehezen értelmezhető, mert a kettő szerves egységet alkot: jelentősebb irodalomkritikai írásaiból soha nem hiányzik a történetbölcseleti szempont (Veres 2000: 63–65). Más kérdés, hogy a sokszor publicisztikus célzattal írt szövegeiben a filozófiai üzenet fölöttébb sovány, s nemcsak a szocialista írástudók (Szovjetunióból diktált) vezérelveit érvényesítik a konfrontáció és a közérthetőség szükségességéről, hanem a ma már végképp elretentően ható bizánci stílusfordulatokat is. A szó szoros értelmében alkalmi írásokat sajátos kettősség jellemzi. Már a húszas évek elején-derekán írt és a magyar nyelvű kommunista lapokban közölt, kifejezetten politikai szempontú cikkeiben is a politikai érvek és magyarázatok mellett (olykor helyett) mélyebb ideológiai, esetenként szociológiai vagy esztétikai eszmefuttatások találhatók.²² Később általános gyakorlattá vált nála az a módszerbeli meggyőződés, hogy szabad átjárás van a különböző területek között: az ökonomia, a szociológia, a filozófia, az esztétika és a politikai szféra fogalmai lényegében fölcserélhetőek egymással, illetve az egyik a másik analógiájaként használható. A „totalitást” nemcsak filozófiai eszményként értelmezte, hanem módszertani alapelvként is, s elemzéseiben ennek kívánt megfelelni.²³

21 Illés László hívta fel a figyelmemet ezekre az 1922–23-as írásokra, itt mondom érte köszönetet. Néhány cím a magyarra nem fordított cikkek közül: *Tagores Gandhi-Roman*, *Arthur Schnitzler*, *Bernard Shaws Ende*, *Freuds Massenpsychologie*, *Lessing: Emilia Galotti und die bürgerliche Tragödie*, *Über Hauptmanns Entwicklung*, *Zum zehnten Todestag August Strindbergs*.

22 Ezeket az írásokat Lackó Miklós tanulmánya elemezte behatóan: *Ideológia, kultúra, irodalom*. Adalékok Lukács György publicisztikai működéséhez az 1920-as évek második felében (Lackó 1981: 78–79).

23 Korábban sem rajongott a specializációért, de nem vonta kétségbe a szakterületek elkülönülésének jogosultságát. Most már úgy beszél a társadalomtudományok „szűk látókörű specializáltságáról”, mint a polgári ideológia hanyatlási folyamatának jellegzetes tünetéről, s egyik negatív példája Max Weber, aki Lukács szerint hozzájárult ahhoz, hogy a szorosan összetartozó gazdaságtan és szociológia kapcsolatát „erőszakkal megbontsák”, ezzel is a fennálló (polgári világ) apológiáját szolgálva. L. Lukács 1938: 174–236.

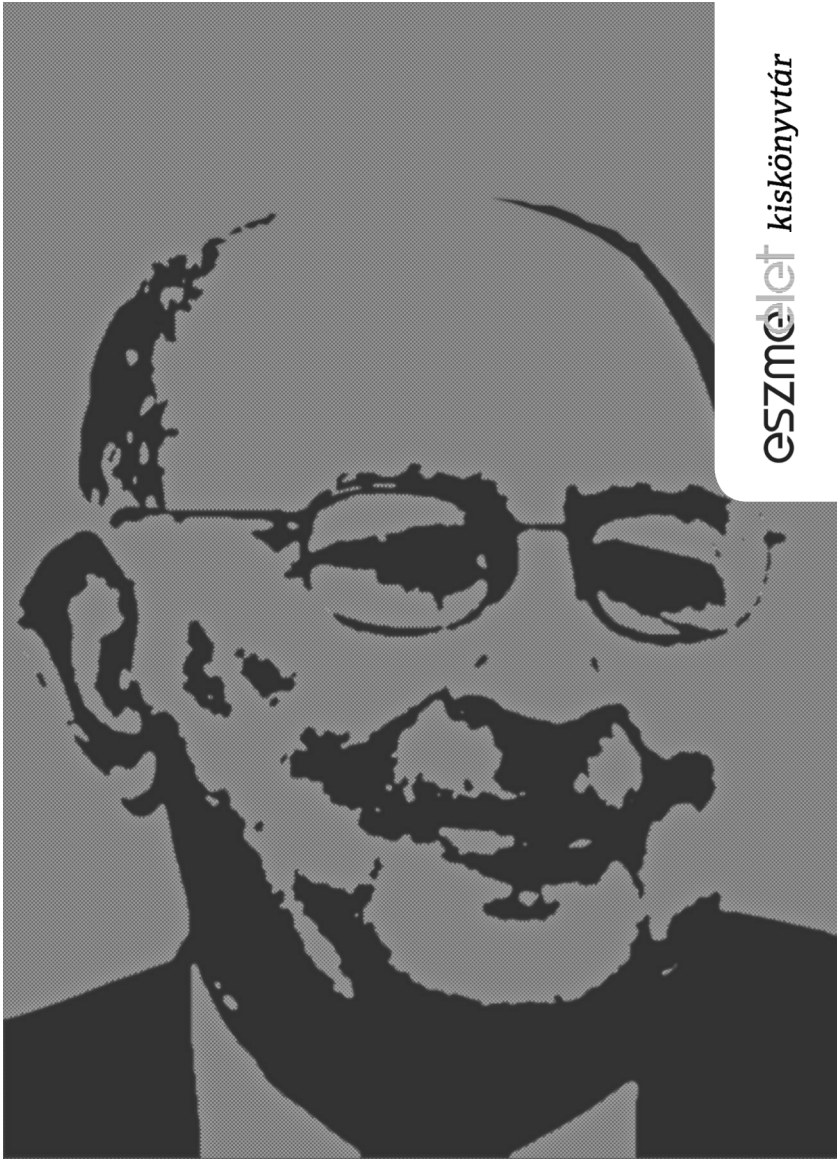
Ma úgy látom, hogy a kutatás nem kerülheti meg a különböző területek és szempontok szétszálazását, mert csak így kerülnek helyükre azok a járulékos kitérők, amelyek fontosak voltak ugyan a cikkek megírásának időpontjában (sokszor éppen ezek igazolták a mélyebb mondanivaló időszerűségét), de eltakarják előlünk a mögöttük meghúzódó építményt. Lukács György marxista korszakának kiküszöbölhetetlen alkotóeleme az utópia – a marxí fejlődéskoncepcióval teljes összhangban –, következésképp nem ennek elhallgatása, hanem folyamatosan változó funkciójának értelmezése vezethet el az ő sajátosan egyéni világlátásának megértéséhez. Ezért is az egyik legkedvesebb történet számomra az, amit Fehér Ferenc beszélt el egy interjú során Lukácsról: „Volt egy beszélgetése 1939-ben Johannes R. Becherrel. Öt percre úgy nézett ki, hogy kimehet Lukács Amerikába egy Dosztojevskij-kongresszusra, és Becher, Sztálin hűséges kutyája, bizalmasan azt mondta neki: Gyuri, menjen el, soha ne jöjjön vissza. Mi összeomlunk a saját bűneink alatt, legalább legyen egy ember, aki elmondja, mit követtünk el. [...] Lukács azt felelte: kérem, én a romok alá temetkezem. Egyébként – mondta ő – Alarik gótjai kellettek ahhoz, hogy nyolcszáz év múlva Giotto megszülessen.”²⁴

24 *Lukács elvtárs, meneküljön! Heller Ágnes és Fehér Ferenc Lukács Györgyről.* In: 168 óra, 1979/3. 20–21. Lukács válaszában logikai struktúrája voltaképp már 1910-ben készen állt, csak akkor még úgy látta, hogy a szocializmus nem képes a kereszténység egykori teljesítményére: „A szocializmusnak, úgy látszik, nincsen meg az egész lelket betöltő, vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben. A korai kereszténység művészetüldözése kellett, hogy Giotto és Dante, Meister Eckhart és Wolfram von Eschenbach művészete megszülessék: a korai kereszténység bibliát teremtett, és sok század művészete táplálkozott annak gyümölcséből.” L. Lukács 1977: 428.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- A Petőfi Kör vitái II. (1987): *Filozófusvita*. Szerk.: Hegedűs B. András – Rainer M. János. 1989. 67. Kelenföld Kiadó-ELTE.
- Bendl Júlia (1994): *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Scientia Humana.
- Hatvany Lajos (1908): Egy olvasmány és egy megtérés története. In: *Huszdik Század*, 1908/1.
- Hatvany Lajos (1909): A nagyváradi holnaposok és a budapesti szemle hírlaposok harca. In: *Huszdik Század*, 1909/1.
- Hauser Arnold (1978): *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Akadémiai Kiadó.
- Jászi Oszkár (1982): *Publicisztikája. Válogatás*. Szerk. Litván György – Varga F. János. Magvető Könyvkiadó.
- Jászi Oszkár (1991): *Válogatott levelei*. Összeáll. Litván György – Varga F. János. Magvető Könyvkiadó.
- Lackó Miklós (1981): Névtelenül vagy álnéven megjelent, Lukács Györgynek tulajdonítható írások (1925–1929). In: *Szerep és mű. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó.
- Lukács György (1938): Marx és az ideológiai hanyatlás problémája (1938). In: *Adalékok az esztétika történetéhez. 2. kötet*. 1972. Magvető Kiadó.
- Lukács György (1908): Új magyar költők. A Holnap. In: *Huszdik Század*, 1908/2.
- Lukács György (1911): *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető Kiadó.
- Lukács György (1970): *Magyar irodalom – magyar kultúra. Válogatott tanulmányok*. Szerk. és vál.: Fehér Ferenc – Kenyeres Zoltán. Gondolat Kiadó.
- Lukács György (1977): *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk.: Tímár Árpád. Magvető Kiadó.
- Lukács György (1981): *Életrajz magnószalagon*. Az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Szerk.: Eörsi István. Magvető Könyvkiadó.
- Lukács György (1981): *Levelezése (1902–1917)*. Vál. és szerk.: Fekete Éva – Karádi Éva. Magvető Kiadó.
- Veres András (2000): *Lukács György irodalomszociológiája*. Balassi Kiadó.

ESZMELET kiskönyvtár



Immanuel Wallerstein

**Bevezetés
a világrendszer-elméletbe**

L'Harmattan



Farkas Szilárd

**SØREN
KIERKEGAARD ÉS
LUKÁCS GYÖRGY
SZERELEM-
FELFOGÁSÁNAK
KAPCSOLÓDÁSI
PONTJAI**

Lukács György értelmezte a kierkegaard-i szerelmet, ugyanakkor életének fiatalkori periódusában igyekezett megélni azt. Heller Ágnes is ezt a véleményt képviseli – az általam tárgyalt – írásaiban. Amellett, hogy törekszik a kierkegaard-i szerelmi viszony és filozófiama-gyarázatára, nagyban hozzájárul a Lukács életében és műveiben fellelhető kierkegaard-i elemek értelmének elmélyítéséhez is. Teszi ezt főképpen a *mitizálás* fogalmának használatával.

Kierkegaard és Lukács György kapcsolatára próbálok fényt deríteni, mégpedig a szerelemfogalom mentén. Emiatt elsősorban Lukács idevágó műveinek áttekintésével, és a tanítvány, Heller Ágnes gondolatainak felhasználásával keresek választ a felmerülő kérdésekre. Lukács György alkotásai közül *A lélek és a formákról*, azon belül kiemelten a Kierkegaard-esszéről fogok beszélni, de szóba kerül még *A lelki szegénységről* című dialógus a Lukács ifjúkori írásait összegyűjtő kötetből. Az 1902 és 1917 közötti levelezését tartalmazó könyvből engem elsősorban az 1907 utáni, Seidler Irmával kapcsolatos levelek érdekelnek. Heller Ágnes következő írásainak segítségével elemzem az eddigieket: *A lelki szegénységről (Lukács György ifjúkori dialógusa)*, *A szerencsétlen tudat fenomenológiája*, *Lukács György és Seidler Irma*. Ezek a *Portrévázlatok az etika történetéből* című könyvében találhatóak. Kierkegaard esetében az eddig jelzettekhez járulnak még a Joakim Garff által összegyűjtött életrajzi tények és értelmezések. A Regine Olsenhez írt leveleket, valamint a „*Hozzá fűződő kapcsolatom*” című írást szintén használok.¹

A világirodalom nagy, boldogtalan szerelmeseinek listájához – Abélard és Héloïse, Dante és Beatrice, Rómeó és Júlia, Werther és Lotte mellé – odaírhajtuk Søren és Regine nevét is. A felsoroltak között Lukács Györgyöt és Seidler Irmát szintén ott találjuk, még ha pár sorral lejjebb is.

1908. március 16-án a *Nyugat* első évfolyamában jelent meg Lukács írása Novalisról. Ezzel kezdetét veszi pályájának esszékorszaka (1908–11). Az elsőt 1908. július 16-án követi a Rudolf Kassner-esszé. A *Nyugat*ban történik a Kierkegaard-esszé első publikálása 1910. márc. 16-án. Német nyelvű megjelenése előtt Martin Buber méltatta, és néhány megjegyzést fűzött hozzá 1911. febr. 21-ére keltezett levelében (*Lukács* 1981: 351, 155. levél). Ugyancsak február hónapban jelenik meg az esszékötet, ami 1911-ben kibővítve németül is napvilágot lát *Die Seele und die Formen. Essays*. címmel.²

Ennek a lukácsi periódusnak elsődleges élményanyaga a német romantika és főleg Kierkegaard. A legfontosabb probléma pedig az élet és a műalkotás viszonya,

1 L. Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“. Aus nachlassenen Papieren, Herausgegeben und verdeutscht von Raphael Meyer, Axel Juncker Verlag, 1905: 1–37. és 81–104.

2 A könyv új kiadásához (1997) – a kiegészítések és a Lukács által eszközölt változtatások miatt – ezt a ’11-es változatot fordították vissza magyarra.

összeegyeztethetőségének kérdése – látszólagos ellentmondásosságuk. E gondolattal Lukács Ibsen olvasásakor találkozott először. Tudjuk, hogy már az 1902-es skandináviai utazás alkalmával felkeresi a norvég író, 1904-ben a Thália számára lefordítja *A vadkacsát*, 1906-ban pedig publikálja a *Gondolatok Ibsen Henrikről* című cikkét. Az esszékorszak másik alapművének, forrásának a Seidler Irmával kibontakozó tragikusan végződő szerelmet tarthatjuk. Ezzel kapcsolatban számtalan kérdés adódik. Többek között, hogy mennyire felel meg egymásnak a valós viszony, ennek Lukács által kialakított képe, és az a kép, amit minderről a szakirodalom ad (pld. Földényi F. László, Hermann István, Lendvai L. Ferenc vagy Heller Ágnes).

Lukács és Irma 1907. december 18-án ismerkedett meg egymással. Ettől kezdve Lukács tudja – naplójában, leveleiben többször megjelenik később is³ –, hogy Irma személyében az „élettel” találkozott, az élet megvalósításának egyik lehetőségével, a kierkegaard-i második, etikai stádiummal. A házastársi kapcsolattá emelt első szerelem az etikai nevében élt élet analogonja a dán filozófusnál. Erről legtöbbit a *Vagy-vagy* Második részét alkotó írásokból, „B” leveleiből tudunk meg.

Bendl Júlia alapján⁴ tekintsük át röviden a legfontosabb állomásokat, mindazt, ami világosan tudható, tényszerű a szerelmükben. Az 1907-es megismerkedést a következő év nyarán (május vége–június eleje) olaszországi út követte (Firenze, Settignano, Ravenna) Irmával és Popper Leóval hármásban. A hazatérés után is szoros kapcsolatban maradnak. A készülő Rudolf Kassner-esszéből először az asszonynak olvas fel. Irma nagybányai tartózkodása alatt levelek sorában él a szerelem. Míg nem 1908. október közepétől az amúgy is megritkult levelek témája, célja a szakítás elérése, véglegessé tétele, „... *mondom, sohasem tudtam, hogy maga gondol-e arra, hogy az én életemet tényleg a magáéhoz kösse. És – dacára annak, hogy maga sohase mondotta, hogy ezt így akarja – visszakérem magától máma az én szabadságomat – amelyet talán el sem vett. Amelyet elvenni mindég habozott és félt.*” (Lukács 1981: 93, S. I. L. Gy.-höz, 32. levél). November közepén Irma tehát, megunva Lukács bizonytalankodását, szakít vele,⁵ és férjhez megy Réthy Károly festőhöz.

Irma már nem válaszol Lukács leveleire, az utolsó – öngyilkossággal fenyegetőző – levelére sem. Egyes későbbi levelekből arra lehet következtetni, hogy ezt a levelet Lukács nem is küldte el. A póz, amiben a levélíró tetszeleg, a magányos, az élettel végleg leszámoló zseni. Ebben a szerepben megengedheti magának az öndicséret ilyen fokát: „... *nem egészen közönyös magának, miért dobtam el magamtól egy életet, amelyet mindenki becsesnek tartott, amelynek – nem is vérmes reményekkel – biztosan elvárható eredményeit én*

3 Pld. I. Gy. és S. I. levelei 1911. február 2., 14. L. *Lukács György* (1981: 342–344, 348–349), 149. és 152. levél

4 L. Bendl (1994: 103-124) „Válaszúton az »élet« és a »mű« között (Seidler Irma)” című fejezet

5 Mint tudjuk, ez korántsem egyedi eset a filozófiatörténetben. Így járt többek között Kant is.

is igen értékesnek tudom. Hidegen megállapítom, hogy nagyon tehetséges vagyok, nekem az nem elég, nekem, akinek maga távolról megmutatta, hogy van más is, és akinek az élet megmutatta, hogy ebben neki része nem lehet soha.” (Lukács 1981: 99, I. Gy. S. I.-hoz, 34. levél). Mint tudjuk, Lukács mégsem lett öngyilkos. „Olyan megnyugvás magának írni, hogy ez az írás eltolta máról a halál napját.” (uo.). Ezután eltávolodnak egymástól, de a nő 1911. május 18-án bekövetkező öngyilkossága előtt – márciusban – még találkoznak néhányszor Pesten. Ekkor újra élénk levelezés bontakozik ki köztük egészen az utolsó hetekig. Irma elrontott házasságáról tudtak a barátok, de segíteni nem segíthettek. Lukács első reakciója a nő öngyilkosságára az önvád: „... az egyedüllét, amit akartam, most rám szakadt, mint az élet ítélete. Ha valaki megmenthette volna őt, én lehettem volna...” (Lukács 1981: 382, I. Gy. Popper Leóhoz, 178. levél). Aztán az önvád még irodalmibb formában jelenik meg *A lelki szegénységről* (I. Lukács 1977: 537-551) című dialógusban, amiről Ernst Bloch egyik levelében így nyilatkozik: „... úgy gondolom, hogy nyugodtan kiadhatod ezt az esszét, eléggé személytelen és emellett (ha az ember az életrajzi vonatkozásait nem ismeri) [A lábjegyzet 2. pontja szerint Seidler Irma öngyilkosságáról van szó.] tárgyi fejtegetéseknek alávetett kombináció formáját látszik viselni.” (Lukács 1981: 401, E. B. L.Gy.-höz, 189. levél)

Nézzük meg Kierkegaard és Regine Olsen kapcsolatának tényeit. 1837 májusában ismerkednek meg. 1840. szeptember 10-én jegyzi el az akkor 17 éves lányt. „1841. augusztus 11-én visszaküldi Reginának a gyűrűt. Szeptember 29-én nyilvánosan disputál. Október 11-én az eljegyzést végleg felbontja, és 14 nappal később fél évre Berlinbe utazik. Ezzel beteljesül életének leginkább sorsdöntő eseménye.” (Brandenstein 1934: 20). Brandenstein Béla Kierkegaard-könyvében – már csak a terjedelmi korlátok miatt is – csupán a tények leírására és néhány rövid fejtegetésre szorítkozik a szakítás okairól, de közléseit koránt sem tarthatjuk megalapozatlannak, hiszem több magyar szerző mellett számos külföldi munkát ismert és használt.⁶

Kapcsolatukról naprakész tudósításokért Joakim Garff könyvéhez kell fordulnunk. Ő Regine és Søren 1840 szeptembere és 1841 októbere közötti levelezése alapján próbálja rekonstruálni az eseményeket és azok okait.⁷ Számunkra a levelezés egyoldalú, mert Regine elégette az általa írt és később visszakapottakat.

Ezeknek a leveleknek azonban a pusztá tényközlésen túl sokkal összetettebb jelentést kell tulajdonítanunk. Garff véleménye szerint ezek „*Nem a hétköznapi kommunikáció, hanem a művészet eszközei.*” (Garff 2004: 134). Igazi, a szavak mögötti értelmük éppen ellentéte a valós jelentésüknek – alkotójuk nem férjé, hanem íróvá akar válni általuk. Ezt indirekt

6 Könyve végén a következő szerzők munkáira hivatkozik: Tavasz Sándor, Noszlopi László, Széles László, Th. Haecker, E. Przywara, H. E. Weber, T. Boklin, H. Höffding stb.

7 A levelek olvashatóak német nyelven. L. *Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“* 1905: 1–37.

módon ki is mondja! Ugyanakkor a levelek eltávolító funkciója is egyre nyilvánvalóbbá válik, ahogy 1841 vége felé haladunk. Tulajdonképpen főpróbának tekinthetők, ha *A csábító naplójának* szemszögéből nézzük őket; Johannes leveleit idézik, mind hangnemükben, mind költőiségükben, mind pedig funkciójukban.⁸

Ugyancsak e levelekben történik meg Regine mitizálódása is, amiről később még részletesen szólok. A szeptember 23-án elküldött levélben (l. Garff 2004: 8-9). egy furcsa rajzot⁹ és egy kitalált mondát láthatott Regine. Garff szerint ezzel „...*azt adja Regine tudtára, hogy a lány kezd eltűnni a férfi látóteréből. Bár még ott áll a Knippelsbrón és távcsövébe bámul, a valóságban már a maga készítette belső képet szemléli, a nőt mint eszmét vagy talán mint mítoszt, de semmi esetre sem a 18 esztendőös hús-vér, váglyakozó Regine Olsent.*” (Garff 2004: 135). Regine egyre inkább csak mint egy maga teremtette alak él Kierkegaard világában; hozzá íródnak a levelek és a későbbi művek.

1840/41 telén és tavaszán Kierkegaard doktori értekezését írta, emiatt – és talán nem csak emiatt – elhanyagolta Reginét. A nyár folyamán írt levelek megváltozott hangneméből, valamint a levélváltásban bekövetkező hézagból is érezhető válság az augusztus 11-én írt búcsúlevélben¹⁰ éri el tetőpontját, amelynek kíséretében a jegygyűrűt is visszaküldi. „*Ezzel Kierkegaard számára rettenetes időszak vette kezdetét: mivel Reginével minden kapcsolatot meg akart szakítani, arra kényszerült, hogy »a cégéres gazember« szerepében lépjen fel*” (i.m.: 139). Taktikájának meg is lett az eredménye: Regine végül szakít vele, elengedi őt. 1841. október 11-én szóban is megtörténik a szakítás, amelyet az Olsen család értetlenkedve fogad. Koppenhága-szerzte pedig sok találgatás és szóbeszéd alapja lesz a szívtelen csábító története, aki nemsokára írásban tárja a világ elé az általa elkövetett szörnyűségeket.

8 A levelekben és a levelekkel hasonló játék folyik, mint *A csábító naplójában*. Garff könyvének 137. oldalán az utolsó bekezdésben ír le egy ilyet. L. Garff 2004.

9 Pasqualetti Zsófia foglalkozik könyvében Kierkegaard leveleiben, naplóiban található rajzaival, azok értelmezésével és értelmezhetőségével. A Reginének írt levelekben a rajzok mellett az indirekt közlés másik módja a Kierkegaard által kitalált mondák, élénk képek alkalmazása, amelyeket azonnal magyarázatokkal is ellát. Hol a vízi szellem rejtett, víz alatti világába röpíti Reginét (december 9-i levél), hol színes keleti toronyba zárja (november 4-ei levélbe csempészett kép, amelyről Joakim Garff számol be könyve 136. oldalán). A levelek a *Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“* című, 1905-ben Stuttgartban kiadott könyvben olvashatóak. A december 9-i a 26–27. oldalon.

10 A levél elveszett, de egy változatát a szerző beemelte a *Stádiumok* „Bűnös? – Nem bűnös?” című fejezetébe. L. Garff 2004: 139.

Ne felejtjük el, hogy Kierkegaard esetében – Lukácshoz képest – még az eljegyzés is bonyolultabbá teszi a kapcsolatot. Brandenstein Béla véleménye szerint az eljegyzés „csakis kötelességérzésével magyarázható” (Brandenstein 1934: 20), ugyanakkor távolabbi célja, funkciója már valószínűleg az eltávolítás, a szakítás előkészítése volt.¹¹ Ezzel kapcsolatban Garff nem említ semmi konkrétumot, csupán annyit, hogy „Kierkegaard saját bevalása szerint már Regine »igenjének« másnapján megértette, hogy »hibát követett el«” (Garff 2004: 134). A szakítás okáról azonban sem Regine, sem Søren nem beszélt, nem írt (i.m.: 139).

A két szerelemnek, és különösen befejeződésüknek számos hasonló motívuma van. 1. A nő nem értette meg a férfit.¹² 2. Mindkét esetben a lány szakít. Ugyanakkor eltérés, hogy amíg Lukács egyszerűen hagyja megtörténni a szakítást, addig Kierkegaard mintegy kiprovokálja, hosszasan előkészíti azt (pld. az eljegyzéssel). A szakirodalomban többen beszélnek erről a tudatos eltávolításról. Czakó István a „negatív-diabolikus arc” fogalmával jellemzi mindazt, amit Kierkegaard a szakítás után annak érdekében tesz, hogy elfelejtse magát becsapott jegyesével.¹³ Önmagát hűtlennek, érdemtelennek mutatta; levelek sokaságában bizonygatva ezt. Voltaképpen első fontos filozófiai írásának, *Vagy-vagy*ának (különösen az *Első résznek*) is ilyen funkciót kell tulajdonítanunk. Lukácsnál ez az eltávolítási gesztus önmaga leértékelésével legfeljebb csak közvetve, nem tudatos formában lelhető fel. 3. Mű, irodalom születik tehát az élményekből.¹⁴ De Lukácsnál ez a szerelem ideje alatt történik, Kierkegaard-nál az írás a szakítás után, mintegy annak hatására következik be. Lukács is döntött: a házasságot összeegyeztethetetlennek tartotta a műnek szentelt élettel. A polgári lét és a gondolkodói életforma harcából az utóbbi került ki győztesen – akár csak Kierkegaard-nál.

A szakítás okait mindkét gondolkodó esetében homály fedi, mint ahogy erről Kierkegaard-ral kapcsolatban már beszélünk. Amennyiben mégis szeretnénk megvizsgálni a lehetséges okokat, a fennmaradt levelekből, naplókából¹⁵ néhány dolgot kikövetkeztethetünk. Heller Ágnes a *Vagy-vagy* 1978-as kiadásához írt tanulmányában (Heller 1976b)¹⁶ jó párat összeszed ezek közül a lehetséges okok közül. Bár ő itt Kierkegaard-ról és

11 Vö. Kierkegaard: *A csábító naplójában* az eljegyzés szerepe.

12 L. erre példaként a két bekezdéssel lejjebbi idézetet a 77. levélből.

13 L. erről Czakó 2001: 34–36.

14 Heller Ágnes szerint emiatt Kierkegaard művei a romantika egyik fontos problémáját is felvetik, mégpedig azt, hogy lehet-e az életből műalkotást teremteni. A válaszerk Lukács György *Kierkegaard és Regine Olsen* című tanulmányához irányít bennünket.

15 L. Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr”; Lukács 1982a; Lukács 1981.

16 L. Kierkegaard 1994: 621–658.

Regine Olsenről beszél, az indítékok többsége Lukácsnál is számításba jöhet. Ez különösen akkor igaz, ha egyetértünk azzal a felfogással, amit Heller Ágnes képvisel, és aminek kialakulása is – minden bizonnyal – neki köszönhető. Nevezetesen, hogy szoros párhuzam figyelhető meg a két szerelem és szakítás, a két gondolkodói alkat között.

Nézzük, milyen okokat vett számba Heller: 1. házasesetire való képtelenség, vagy legalábbis aszexuális jelleg; 2. nem akarta szerencsétlensége részesévé tenni a lányt; 3. ideológiai funkció: választás az esztétikai és etikai között, a vagy-vagy megvalósítása a gyakorlatban; 4. a mítoszteremtés kényszere (i.m.: 623); 5. a lány nem értette meg vagy félreértette őt. „...csak engem szeretett, és mégsem értett meg” – írja Kierkegaard naplójában.¹⁷ Lukács *A lélek és a formák* ajánlását tárgyaló levélben fogalmaz meg hasonlókat: „Ezt Ön most félre fogja érteni, bizonyos... Ön, nagyságos asszonyom, ezt nem fogja érteni, és mert nagyon intenzíven kívánom Önnek a boldogságot, örülök is, hogy nem érti...” (Lukács 1981: 186, L. Gy. S. I.-hoz, 77. levél)

Azt hiszem, fölösleges egyetlen okot keresni, valószínűleg mindegyik tartalmaz egy kis részt az igazságból. Számomra mégis a leginkább szimpatikus ezek közül az, amely szerint Kierkegaard és Lukács is felismerte saját lelki alkatának a polgári életre, a boldog házasságra való alkalmatlanságát. Ennek tudatában nem akartak egy másik embert is szerencsétlenné tenni. Lukács írja Irma második szakító levelére válaszul: „Lehetetlen vállalkozott, és belátta ezt, ugye, azaz beláttatta magával az élet, aki szereti az élni-tudókat, és gyűlöli az olyanokat, mint én vagyok. Ezért nem kötöttem le magát soha énhozzám, mert be akartam várni, amíg olyan ember lesz belőlem, aki megérdemli magát, – nem lehet megvárni, mert én nem leszek ilyen ember soha.” (i.m.: 98, L. Gy. S. I.-hez, 34. levél)

Érdekes gondolat a szakítás és a szeretett lány alakjának mitizálódása, amiről szintén Heller Ágnes beszél a már említett utószóban: „Mindig újra és újra átéli a történeteket, mindig újra és újra interpretálja; így lesz a Regine Olsen-szerelem mítosszá: a kommunikációképtelenség, illetve a kommunikációról való tudatos lemondás filozófiai mítoszává. (A későbbi történések, Regine férjhezmenetele, boldogsága, »túllépése« Kierkegaard iránt érzett szerelmén mind a mítosz szintjére emelkednek.)” (Kierkegaard 1994: 624). A mitizálódás fogalmának ilyen alkalmazása a magyar Kierkegaard-szakirodalomban Heller Ágnes leleménye. Az alig tucatnyi 1971 előtt megjelent tanulmányban vagy monográfiában nem szerepel terminus technicusként. Ezt látszik alátámasztani az is, hogy a gondolat közvetetten Lukács Kierkegaard-esszéjében már megtalálható. Ez az írás rögtön a gesztus és a forma meghatározásának kísérletével indul: „A gesztus életértéke! Más szóval: a formák értéke az életben, életfokozó értéke. A gesztus talán csak a félreérthetetlenül valamit kifejező mozdulat, és a forma talán csak az abszolútságnak egyetlen útja az életben; az egyetlen, ami megáll magában, ami valóság, és több a pusztá lehetőségeknél. A gesztus az egyetlen, ami az életet kifejezi...

17 Brandenstein Béla idézi. L. Brandenstein 1934: 20.

A gesztus talán a paradoxon; az a pont, ahol összeérnek valóság és lehetőség, matéria és levegő, véges és határtalan, forma és élet." (Lukács 1997: 45). Mi másról lenne itt szó, ha nem valamiféle gondolati és motivikus sűrítésről? A mítosz kutatás, a mítoszalkotási elméletek területén Ernst Cassirer munkássága sok forradalmian új gondolatot tartalmaz. Szeretnék ezek közül kiemelni néhányat, amelyek a kierkegaard-i mítoszteremtés kapcsán használhatónak tűnnek.¹⁸ 1. A mitizálódás gyökere valamilyen erős emocionális hatás, sérülés. Ki vitatná ennek meglétét Kierkegaard-nál? 2. A mítoszalkotásnak valamilyen aktív, kifelé irányuló folyamatnak kell lennie. Ennek felel meg gondolkodónk életében az a tulajdonképpen rövidnek mondható – 1843-tól 1850-ig terjedő – időszak, amikor eszeveszett gyorsasággal követik egymást a művek. 3. A mítoszalkotás forma-, típusalkotás. Valami egyszerűnek oly módon való megfogalmazása, hogy az általános érvényességre tegyen szert. Kierkegaard a kommunikációról tudatosan lemondó alak mellett megalkotja az elcsábított és elhagyott lány, s ezzel együtt szükségszerűen a csábító mitikus figuráját is. E soha be nem teljesülő vágyakat szimbolizáló alakok számtalan megformálási lehetőségének közvetlen megvalósulását látjuk első írásaiban, a *Vagy-vagyban*, a *Félelem és reszketésben* és az *Isméltésben*, de munkássága későbbi darabjai mögött is.

A Regine-szerelem tehát Kierkegaard-nál mitizálódik, gondolkodása alapmotívumává válik. Irma alakja Lukács gondolkodásában, műveiben a 10-es évek után már korántsem tölt be ilyen fontos szerepet. A Lukács-mítosz szerelmi részének megalkotása Heller Ágnesnek köszönhető. 1971-ben megírta *A szerencsétlen tudat fenomenológiáját*, a Søren és Regine Olsen kapcsolatát elemző résszel, 1972-ben *A lelki szegénységről*, 1973-ban a *Lukács György és Seidler Irma*-tanulmányokban pedig rámutat a két gondolkodó szerelmi viszonyainak és az ennek hatására keletkező filozófiának a közös vonásaira. Így nem lehet véletlen a címválasztás sem, hiszen a Lukács-féle Kierkegaard-esszé címe is: *Søren Kierkegaard és Regine Olsen*. E két tanulmány nélkül is elvitathatatlan az a hatás, amit Irma Lukácsra gyakorolt *A lélek és a formák*, illetve *A lelki szegénységről* írásakor, de nem ennek alapján beszélhetünk mitizálásról. A mítoszt – úgy vélem – Heller Ágnes teremti meg, mégpedig – nyilvánvalóan – a két gondolkodó közelítése, Lukács első – 1902-től 1918-ig tartó – gondolkodói korszaka filozófiájának konzekvensebbé tétele érdekében. Figyelemre méltó, hogy a Lukács–Seidler-mítosz termékenyen hatott, mások is átvették, sőt szépirodalmi formát öltött Nagy András *Kedves Lukács* (Nagy 1984) című regényében.

Közösnek látszik a két gondolkodónál a szerelmi kapcsolat költészetté formálásának motívuma is, de ezt szintén inkább csak egy gondolatleszámzásnak, -átvételnak kell tartanunk. Lukácsnak ez nagy segítséget jelentett a formáról kifejtett tanainak szemléletesebb előadásához. Lukács egy levélváltás erejéig 1910 márciusában is felveszi a kapcsolatot Seidler Irmával, többek között azért, hogy neki ajánlja és elküldje *A lélek és a formák*

18 Ernst Cassirer mítoszalkotással kapcsolatos kutatásainak összefoglalását l. Kirk 1993: 293–298.

első kiadását. Az ajánlás akkor még így hangzik: „Azok kezébe, akiktől kaptam őket.” Az 1911 novemberében megjelenő német változat előtt már csak ennyi áll: „Seidler Irma emlékének.”¹⁹ A módosítás eme gesztusával utólag mintegy legfontosabbnak ismerte el a nő szerepét műve létrejöttében.

A kommunikációképtelenség mitikus alakját, annak önmagába zártságát juttatja eszünkbe az, amit ebben a levelében Lukács ír: „Magam miatt teszem, hogy írok Önnek, nagyságos asszonyom, ahogy a magam kedvéért íródott ez a köszönet. Önnek nem kell és nem kellhet az én köszönetem, sem a hálám, sem a szeretetem, és csak azért írok most, mert magamnak kell az a tudat – messziről jövő számára –, hogy ezt elmondtam egyszer.” De egy fél oldallal lejjebb így folytatja: „Én, amíg nem volt szerencsém Önt ismerni, tudni véltem, de hinni nem akartam és nem mertem még, hogy engem egész életberendezésem módja eleve kizár minden emberi közösségből, megszűnteti rám nézve annak a lehetőségét, hogy valaha egy embernek is valamit jelentsék...és most nemcsak tudom, de rendületlenül hiszem is, hogy így van és nagyon jól van így (nem hogy így van, de hogy ha már így van, tisztába jöttem magammal), és azt is Önnek köszönöm...” (Lukács 1981: 184, L.Gy. S.I.-hoz, 77. levél). Nincs itt szó egy hosszan kigondolt terv végrehajtásának eszközeiként funkcionáló levélről, csupán öngazolásról, valami felhasználhatónak a felhasználását kérvényező udvariassági formuláról. Az Irmához fűződő viszony változása szervezi a kötet esszéit, tudjuk meg Lukács 1910. május 20-i,²⁰ sokak által idézett naplójegyzetéből: „Még lesz tehát az igazi nagy lírai sorozat: George, Beer-Hofmann, Kierkegaard, Philippe. Mert a többivel összefüggés sokkal lazább; Novalis: a találkozás hangulata; Kassner: Firenze, Ravenna; Storm: Nagybányai levelek. Még messzebb Sterne: a hiábavalóság, a szakítás utáni tél »léha« hangulatai. Ernst: a leszámoltság órái. De abban a négyben az egésznek története benne lesz.” (Lukács 1982: 423).

Az eszékorszak lezárulta és az 1918-as fordulat után az *Adalékok az esztétika történetéhez* az a kötet, ahol Lukács ismét előveszi Kierkegaard-t. A „XIX. század esztétikája” című fejezetben nyolc rövid tanulmányban tárgyalja Kierkegaard és Schelling esztétikai felfogását. Nekik tulajdonítja a kanti és a hegeli esztétika meghaladását, az irracionizmus, az intuíció irányába történő elmozdulást. Lukács a kierkegaard-i három stádium közül itt szintén az esztétikai mellett kardoskodik, a vallási és főleg az etikai kárára. „Nem véletlen – írja –, hogy Kierkegaard-nál az életút esztétikai-erotikus és vallásos szakaszai belsőleg olyan közel kerültek egymáshoz; az ezeket összekötő etika üres és zavaros szofisztika a házasságról...” (Lukács 1972: 548). Azonban már felhívja a figyelmet az esztétikai és

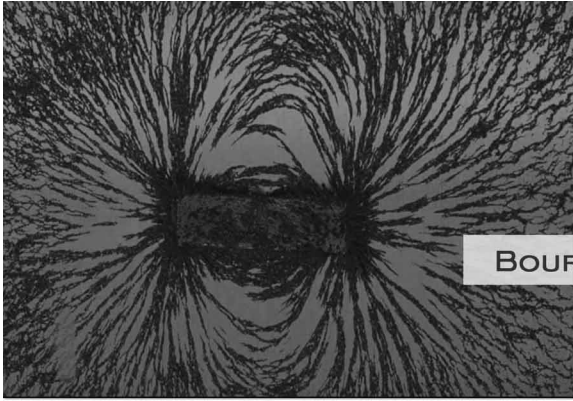
19 Ugyanez szerepel az 1911-es német kiadásból magyarra visszafordított 1997-es változatban is.

20 Itt jegyezném meg, hogy a *Lukács György levelezése* című könyv Bevezetőjében, a 16. oldalon, ennek hivatkozása hibásan szerepel, mert 1910. május 10-inek van feltüntetve, holott a Curriculum vitae függelékeként közölt Naplóban május 20. alatt szerepel.

a vallásos belső ellentmondására, és az ezzel együtt tapasztalható szoros rokonságukra is. Szerinte ez az oka, „...*hogy Kierkegaard külsődlegesen nézve a romantikus életfilozófia szel-
lemes kritikus, valójában azonban éppen ő váltja valóra a leghitelesebben annak törekvéseit.
Ezért található meg nála koncentrált és kifejtett formában az összes olyan motívum is, amely
a későbbi dekadenciában az élet felszínes esztétizálására, sőt gyakran egy csupán divatot maj-
moló komédiázásra vezetett.*” (l.m.: 549). Az idézethez fűzött lábjegyzetében Lukács korai
esszéinek legfőbb érdemét abban látja, hogy bennük már bírálta az élet átesztétizálásának
– kierkegaard-i, és ugyanakkor romantikus – elvét. Valójában egy olyan elvről van itt szó,
amit a dán filozófus és Lukács György is más-más módon valósított meg életében.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bendl Júlia (1994): *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Scientia Humana.
- Brandenstein Béla (1934): *Kierkegaard*. Franklin Társulat.
- Czakó István (2001): *Hit és egzisztencia. Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*. L'Harmattan.
- Erdélyi Ildikó (1994): A csábítás lélektana. In: *Kierkegaard Budapesten*. Fekete Sas.
- Földényi F. László (1980): *A fiatal Lukács*. Magvető.
- Garff, Joakim (2004): SAK. Ford.: Bogdán Ágnes – Soós Anita. Jelenkor.
- Gyenge Zoltán (1996): Kierkegaard és a német idealizmus. Ictus.
- Heller Ágnes (1976a): A lelki szegénységről (Lukács György ifjúkori dialógusa). In: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat.
- Heller Ágnes (1976b): A szerencsétlen tudat fenomenológiája. In: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat.
- Heller Ágnes (1976c): Lukács György és Seidler Irma. In: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat.
- Hermann István (1985): Lukács György élete. Corvina.
- Kierkegaard, Sören (2004): Egy még élő ember írásából; Az irónia fogalmáról. Ford.: Soós Anita, Miszoglád Gábor. Jelenkor.
- Kierkegaard, Sören (1994): *Vagy-vagy*. Ford.: Dani Tivadar. Osiris–Századvég.
- Kirk, Geoffrey S. (1993): A mítosz. Ford.: Steiger Kornél. Holnap.
- Lendvai L. Ferenc (2008): *A fiatal Lukács (Útja Marxhoz: 1902–1918)*. Argumentum
- Lukács György (1972): *Adalékok az esztétika történetéhez I–II*. Magvető.
- Lukács György (1977): Ifjúkori művek (1902–1918). Magvető.
- Lukács György levelezése (1902–1917)* (1981). Magvető.
- Lukács György (1982a): *Curriculum vitae*. Szerk.: Ambrus János. Magvető.
- Lukács György (1982b): *Esztétikai írások (1930–1945)*. Kossuth.
- Lukács György (1997): *A lélek és a formák. Kísérletek*. Napvilág.
- Nagy András (1984): *Kedves Lukács*. Magvető.
- Pasqualetti Zsófia (1993): *A démon hallgatása. Gondolatok Kierkegaard rajzaihoz*. Budapesti Kamaraszínház–Fekete Sas.
- Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr“*. Aus nachlassenen Papieren, Herausgegeben und verdeutscht von Raphael Meyer, Axel Juncker Verlag, 1905.
- Szabó Tibor (szerk.) (1996): *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében*. Szegedi Lukács Kör.
- Szilágyi Ákos (1978): A Vagy-vagy szerelemfilozófiája. In: *Valóság*, 12.: 14–22.



67

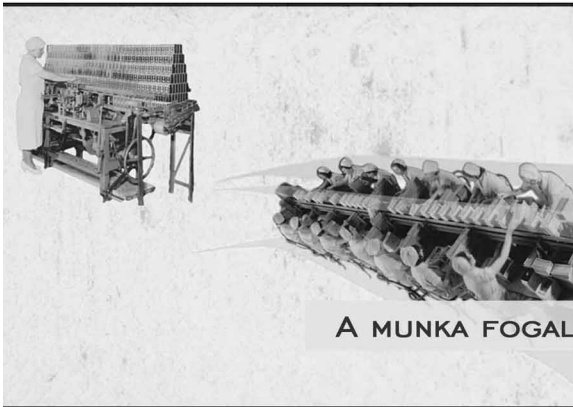
2009. SZEPTEMBER

TUDOMÁNY²

BOURDIEU TUDOMÁNYFELFOGÁSA

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



68

2009. NOVEMBER

NYOLC ÓRA

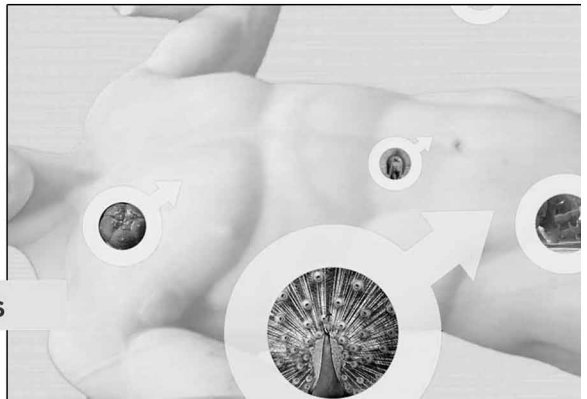
A MUNKA FOGALMA A FRANKFURTI ISKOLÁBAN

69

2009. DECEMBER

MASZKULIN

HEGEMÓN MASZKULINITÁS



Hévízi Ottó

A DISSZONANCIA FILOZÓFUSA ÉS AZ UTOLSÓ DIALÓGUS

(CENTENÁRIUMI BESZÉD)¹

„A világról való döntés mára morális problémává vált.”

(Lukács György: *Dosztojevszkij-jegyzetek*)

„Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz.”

(Lukács György: *Történelem és osztálytudat*)

1 Elhangzott az MTA Filozófiai Kutatóintézete Lukács Archívuma által Lukács György 125. születésnapja tiszteletére szervezett budapesti konferencián 2010. április 13-án.

A jegyzetekben szereplő rövidítések:

CV Lukács György (1982): *Curriculum vitae*. Szerk.: Ambrus János. Magvető Kiadó.

DJ Lukács György (2009): *Dosztojevszkij-jegyzetek*. Ford.: Mesterházi Miklós. In: Lukács György: *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*, Gond-Cura Alapítvány.

DM *Dialógus a művészetről. Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezés (1993)*. Szerk.: Hévízi Ottó és Tímár Árpád. MTA Lukács Archívum - T-Twins Kiadó.

F Lukács György (1987): *Forradalomban*. Szerk.: Mesterházi Miklós. Magvető Kiadó.

FH Lukács György (1976): *A fiatal Hegel*. Ford.: Révai Gábor. Magvető Kiadó.

HE Lukács György (1975): *Heidelbergi esztétika*. In: Lukács György: *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford.: Tandori Dezső. Magvető Kiadó.

HM Lukács György (1975): *Heidelbergi művészetfilozófia*. In: Lukács György: *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Magvető Kiadó.

IM Lukács György (1977): *Ifjúkori művek*. Magvető Kiadó.

RE Lukács György (1975): *A regény elmélete*. In: Lukács György: *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford.: Tandori Dezső. Magvető Kiadó.

TO Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Szerk.: Vajda Mihály. Magvető Kiadó, 1971.

Lukács 125 éve született; hogyan kerül mégis egy centenáriumi beszéd az ez alkalomból rendezett konferenciára? Úgy, hogy előadásom nem egy *filozófus* születését jött dicsérni, hanem egy *filozófiát*. Megadni a tiszteletet egy filozófia egyik – ha nem a legfőbb – alapeszméjének, amely száz éve született.

Száz éve, 1910 decemberében Lukács – tőle szokatlan módon – az alábbi lelkesült szavakra ragadhatja magát Popper Leóhoz írt levelében. „Azt már egészen világosan látom, hogy az én *végső* kérdésfeltételem teljesen eredeti. Olyan, amihez csak hasonló sem volt eddig.” (DM 381). Rá egy héttel születik az a levél, amely e „végső kérdésfeltételet” először állítja a középpontba (DM 383, skk). Az erre a kérdésre épülő teóriát *disszonancia-tannak* nevezem. Némileg ismertebb, de csak másodlagos értelmű nevén: ez az egyneműsítés (homogenizáció) teóriája. (Egy helyütt ugyanis azt írja Lukács, hogy a homogenitás általában a disszonancián alapul.)² A disszonancia és homogenizálás kulcsfontosságú szerepét Lukács filozófiájában közel húsz éve vallom.³ Elég régen ahhoz, hogy előadásom első része megpróbálja Lukács fenti lelkesült kijelentésének hitelét tanúsítani a maga szerény validációs eszközeivel.

Egy alapeszme, így a disszonancia-tan sem kivétel az alól, hogy ami megszületik, annak sorsa, életútja van. Előadásom második részében ezért arra keresek választ, hogy a disszonancia 1910-ben született teóriájának hány év adatik meg Lukács filozófiájában. Nem azt kérdem, hogy szövegszerűen meddig fordul elő abban a disszonancia vagy a homogenitás fogalma, hiszen ezt tudjuk: mindvégig. Hanem: hogy Lukácsnál meddig marad *eleven* a disszonancia-tan és a benne megjelenő dilemma. Az érdekel, mi a viszony Lukács 1918 végi fordulata és a disszonancia-tan között. Vajon Lukács alapvető választása (a bolsevikok melletti döntés) hogyan viszonyul filozófiája teoretikus alapvetéséhez? Mit hoz a pálfordulás Lukács eszméje számára: kiteljesedést, megtagadást vagy módosulást? Egyáltalán: *filozófiai* volt-e Lukács 1918. decemberi pálfordulása, amit közismerten a *Bolsevizmus, mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* ellentétes végkövetkeztetése jelképez?

2 Disszonancia és homogeneitás nem azonos, mert Lukács ismer „disszonancia nélküli homogeneitás”-t is. Ehhez vö. *Balázs Béla: Hét mese* (IM 711): „Minden probléma – amennyiben műfajon belül adódik – az emberi lét valamely alapadottságának a végsőig való kitolását jelenti (...); amelyben tehát az emberi lélek – mint emberi lélek – igazi tükörben meglátja önmagát: lényegét – egzisztenciája egy eltörölhetetlen alapfeltételének végigvitt homogeneitása tükrében. Minden ilyen homogeneitás ezért a problémán, a disszonancián alapszik: bárminek végigvitele túlmutat a pusztá lét heterogén immanenciáján... A mese homogeneitása azonban... nem ismer problémát és disszonanciát”.

3 L. két korábbi tanulmányomat: *Az identifikáció kísérletei, A dialógus agóniája*.

Ha filozófiai fordulat volt, miért tekinthető annak? Ha nem, mikortól, mi által változott át végleg Lukács ifjúkori filozófiája?

Előzetes kérdésekből ennyi elég is. Legyen szó immár a disszonanciáról. Előbb a *fogalmáról*, majd a benne rejlő *dilemmáról*, aztán az 1918 végi *fordulatban* játszott szerepéről, végül epilógusként a disszonancia-tan *elhalásáról*.

I

A disszonancia-koncepció Lukács esztétikai és egzisztenciális gondolkodásából nő ki. Jelentősége érzékeltetéséül elegendő, ha előljáróban két olyan fogalmat említek, amelyeket a fiatal Lukács maga társít hozzá. *Probléma és kísértés*. Lukács szavai szerint a művészetben a disszonancia ütközteti ki az igazi problémát, az egzisztálásban pedig a disszonancia támasztja az igazi kísértést.

Miképp értendő, hogy a disszonancia a probléma? Lukácsnál a műfajok azon alapulnak, hogy egy alapadottságunkat élesen szembeszegezik a köznapi élet tisztátalanságával és keverék jellegével. Ezzel homogenitást érvényesítenek a heterogenitásban. Az „alapadottságunk végsőig való homogén továbbfejlesztésével” (IM 712.) felmutatják azt, ami soha nem jelenik meg tisztán a köznapi életben. Ezt teszi a tragédia a halálunkkal, a regény az elkopásunkkal az időben, a líra a kitettségünkkel a pillanatnak. Ez az éles szembeszegezés a disszonancia. A művészet a disszonanciával problémaként ütközteti ki, hogy egzisztenciánk, amely alapadottságként mindig *valamilyen*, belevetett a köznapi élet *semmilyenjébe*, hatástalanságába. Ezt a hatástalanságot a fiatal Lukács igencsak németül érti: valóságnélküliségként. Hegelt idézve: „Was wirklich ist, kann wirken.”⁴ A művészetet ezért eredezteti a disszonanciából. „A művészet – az élethez való viszonyában – mindig valamiféle Mégis: a formateremtés a disszonancia létezésének elképzelhető legmélyebb igazolása.” (RE 528).

Miképp értendő, hogy a disszonancia a kísértés? Amit a disszonancia az élet *általánesságában* ad a művészetrel – a probléma kiütköztetését –, azt a *saját* életünkre nézve úgy adja értésünkre, hogy kérdésességét felmutatja, sőt alapjaiban rázkódtatja meg. Ezért nevezi Lukács a disszonanciát *A lelki szegénységben* a mi igazi „kísértésünknek”, amely „lényegünket rendíti meg, és nemcsak perifériáján okoz rendetlenséget” (IM 548). A disszonancia, mint kísértés – folytatja Lukács –, üressé, „homogénné teszi a lelket”. Üres lélekké ugyan, de olyanná, amely már valaminek a *befogadására* kiüresített. A kísértéstől egzisztenciánkban is homogenitás szegeződik szembe a heterogenitással, azaz – Lukács szavaival – a köznapi élet „silány végtelenségével”, „lényegtelen sokszerűségével” (IM 549).

Ennyit előljáróban, hogy immár rátérhessünk a disszonancia fogalmára. A koncepció nagyjából ezt jelenti Lukácsnál: valami kiválik az összemérhetetlenségből azáltal, hogy

4 „Ami valóságos, hatni képes.” (Hegel 1979: 156).

ellentétét igenli, és ily módon egy nívóra kerül vele. Más szóval, polaritásuk egyműsíti, egy vonatkozási rendszerbe vonja őket, elemi *hangtani rendet* létesít köztük. Disszonanciából már lehet konszonancia, zörejek káoszából vagy süket csöndből soha. Lukács olyan távolinak tartja a konszonanciát a köznapi élet kakofóniájától, hogy ez ellenkezőjébe fordítja nála a disszonancia bevett negatív jelentését. Lehetőségfeltételévé teszi annak, hogy valami *valóság legyen*. A *Philippe*-esszében ezt írja: „Minden keletkezés feltételezi... a disszonanciát” (IM 466). A *Heidelbergi művészetfilozófia* tovább megy. Itt az áll, hogy a disszonancia „az az elv, amelyen a fogalma szerint mindent megelőző, valóságteremtő aprioritás alapul” (HM 136).

A disszonanciafogalom legrövidebb lukácsi definíciója tehát ez: *a valóságteremtő aprioritás elve*. Ez az elv teszi a disszonanciát alapeszmévé és egyúttal dilemmává.

Nem abból fakad a dilemma, hogy a valóság *egyáltalán* teremtésre szorul. Mert persze ahhoz, hogy a valóságteremtés aprioritására értelmes kérdés vonatkozzon, előbb a valóságnak semmissé kell válnia valamitől. Nos, tudjuk, hogy Lukács szerint a művek „utópikus valósága”⁵ csak úgy lehetséges, hogy minden, ami disszonancia adta világukon kívül esik, azaz a köznapi-történelmi valóság, elmerül a nemléttbe. Nem zárójelbe kerül, mint Husserlnél, hangsúlyozza Lukács, hanem a szó szoros értelmében nemlétezővé válik.⁶ Lukácsnál tehát a művészet teszi ugyanazt, amit Kierkegaard-nál az irónia: az adott valóságot *megsemmisíti* egy lehetséges valósággal (Kierkegaard 2004: 264).

Csakhogy a köznapi-történelmi valóság az immanenciahívó Lukácsnál paradox módon éppen *megsemmisíten* követeli legerősebben a maga *léjtogát*, szemben a transzcendenciahívó Kierkegaard-ral. A tragédia harca nem magáért való, írja Lukács már 1910-ben *A tragédia metafizikájában*, hanem a történelemért való harc: értelmet követel a történelemnek. És az esztétika harca sem magáért való, mondja ugyanez évben *Az esztétikai kultúrában* – már akkor Dosztojevszkij hívőjeként –, hanem egy új kultúráért való harc: eleven séget, „eleven életet” követel a kultúrának. A tragédiát és a művészetet megteremtő disszonancia, amennyiben valóságteremtő elv, egy új kultúra és történelem valóságának lehetőségfeltétele Lukácsnál. A művészet utópikussága tüzetől nemlétezővé hamvadt köznapi valóság képzete mintha arra szolgálna, hogy előkészítse a *létesülő valóság* kultúra-eszméjét, történetfelfogását.

5 Az utópikus valósághoz l. mindenekelőtt: HM 88, sk. és 109. skk.

6 HE 318: „a mű lényege, mint tudjuk, éppen azon alapul, hogy a mű mint egyetlen valóság tételeződött, és mindaz, ami 'rajta kívül' van, egész szélsőséges értelemben nemlétezőként tételeződött”. 349. Az esztétikai magatartás számára „ az egész 'valóság', amely nem vonatkoztatható rá [az esztétikai műre – H. O.], a nemléttbe süllyed; s ez a nemlétezőként tételezés egészen szélsőségesen, szó szerint értendő, sokkal több, mint a husserli értelemben vett 'zárójelbe vétel’”.

Az tehát, hogy a valóság miért szorul teremtésre Lukácsnál, érthető. Az már kevésbé, miért szorul *kétféle* teremtésre. Ha tovább elemezzük ugyanis a disszonancia fogalmát, azt látjuk, hogy ez kettős értelmű: *előlegzés és lehetővé-tétel*; a beteljesítés elővételezése és a keletkeztetés gesztusa. Mondhatni: a disszonancia valóságteremtő aprioritása Lukácsnál *post rem* és *ante rem* értendő. (Ez az utóbbi, „ante rem megváltottság”-ként, Lukács kifejezése.)⁷ Hogyan mutatja ezt a disszonancia-tan?

Kezdjük a *post rem* valóságteremtésnél. Itt azt jelenti a disszonancia, hogy minden igazi mű szerves egyöntetűséget mutat: magán jeleníti meg a *minden áthat mindent* egyneműségét, vagy Lukács szavával: „az igazi valóságot”, „egy végső és értelmet nyert létet” (IM 712). Lukács a már említett levelét a disszonanciáról épp azzal kezdi, aminek majd a *Heidelbergi művészetfilozófia* ad szabatos kifejezést: a disszonancia „révén válik lehetővé minden, a műben előforduló dolog theodiceaszerű, azonos létezés- és értékintenzitása” (HM 171). Lét és érték a disszonancia révén alkot intenzív totalitást a műben. Ez a koncepció a kései esztétikából is jól ismert: az „egynemű közegé”. A műalkotás e közeg szerves egyöntetűsége által („azonos létezés- és értékintenzitása” révén) előlegzi a beteljesült, valódi létet. A *Regényelmélet* szerint a létnek e „spontán teljességét” előlegezte a görögök kora, amelyet Lukács nem véletlenül nevez „egynemű világ”-nak (RE 496), és ezt előlegezné a dosztojevszkiji eposz is. A disszonancia-tan *egyik* értelme tehát ez a végsőre vonatkozó, ezért *post rem* kifejlés: az „igazi valóság” majdani totalitásának szerves előlegzése.

Mi ellenben a *másik* értelme a disszonancia-tannak? Az *ante rem* valóságteremtés értelmében a disszonancia teljes és végleges elszakadást jelent a köznapi lét összemérhetetlenségétől, káoszától. Heterogenitás, Disszonancia, Forma: ezzel a hármassággal rögzíti Lukács első „rendszerprogramját” az ún. *Hegel-jegyzetfüzetben* 1910-ben.⁸ A heterogenitástól elszakadni: itt nincs helye kifejlésnek. Ez a mozgás nem dialektikus, szögezi le Lukács: a disszonancia „nem antitézis valamely szintézis felé tartó dialektikus mozgásban” (HM 136).

7 „A mese a valóságnak még valóság előtti korszakából származik: ezért nem ismeri a transzcendencia és az immanencia különbségét; ezért képes megváltottságot ábrázolni (persze: *ante rem* megváltottságot)”. IM 719.

8 „Különneműség (a szubjektív oldalon: a szenvedés és a teremtményiség) – disszonancia (szubjektíve: a megváltás vágy és a harc a teremtményiség ellen: ellenfelet csinálni abból, ami szorongat, rögzíteni őt, a fogalmára hozni – azaz teremtmény-mivoltot önmagunkon kívülre helyezni, azt ellentétként tételezni, és a legnagyobb mértékben kiélezni –, egyneműsíteni) – forma (szubjektíve: megváltás).” Hegel-jegyzetek és kommentárok a heidelbergi jegyzetfüzetekből, rekonstruálta Bacsó Béla. Ford.: Mesterházi Miklós. In: *Gond*, 11. szám, 1996: 291. Ezt a szöveghelyet két fent említett tanulmányomban értelmeztem.

Ez a kierkegaard-i ugrás elve. Lukács többször nevezi a disszonanciát így a tragikusság vonatkozásában: „igenelt értelmetlenség” (HM 136), az értelemnek és fonákjának együttese (HE 417). Igenelni, hogy a halál kell a hős élete beteljesüléséhez, és hogy bűnvállalás kell a hitvállaláshoz.⁹ A disszonanciának ez az értelme az abszurdon nyugvó kierkegaard-i hitválasztásnak.

Lukács az abszurd igenlésében odáig megy, hogy merészebbet kérdez. Azt kérdi, miféle *előtt*-je, miféle apriorija van *magának a valóságnak*? 1917-ben írja a meséről és a mágiáról: „A mese a valóságnak még valóság előtti korszakából származik”. „[A] mágia (és vele a mese) ősbibb a mi valóságunknál, a metafizikainál is: a mi valóságunk választottsága előttről ered, egy olyan állapotból, amikor még több valóság volt lehetséges, és még nem dőlt el, hogy a miénk lesz – ha esetleg csak átmenetileg is – a világ végzetének végzetes útja.” (IM 718). Különös szavak: Lukács itt magának a valóságnak a választásáról ír, hozzátéve, hogy éppen ezt a döntésünkre váró valóságot érti lélekvalóságon. Ama ritka időket pedig, melyekben felsejlik a választásra hívó, primordiális valóság, a „valóságfellazulás” korszakainak hívja (IM 720). A disszonancia-tan másik értelme tehát a valóságot létesítő vagy-vagy választás antidialektikája, az ugrás révén *lehetővé tett* valóságteremtés.¹⁰

9 A disszonancia-gondolat első halvány körvonalai az 1909-es *Storm*-tanulmányban jelennek meg: „Tragédia, igazi, mély értelemben, ott lehet csak, ahol a kiegyenlítetlen küzdelmet vívók egy talajból sarjadtak valamikor, és egymáshoz lényük legmélyén hasonlóak. Tragikusság ott van, ahol megszűnik az érteleme különbséget tenni édes és keserű, egészség és betegség, veszély és menekvés, élet és halál között. Ahol az, ami az életet tönkreteszi, éppen olyan nélkülözhetetlenül szükséges hozzá, mint a neki minden vitán felül legjobb és leghasznosabb.” (IM 326). A bűn igenléséhez lásd *A tragédia metafizikáját*: „...bűne révén minden ember igent mond mindahhoz, ami vele történt, és mert tettének és bűnének érzi, felülkerekedik rajta, és formát ad életének azáltal, hogy a tragédiát, amely bűnéből nőtt, határukat teszi élete és a mindenség közé. És a fenséges emberek erősebben vonják meg a határokat, mint az alacsonyok, és nem hagynak ki semmit, ami egyszer életükhöz tartozott: ezért övék a tragédia, mint joguk.” IM 508. A disszonancia és a bűn kapcsolatához l. még *A lelki szegénységről* egyik passzusát: „...a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kíséző szólamban.” (IM 544).

10 A disszonancia-tan megvilágítható Lukács három fő mestere: Kant, Hegel és Kierkegaard felől is. Lukács koncepciója ugyanis úgy kapcsolódik hozzájuk, hogy *egymás kritikusaivá* teszi őket. (1) A disszonancia-tan *antidialektikus*. E mögött ott áll Kierkegaard Hegel elleni kritikája. Ennek a vitának a rekonstrukciója lett volna Lukács egyik nagy vállalkozása az 1910-es években. A hegeli dialektika merő panlogizmus az ekkori Lukács szerint: a létet egyenlősíti a gondolkodással. (2) A disszonancia-tan *temporális*. A forma utópikus valóságának időtlensége nem egy időbeli valóságért van, hanem a valódi létért, amelyet (a szó klasszikus értelmét idézve) metafizikának nevez Lukács. A művészet nem

Összefoglalva: a disszonancia közös foglalatát alkotja a valóságteremtés két apriori elvének: a lehetővé-tétel és az előlegzés elvének. Ez a két elv a valóság lehetővé-tétele a *szakadás* (ugrás) révén, illetőleg a valóság előlegzése a *kifejlés* (totalitás) révén. A disszonancia-tan Lukács kísérlete arra, hogy a köznapis valóság semmisségének képzetéből kiindulva, melyet a műalkotások homogén világa ütköztet ki, *teóriát adjon egy keletkező-létesülő valóságnak*. Ennek szól előadásom mottója is: „Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz.”

II

A két elv alkotta közös foglalattal azonban máris a disszonancia-tan *dilemmájánál* tartunk. Miben áll a dilemma? Abban, hogy a lehetővé-tétel és az előlegzés, a szakítás és a szerveség más elvet követ. Ez két merőben eltérő „valóságteremtő apriori”. A disszonancia kettes értelme éppenséggel a szakadás *vagy* szerveség reprezentálta dilemmának a *törésvonalán* áll. Meghökentő, hogy a 25 éves Lukács ezt a törésvonalat már szinte megnyíllásakor észleli, bár ekkor nagy jelentőséget még nem tulajdonít neki. 1910 nyarán írja Poppernek, hogy az akkoriban megjelenő két kötete, *A lélek és a formák* és az *Esztétikai kultúra* úgy viszonyul egymáshoz, hogy egyik a tiszta észhez tartozik, másik a gyakorlati észhez (DM 349). Hadd értelmezsem e különbséget magam is Kanttal szólva. Míg az egyikben a tiszta észnek csak *szakadékot* lehet tudnia, addig a másikban a gyakorlati észnek, a morális hitnek szabad *áthidalást* remélnie. Az ante rem teremtett valóság szakadás elvű, míg a post rem valóság kifejlés elvű realitás. Magán a disszonancia-eszmén belül is disszonancia feszül. Lukács gondolata eleve *dilemmaként* születik.¹¹

a lét „csúcspontjait” hivatott tehát megteremteni, hanem a „síkságos” életutakat, az élhető életeket. E mögött ott áll Hegel Kant elleni kritikája: hogy Kantnál az eleven történelmi mozgás belefagy az időtlenségbe, a formális etika pedig egy intelligibilis világ ürességébe. (3) A disszonancia-tan *immanens*. Itt viszont Lukács kanti megfontolást vet Kierkegaard ellenében. A köznapis élettel radikálisan szakító döntés Lukács szerint *immanens*. A *tragédia metafizikája* kantiánus frázisát idézve: a tragédiában „az immanens Isten életre kelti a *transzcendentális* Istent”. Vagyis (ezt már én húzom alá): *nem a transzcendens Istent*. Az ugrásnak az időbeliben kellene talajt fognia. Nem katapultálhat az abszurdba vetett hit pillanatán át a transzcendencia időtlenségébe. A disszonancia az antidiálektilkusság, temporalitás és immanencia eszméje alkotta foglalatban kapcsolja össze a valóságteremtés kétféle apriori értelmét: a lehetővé-tételnek és az előlegzésnek az elvét.

11 Nem szeretném egyetlen dilemmára leszűkíteni a fiatal Lukács belső dialogikusságának terét. De azt a vagy-vagy-ot mindenképp kitüntetett figyelem kell, hogy illesse, amely a disszonancia-tanban jelenik meg és a legtartósabban áll fenn a fiatal Lukács egyebekben erősen változó világlátásában. Érdemes gondolatban tehát végigfuttatni szemünket ezen a kezdetektől fennálló törésvonalon.

Lukács dilemmája a post rem és az ante rem valóságteremtésről nem szubtilis különbségtétel. Életstratégiákat ütköztet. Előlegezzük-e, ami a jelen ínséges valóságán túl van, vagy visszafogjunk-e valaminő valóság *előtti* választásra? Melyik életelv az előbbre való: az, amelyik úgy teszi lehetővé a megváltást, hogy elszakít a régitől, vagy az, amelyik előlegzi az eljövőt és már most egy új világot él? Melyik létezés Istennek tetszőbb: amelyik úgy hal meg a világ számára, hogy mintegy morálisan belehal a világgal való küzdelembe, vagy amelyik úgy hal meg a világ számára, hogy kilép belőle: már most éli a megváltottság életét? Melyik út a követendőbb: az, amelyik a végesség műveiben – határok és formák között – megküzd a világgal, vagy az, amelynek útja – a jóságé – biztosan Istenhez vezet?

A háborúval a dilemma történetfilozófiailag éleződik ki. A *Dosztojevszkij-jegyzetek*-ben nyoma van egy tervezett novellának vagy dialógusnak, amelynek szereplői Krisztus és Júdás lettek volna (vö. pld. DJ 282 és 358). Hadd formulázzam Lukács dilemmáját némi-leg e polarításra hajazva. *Zelótái legyünk-e a majdani új világnak, vagy esszénusai?* Kardok legyünk-e a megváltás kezében, vagy higgyük-e magunkat máris a közelgő fény fiainak? Vajon használjon-e fel etikai idealizmusunk – még ha pusztá harci eszközként is – politikai intézményeket? Vagy ellenkezőleg, épp az etikai végcél jegyében kellene inkább az etikai action directe útját választanunk, azaz mellőzni a politikát, hiszen a tisztán etikai demokráciát nem hozhatja el semmiféle politika? A dilemmák színe mögött ugyanakkor végig ott van a kétely visszája. Az előlegzés nem hamisan előlegzett megváltás, nem *luciferikusság-e?* És a lehetővé-tétel áldozatos szakító gesztusa vajon nem az önkényesség *démoniája-e?*

III

Eljutottunk Lukács 1918 végi úgynevezett fordulatához. Ebben – nem nehéz észrevenni – szintén ez a törésvonal, a szakítás vagy az előlegzés dilemmája játssza a főszerepet. E dilemma fényénél a *Taktika*-cikk és a *Bolsevizmus*-cikk kérdése a következőképp szembesíthető egymással. Vajon egzisztenciális döntésünkkel hitelesítve vállaljuk-e azt a hitet, hogy küszöbön a társadalmi megváltás, s itt a pillanat, amikor az erkölcsiségünket is felemésztő

A törésvonalon, amely rendre kettősségekre hasítja a fiatal Lukács témáit, időrendben: platonizmusra és szentimentalizmusra, a tragédia etikai tettére és a kegyelemdráma vallásos tettére, műnek szentelt életre és jóságra. A heidelbergi műveken is ez a törésvonal húzódik végig. A *Heidelbergi művészet-filozófiában* az alkotó és a befogadó alapállása között nyílik meg (az alkotóé az ugrás, míg a befogadóé az előlegző készenlét jegyében áll); a *Heidelbergi esztétikában* pedig a transzcendentalizmus és a fenomenológia között (az előbbi elszakad a köznapi léttől, az utóbbi előlegzi a metafizikai létet, felvezet hozzá). E törésvonal láttat legtöbbet Lukács filozófiájából. Kimondja egy filozofálás dilemmáját.

terror árán a megváltást objektív lehetőségből valósággá tehetjük? Vagy ellenkezőleg: éljünk-e már most is a végcél, az etikai demokrácia tisztán erkölcsi normái szerint, hiszen minden ember öncél, és Belzebúbbal amúgy sem űzhető ki a Sátán?

Közbevetőleg: az iménti kérdésekkel nem úgy értünk el Lukács fordulatához, mint valaminő megvilágosodáshoz, és nem is úgy, mint az újragondolás (deliberáció) „szokásos eset”-éhez.¹² Hanem: mint egyfajta *dilemmatérhez*, melyet a *Bolsevizmus*-cikk és *Taktika*-cikk ellenpólusai határköveznek.¹³ Mind a megtérés, mind az újragondolás tézise mereven elkülöníti az előbbi és a későbbi idejű pozíciót, a *Bolsevizmus*-cikk nemjét és a *Taktika*-cikk igenjét. Ezzel azonban túlbecsülik az egymásutánjukat az egyidejűségükkel szemben; és a sorsfordulat *ideje* mögött elveszik a dilemma *tere*. Így viszont éppen a Lukács ellentétes nézetei időközelségéből fakadó eredendő kérdés sikkad el. Az, hogy a fordulathoz mi tette „fordulékonyra” Lukács filozófiáját, egyáltalán: mi tette azt *ingataggyá*, egyensúlytalanná.

Azt ugyanis, hogy mi *történik meg* Lukácsnál 1918 végén, az idős Lukács *elszólása* mondja ki legvilágosabban. A *Bolsevizmus*-cikk, írja 1967-ben, csak „múlékony kísérlet”, „rövid átmenet” volt: a „végérvényesen helyes elhatározás előtti utolsó ingadozás” terméke.¹⁴ Ingadozásról volt szó tehát; és ez volt az *utolsó* ingadozás. Elszólás ez: Lukács itt akaratlanul is jelzi az igazi súlyát egy akkor eleven, ám később eltemetett dilemmának. Vajda Mihály csak az „ingadozást”, az egykori belső vita élességét emeli ki, mikor így fogalmaz: Lukácsban ekkor valami „átbillent” (Vajda 1977: 224). A kép pontos: ott lehet átbillenés, ahol ingadozás, hezitálás, teoretikus libikóka van, vagyis ahol belső vita – néma dialógus – zajlik.

Magam e belső dialógus, „utolsó ingadozás” dokumentumának tartom a *Bolsevizmus*-cikket és a *Taktika*-cikket. Úgy tekintem e két cikk ellentétes platformját, mint egyetlen filozófiai dialógus két ellenszólamát, amely Lukács talán legalapvetőbb dilemmáját fejezi ki. Képletesen szólva: az „utolsó ingadozást” kifejező két cikk Lukács *utolsó dialógusa*. Filozófiailag alighanem itt érvényes utoljára Lukács önvallomása még 1911-ből: „soha nem vagyok monologikus” (CV 444). Hadd hangsúlyozzam, hogy alapvetések belső dialógusa

12 A deliberáció-hipotézis Kis János álláspontja Lukács 1918-as fordulatáról (*Lukács György dilemmája*).

13 A Lukács-kutatás nem tud olyan okról az 1918 végi pálfordulásnál, amely arányos lenne a következménnyel. A kortársak szemében Lukács „egyik vasárnapról a másikra” lett bolsevik. Az idős Lukács december közepére teszi pálfordulását, ám valójában december 16-án még a Károlyi-kormány mellett tett hitet az egyik levelében, vö. CV 493. Egyetértek Kis Jánossal abban, hogy bármi váltotta is ki a pálfordulást, aligha kellett, hogy nagyobb legyen egy apróságnál. Annak azonban, hogy ez így volt lehetséges Lukácsnál (gondolkodása egyensúlytalan rendszerének), nagyobb fontosságot tulajdonítok, mint amennyi Kis álláspontjából kiválglik.

14 TO 698. (*Marxista fejlődésem*, 1967.)

ez, nem vitája. Ez érteti meg, hogy a későbbi írás miért nem reflektál az előbbire. Alapvetések nem vitáznak; csak alapul kínáltnak és alapul vétetnek.

Miként értendő közelebből, hogy ez a két írás dialógus volna, amelyben filozófiai alapvetések állnak egymással szemben? Úgy, hogy a Lukács „utolsó ingadozását” kifejező utolsó dialógus két elv, két filozófiai platform közt zajlik. Ez: két út a *hegeli történelemfilozófia etikaivá tételére*.

Az, hogy Lukács miért akar etikát társítani a történelem hegeli elvéhez, s miért kétféleképpen, a disszonancia-tanból olvasható ki. Mert különben nincs valódi cselekvő viszonyunk a történelemhez, másfelől etikánk nem részesül az egyetlen valóságból, amely maga a történelem. Az esszékorszakban Lukács ezt írta: az élet bírója a forma. A háborúval ez a formula megváltozott. Ekkortól Lukács azt mondja, Schiller után szabadon, hogy az élet bírója a történelem.¹⁵ Ám Lukács szemében a történelem hegeli elvét két ok megfosztja attól, hogy bírója legyen az életnek. Egyik ok, hogy Hegelnek sajnos *van* morálja. Másik ok, hogy ellenben sajnos *nincsen* etikája. Hegelnek – mármint a kései Hegelnek – van morálja: az objektív szellemé, a „képződményeké”, az államé, mely a *Jogfilozófia* szavával maga az „öntudatos ésszerűség és erkölcsiség” (idézi Lukács: FH 595). És ugyanakkor Hegelnek nincs etikája, mondja Lukács Kierkegaard-ral:¹⁶ Hegel nemcsak a Kell-t utasítja el, hanem az ugrást is (HE 423.).

A *Bolsevizmus*-cikk fő támadási pontja Hegel moráljának megléte. A *Taktika*-cikké ellenben Hegel etikájának hiánya.

Kezdem az előbbitel. A *Bolsevizmus*-cikk alapvetően Kant etikájával igyekszik paralizálni a hegeli államrezon-morált. Az érvek ismertek az 1917-es *Hozzászólásból*: az ember öncél, nem válhat eszközzé, nem tulajdonítható erkölcsiség az államnak, mint ahogyan az objektív szellem egyetlen más képződményének sem. A követendő etikának a végsőt, az etikai demokráciát kell előlegeznie (IM 843, sk.). Ám a tisztán etikai jövő mai képviselőéhez olyan döntést kell hozni, amely csak a tragikus hőiséhez fogható. A jövő előlegzéséhez külön kell válnia a léleknek és a lélek-nélkül-való, köznapi valóságnak: „a döntés pillanatában – és ez a pillanat most itt van – elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását meglátni” (F 38-39). A *Bolsevizmus*-cikk tehát Kanttal igyekszik elvenni Hegel morálját. Itt a hegeli történelemfilozófia etikai korrekciója a tragédia formaelvét követi. A „döntés pillanata” kiválás az életből,

15 IM 516. „A forma a legfőbb bírója az életnek”. HE 424. „...itt válik elháríthatatlanná az a szükség-szerűség, hogy a történelem mint bíró belépjen a rendszerbe”. A hegeli elv schillerei eredetéhez – „A világtörténelem világtörvényszék” – vö. FH 542.

16 Az, hogy a *Taktika*-cikknek ez a tétele Kierkegaard-tól való, kiderül *Az ész trónfosztásából* (é.n. Ötödik kiadás. Magvető Kiadó: 251.).

ami annyit jelent: meghalni a jelen világnak, és így élni a mában a majdani igazi létet, a post rem valóság holnapját.

A *Taktika*-cikk viszont nem elvenni akarja Hegel kárhozatos morálját, hanem megadni neki a hiányzó etikát Kierkegaard-éval. Ennek formaelve nem a tragédia, hanem kegyelemdráma, azon belül is a mártír „vallásos tette”, az áldozat (I. IM 803). Másutt írtam arról,¹⁷ hogy Lukács az első és a második etika terminust vélhetőleg Kierkegaard-tól veszi, *A szorongás fogalmából*, és első etikán nagyjából a hegeli morált, a másodikon a kierkegaard-i etikát érti.¹⁸ Maga Lukács nevezi a *Regényelméletet* kísérletnek a „hegeli dialektika kierkegaard-osítására” (RE 485). E köteléknek a szálát, melyet ott végül is a „dosztojevszkiji világ kilátásaihoz” (RE 480). fűzött remény megcsappanása vékonyított el, a *Taktika*-cikk veszi fel újra.

Miben áll ez az etika, és hogyan illeszkedhetne a világtörténelem hegeli elvéhez? Kierkegaard etikáját „egzisztenciális, metafizikai etika”-nak nevezi Lukács, ahol „az egzisztenciális szubjektivitás az igazi istenviszony, a transzperszonális abszolútummal való kapcsolat egyetlen eszköze” (HE 362). Hegelnél ez az abszolútum történelmi: az abszolút szellem öneszmélése, teljes önmegismerése (FH 230). Nos, Lukács a *Taktika*-cikkben ezen a ponton teremt kapcsolatot Hegel és Kierkegaard között. Kierkegaard etikája arra hivatott Lukácsnál, hogy az egyént történelmi vagy-vagy döntés elé állítsa. Olyan választás elé, amelynek vallásos tette által végbemegy a hegeli abszolút szellem öneszmélése. A bolsevikoknak az etikait felfüggesztő, saját erkölcsüket feláldozó döntése ezért ante rem valóságteremtés. A lehetővé tételnek a gesztusa, amely a történelem öneszmélésének „objektív lehetőségét” *valósággá* teszi.

Ez hát a hegeli történelemfilozófia etikaivá tételének két útja Lukács „utolsó ingázásakor”. Mindkettő persze a kétely útja is. Lukács utolsó dialógusa, mondhatni, *Kant és*

17 L. előadásomat: „Személyességek, valóságok, etikák (A szókratikus Lukácsról)”, *Jelenkor* 2009. novemberi szám, 1212. Ami a második etika Kierkegaard-hoz kötését illeti, az ott említett érveket megtoldom azzal, hogy ezt Lukács *expressis verbis* kimondja: „Átmenet a másodikra [ti. az első etikáról – H. O.] Kierkegaard-nál: az etika teleológiai felfüggesztése” (DJ 342).

18 A *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyikében Lukács közvetlenül is szembeállítja Hegel és Kierkegaard morális-etikai álláspontját, mégpedig mindkettőt totalizáló és egymást kizáró értelemben. Eszerint Kierkegaard azért tekintendő „Hegel ellenképé”-nek, mert Kierkegaard „az egész 1. etikát bevonja a 2.-ba”. Hegel tehát ennek a fordítottját teszi Lukács szerint: az egész 2. etikát bevonja az 1.-be. Lukács ezzel a kontroverziával etikai szélsőértékeket rögzít. Szélső pontokat, ahol az etika mint általános felfüggesztődik. Hegel – a kései Hegel – a „képződmények” átmozgalása okán *dialektikusan* függeszti fel az etikát, amelyet viszont Kierkegaard az abszolútummal való „egyetlen kapcsolat” megtartása végett – „egzisztenciális etikája” révén – *teleologikusan* függeszt fel (DJ 374).

Kierkegaard etikájának egymással folyó vitája is a hegeli történelemfilozófia fölött. Kierkegaard pártján állva Lukács azt veti Kant szemére, hogy, jól ismert szavait idézve, „az etika általános, kötelező, és az embertől idegen” (IM 541). Kant pártján – az ábrahámi áldozattól erősen viszolygó Kant¹⁹ pártján – állva ellenben Lukács azt veti Kierkegaard szemére, hogy a sacrifizio dell’anima végrehajtója, az áldozat meghozója maga fokozza le önnönmagát pusztá eszközzé, maga veszi semmibe saját méltóságát.²⁰

A disszonancia kettős értelmű egyneműsítés-elve, a szakítás és az előlegzés kettőse azonban mégis meg tud megbékülni egymással Lukácsban a Tanácsköztársaság idején. Ám csakis úgy, hogy a múlttal szakító ugrás az *alapja és feltétele* lesz a jövő előlegzésének. Az egyneműsítésnek ezt a rendjét külső és belső egységesítésnek hívja Lukács. *Külső* egységesítésen az osztálykülönbséget eltörölő proletárdiktatúrát érti, a pártnak mint „képződménynek” az átmeneti elfogadásával, amíg az végre nem hajtja a radikális társadalmi egyneműsítést, s ezzel a szakítással az új valóság lehetővé-tételét. A *belső* homogenizációnak ellenben egy új beállítódás felel meg: a készenlét a kultúrára, „a jelenből kinőni készülő jövőre” (F 64), mely előlegezné a kommunizmust, mint szabad és tisztán etikai demokráciát.

Az ugrás-szakítás *elsődlegességével* az 1918 végi dilemmának nemcsak a szerkezete, hanem a megoldása is megismétli a korábbiakét. Hisz: Lukács minden addigi dilemmaszituációjában a két egyenrangú elv közül rendre a valóság lehetővé-tétele, a szakítás-ugrás mellett döntött, szemben a legmagasabb rendű létforma szerinti élet előlegzésével. Az, hogy a valóság lehetővé váljék akár bűnök által is, Lukácsnak mindig előbbre való lett annál, hogy a tiszták már most tisztán éljék a jövőt.

Eljutottunk a következtetés levonásához. Hogyha 1918 végén sem a dilemma *szerkezete*, sem pedig *feloldási* módja nem tér el Lukács addigi filozófiai útjától, ebből az következik, hogy Lukács ekkori pálfordulása *nem filozófiai fordulat*. Az „utolsó ingadozás” idején még eleven a dilemma, még tart a belső dialógus, még érvényes a disszonancia-tan. Indokolt tehát, ha Lukács fordulatára két szót használunk, ahogy Arisztotelész tette a *Poétikában*. Lukácsnál 1918 végén megtörténik a *peripeteia*, a „hirtelen fordulat”. De még nem következik be a *metabolé*, az „átváltozás”. Még nem történik meg az életnek – a gondol-

19 Kant álláspontja szerint: „hogyha valamit mint közvetlen jelenséget isteni parancsként ábrázolnak, de az ellentmond a moralitásnak, akkor minden látszat ellenére sem lehet szó isteni csodáról (pl. ha egy apa azt a parancsot kapná, hogy ölje meg fiát, aki legjobb tudomása szerint teljesen ártatlan)”. (Kant 1974: 224). Még élesebb Kant elutasítása *A fakultások vitájában*.

20 „A forradalom etikájához. 1. Szabad-e magamat fölládoznom? (Kant követelése, hogy tudniillik senki sem lehet eszköz – tulajdon énünkre... alkalmazva.)” (DJ 420).

codás életének – gyökeresebb átfordulása, a jó sors átváltozása rosszba vagy a rossz sors átváltozása jóba, ahogy vesszük.

EPILÓGUS

Mikor hal el a disszonancia-tan, mikor veszik el az eleveisége, mikor következik be a lukácsi etika tragédiájában a metabolé, az átváltozás?

Ha jól sejtem, egy-két éven belül, 1920–21 folyamán. Epilógushoz rövideg illik, ezért beérem azzal, hogy csak rámutassak a metabolé, az átváltozás két jelére. Láttuk, Lukács utolsó dialógusának az volt az alapállása, hogy a történelmi valóság az „egyetlen valóság”, de ennek képződményei (állam, párt, egyház) nem tulajdoníthatnak maguknak morális értéket, másfelől pedig a történelmi valóság az egyén etikai döntése nélkül pusztán objektív lehetőség marad. Nos, ehhez képest Lukács 1920-ban minden további nélkül ezt a címet adja egyik írásának: *A kommunista párt morális küldetése*. Jelképes értelemben ez a morálfilozófus Kant halála Lukácsnál. A moralitás megszűnt kizárólag a *perszonalitás* kategóriája lenni. Megszűnt az ok, amelyért a *Bolsevizmus*-cikk íródott egykoron.

A disszonancia-tan halálának másik oka – megint jelképesen – Kierkegaard halála a lukácsi gondolkodásban. Ehhez Balázs Béla *Naplójának* 1921-es bejegyzéséből idézek néhány sort. Ezekben Balázs Lukács akkori nézetét visszhangozza. „[A]z individuális etika (Kierkegaard), eddig[i] fejlődési vonalunk, vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, amely ezt az individuális etikát kizárja.” Majd pár sorral lejjebb a lényeg: „Ha mi lemondunk etikánkról, ez lesz a »legetikusabb« cselekedetünk” (Balázs 1982: 475). Lukács lemondott hát a kierkegaard-i individuális etikáról, melyet pár éve még az „abszolúttal való kapcsolat egyetlen eszközének” hívott. E kapcsolat híján azonban az etikának az objektív szellemmel kell beérnie. Megszűnt az ok, amelyért a *Taktika*-cikk íródott egykoron.

Lukács áldozathozatali etikájának *etikai alapú feláldozásával* azt az egyetlen feltételt vonta vissza, amelyet a bolsevikokhoz való csatlakozásának megszabott. Éppen azt, amely sorsfordító döntésének három éve, 1918-ban *filozófiai* értelmet adott. Lukács úgy mondott le ekkortól eddigi alapeszméjéről, az immanensen keletkező-létesülő valóság filozófiájáról, a disszonancia-tanról, hogy a „kommunista párt morális küldetése” sikeréért etikai alapon áldozta fel etikáját. És ezzel magába is temette: a Nagy Etika megírása, tudjuk, örökre halasztást szenvedett. Ki-ki eldöntheti, profetikusnak tartja-e Balázs Béla szavait 1919 legvégén a hite szerint vérbeli filozófusnak született Lukácsról, akit azonban etikáírás helyett éppen elsíolt pártpénzek után lát nyomozni Bécsben. „Mert úgy látszik, [Lukácsnak] választania kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját... Ha ez igaz, akkor

Lukács György, úgy látszik, tisztességből, erkölcsi parancsból, hazugságban fogja végigélni életét.” (l. m.: 353).

A disszonancia gondolata bő tíz évet élt elevenen Lukács filozófiájában. Tíz év: rövid ez az idő vagy hosszú? Nietzsche írja, hogy minden filozófia *el is rejt* egy filozófiát (Nietzsche 1995: 141). Lukácsé szerintem a disszonancia, a homogenizálás eszméjét rejtette el, a létesülő-keletkező valóság filozófiáját. De ami csak elrejtett, az van: megvan. És ha ma is bele tudunk hallgatni Lukács legutolsó dialógusába, akkor a disszonancia eszméjének mégsem rövid életű sors adatott, hanem hosszú emlékezet.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Balázs Béla (1982): *Napló* (1914–1922) II. Magvető Könyvkiadó: 475.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *A logika tudománya*. II. rész. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó.

Kant, Immanuel (1974): Vallás a pusztaság és határain belül. In: Uő.: *Vallás a pusztaság és határain belül és más írások*. Ford.: Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó.

Kierkegaard, Søren (2004): *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Ford.: Soós Anita - Miszoglád Gábor, Jelenkor Kiadó.

Nietzsche, Friedrich (1995): *Túl jón és rosszon*. Ford.: Tatár György. Ikon Kiadó

Vajda Mihály (1977): „A dialektika nyomában”. In: Márkus György - Vajda Mihály: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II*. Argumentum Kiadó - Lukács Archívum.

SZAZAD VÉG

—• ÚJ FOLYAM 57. SZÁM 2010. 3. •—

—• INTÉZMÉNY •—

INTÉZMÉNY, DISKURZUS, VÁLTOZÁS

Szabó Márton: Intézmény és diskurzus a politikában

Vivien A. Schmidt: Diszkurzív institucionalizmus. Az eszmék és a diskurzus magyarázóereje

Sebők Miklós: Válság táplálta delegálás. Az intézményi változás egy elmélete

EGYÉN, KÖZÖSSÉG, ÁLLAM

Málik József Zoltán: Egyén és közösség veszedelmes viszonyai – játékelméleti megközelítésben

Szmodis Jenő: A szociális állam eszméje és valósága

Pelle Anita: Állam, piac és verseny. A freiburgi iskola elméleti rendszere

SZEMLE

Malženicky Katalin: Összeegyeztethető-e egy realista képviselő-elmélet a normatív demokráciafelfogással?

Laczó Ferenc: Egy kaméleon története. (Kari Palonen: A cselekvő politika fogalomtörténete)

—•
www.szazadveg.hu

A black and white silhouette illustration of two figures, possibly Adam and Eve, standing in a circular frame. The frame is surrounded by thorny vines and leaves. The figure on the left is seated and holding a large, leafy object, while the figure on the right stands with one hand on their hip. The background is a light gray.

Gárgó Gábor

**A
FELVILÁGOSODOTT
ÉS
HATÁRHELYZETEI:**

GOETHE-INSPIRÁCIÓK LUKÁCS
GYÖRGYNÉL ÉS WALTER BENJAMINNÁL

Goethe iránti érdeklődése egyaránt jellemzi Lukács György korai és marxista korszakát: ez az előszertete mintegy összekapcsolja pályájának két, alapvetően különböző szakaszát. Lukács Goethe-képének forrásbázisa azonban nem gyarapodott az idővel, csupán az előjelek változtak meg radikálisan. Ezen érdeklődésében is osztozott Walter Benjammal, akihez más jegyek miatt is – esszéisztikus látásmódjuk, irodalmi érdeklődésük, eredeti és nem ortodox marxizmusuk miatt – gyakran hasonlítják őt. Ezen túlmenően az a filozófia- és irodalomtörténeti kontextus is közös volt számukra, amelyből Goethével foglalkozó tanulmányai kinőttek. A jelen tanulmány ezt a közös intellektuális kontextust vonja be Lukács és Benjamin gondolatvilágának összehasonlító vizsgálatába. A tanulmány a filozófiatörténeti együttállás vázlatos bemutatása után áttekinti a Lukács–Benjamin-kapcsolatot, és különösen polémiájukat a Goethe-értelmezést illetően. A vizsgálódásokból az alábbi következtetések adódnak:

Egyfelől kiviláglik, hogy Lukács György legelmélyültebb és legkidolgozottabb, esztétikai irányultságú Goethe-olvasatának a *Goethe és korában* és *Az esztétikum sajátosságáiban* egy filozófiailag nem autonóm, kérdésfeltevéseiben nem elsődleges, hanem szinte minden vonatkozásában a korabeli Goethe-viták hozadékát egyesítő, más filozófiai kérdéseknek alárendelt, instrumentalizált megközelítés szolgál eszmetörténeti keretül.

Másfelől láthatóvá válik, hogy a Benjamin és Lukács közti párhuzamok és különbségek sorát kiterjeszthetjük a Goethe-interpretációra is. A azonos kérdésfeltevések alapján szögesen ellentétes válaszokhoz érkeztek el.

SIMMEL, DILTHEY, CASSIRER ÉS A „KANT VAGY GOETHE”-VITA

Goethe jelenléte szempontjából a századforduló német filozófiájában Georg Simmel Goethe-értelmezése azért alapvető fontosságú, mert nála jelenik meg a gondolat, hogy Goethe és Kant vitáján keresztül a modernitás és az újkori filozófia alapfogalata, a dualizmus kerül éles megvilágításba.¹ Lukácsnál és Benjammal e nézőpont válik más- és másképpen, de uralkodóvá. Simmel 1906-ban írott *Kant és Goethe: a modern világnézet történetéhez* című tanulmánya az újkori emberkép dualizmusának jegyében veszi kezdetét:

A tudat először a reneszánsz után fogta fel – mint saját meghatározó jegyét –, hogy az ember alapvetően dualisztikus lény, hogy meghasonlás és ellentét képezik az alapformát, amelybe világának tartalmait befogadja, és amely egész tragikumát, ám egyben egész fejlődését és elevenségét is meghatározza (Simmel 1995: 121).

1 Simmel Lukácsra gyakorolt hatásához vö. Setton 2003: 193-203, további irodalommal.

Simmel a 'tragikum', 'fejlődés' és 'elevenség' szavakkal már a részletes elemzés előtt Goethével összhangban jelölte ki e dualizmus fő jegyeit, jóllehet az érvelés kimondottan annak igazolására irányul, hogy mindketten e dualizmus képviselői voltak: "...két világnézet formálódott ki, amelyek egység gondolata e dualizmust részrehajlás nélkül ragadja meg: a kanti és a goethei" (i.m.: 123). A két megoldási kísérletet összevetéséből kiviláglik, hogy Kant

...[a] nagy kettősségek: természet és szellem, test és lélek egységesítését azon az áron éri el, hogy csupán azok tudományos ismeret-jegyeinek összeegyeztetésére szorítkozik; a tudományos tapasztalat, törvényeinek általánosságával egyetemben, alkotja a keretet, amely a lét minden tartalmát *egyetlen* formában: az értelemmel való megragadhatóságban fogja egybe.

Másként áll a dolog Goethe esetében:

Egészen más norma alapján vegyíti Goethe az elemeket, hogy hasonlóképpen megnyugtató egységet nyerjen belőlük. Mindenesetre nemcsak a rendszeresség hiányzik nála, hanem a filozófia, mint tudomány egész szándéka is: a szándék, hogy a világegész értékéről és összefüggéséről való érzésünket az elvont fogalmak körébe emelje. ...Nála mindig is csak világerzése *közvetlen* kifejezéséről van szó (i.m.: 125-126).

Simmel a Goethe és Kant közti – Kant nyelvén megfogalmazott – fő filozófiai ellentétet abban látja, hogy Goethe „...a szubjektív és az objektív elv, természet és szellem egységét *magán a jelenségen belül* keresi” (i.m.: 127): „Nem a jelenségeken kívül, hanem *bennük* esik egybe természet és szellem, az Én és az objektum élelve” (i.m.:128). Éppen ezt az egybeesést jeleníti meg a *Vonzások és választások* tragikus konfliktusa.

A századfordulón a kettejükhöz való viszonyulás fordulatát a német szellemi életben, Simmel szerint, a „Vissza Kanthoz!” jelszónak a „Vissza Goethehez!” jelszóval való felváltása jelezte (i.m.: 127). A „Kant vagy Goethe” szembeállításától akart Simmel eljutni a „Kant és Goethe” összekapcsolásig; a harmóniáig, amely a modernitás kori ember kultúrájának fejlődésére hathatna üdvösen.

Simmel felfogásában e vita keretei közt mindenekelőtt a gondolkodás, az emberi teremtés alapjairól van szó. Ahogy Goethe Eckermann-nak jelezte, a gondolat nem a kategóriaszematizmus által determinált, hanem „...a jó ötletek mindig mint Isten szabad gyermekei állnak elénk, megszólítanak bennünket: mi pedig ott vagyunk” (idézi: i.m.: 128, vö. 136). Másfelől Simmel *Kant* című előadás-sorozatában azon a nézeten volt, hogy Kantnál a morálfilozófia, „mint valamiféle laboratóriumi kísérlet”, a mechanisztikus világtépből

következő matematikai kalkulus eredménye, ami ekképpen az értékvezérelt cselekvést kiszakítja az élet összefüggéséből (Simmel 1997: 139f). A morálfilozófiai megoldás Kantnál és Goethénél az ismeretelméleti eltéréseknek megfelelően alakul:

Kantnál egy objektív erkölcsi parancs révén, amely minden esetleges különérdeken felül áll, ám a szubjektum érdekében gyökerezik; Goethénél az erkölcsi-gyakorlati élet-elemek közvetlen, belső egysége révén, az ember és a dolgok ellentéteket magába záró természete révén (Simmel 1995: 147–148).

Ez az ellentét Lukács formulázásában a következőképpen hangzik:

A szenvedélyek feletti uralkodáson [Goethe] nem azok szűkkeblű, aszkétikus elnyomását érti, mint Kant, hanem olyan állapota lebeg előtte, ... amelyben az emberek egymás közti kölcsönhatása, a szenvedélyek próbára tétele az emberi tevékenységben az embereket önmaguk igazi tudatára vezetné el, azaz képességeik teljes kibontakoztatására, a kiélt szenvedélyek harmonikus egyensúlyára, és pedig úgy, hogy az ember belső harmóniája legyen embertársaival való egybehangzásának rugója (Lukács 1946: 170–171).

Paradox módon e Goethének tulajdonított álláspont megfelel a kanti *Antropológia* törekvéseinek. Lukács nem nyilatkozik a *Pragmatikus érdekű antropológiáról*, amelynek ázsíója nagyon alacsonyan állt a neokantianizmus virágkorának évtizedeiben. Ugyanakkor, ha az álláspont Kanté is, akkor továbbvezethet a kérdés a goethei és kanti álláspont különbségeinek vizsgálatához. Ez pedig nem egyéb, mint a *Mittelzustand* és a *Mischung* különbsége.

Az *Antropológiában* ugyanis Kant a jelenségvilágban megosztott embert tematizálja, míg a *Wahlverwandtschaften* Goethéje a természeti célok és az autonómia konfliktusának nem elméleti igényű, de körültekintően mindenoldalú szétválasztását célozza. A *Vonzások és választások* kulcseleme Goethe antropológiájának, míg a kanti *Antropológia* az emberi együttélés vonzásait és választásait vizsgálja, ész és természet oly „keverék”-ében, mint sehol másutt az életműben.

Goethe című nagy esszéjében Simmel joggal utalt arra, hogy a kanti *Antropológia* kéziratában olvasható meghatározás, a „Mischung” (Kant 1998: 277) korántsem egyezik meg azzal a megoldással, amellyel Goethe közvetített ész és természet között – jelesül a „Mittelzustand” elgondolásával:

„Az ember” – mondja Goethe – „köztes állapotban leledzik, és csak az engedtetett meg a számára, hogy a közteset ismerje és ragadja meg.” ...Már ennek és a hasonló meghatározásoknak a negatív, tiltó formája is jelzi, hogy nem két szélső érték keveréké-

ról van szó, hanem egy harmadikról: helyzetünkről „az emberi mivolt határai” között” (Simmel 2003: 139-140).

Simmel tanulmánya alapján világossá válik, hogy az esszéforma mint olyan szintén szoros kapcsolatban áll e problematikával. Miután a német filozófia a századelőre kidolgozta a formalizált, tudományos filozófiai diskurzust, amely nemcsak a költészetet, hanem az esszét is tudománytalannak tartotta (Fehér 1995-1997a: 287), szembekerült Goethében és művében egy másfajta, nem filozofikusan szisztematikus, ám mégis egységes világkép igazságával. Ugyanakkor mégis az esszéforma bizonyult alkalmasnak Lukácsnál és Benjaminsnál arra, hogy a fogalmi egzaktuság követelményére való állandó reflexió nélkül, de filozófiai igénnyel tárgyalhassák Goethét. Az esszé, mint műfaj azt jelenti, hogy nem a filozófia ügyéről, de nem is a költészet ügyéről van szó: a moralitás kérdései, a dualizmus antropológiája kerültek előtérbe mindkettejüknél.

A „Vissza Goethehez!”-vita tétje eredetileg nem Kant, nem Hegel, nem Goethe volt, hanem a német filozófiai hagyomány sajátos századfordulós dilemmái. Ahogy Lukács *Az ész trónfosztásában* utal rá, Wilhelm Dilthey Goethe-tanulmánya hasonlóképpen Goethe életfilozófiai értelmezésének talaján áll, amely Simmelen és Gundolfon keresztül Klagesig jellemző maradt. Dilthey valóban meghirdette *Az élmény és a költészet* című könyvében e megbékéltető munka szükségességét, s ahogy *Fortgang über Kant* című írásában olvasható, maga is e feszültség feloldásán munkálkodott:

Azt mondhatjuk, hogy feloldásra szorul az eddigi ellentét életfilozófia és pszichológiai tudomány között. Az utóbbinak igazságra és teljes realitásra, az előbbinek viszont pontosságra kell szert tennie. Iszonyatosan nagy feladat. Csak lépésről lépésre oldható meg. De a filozófia csak akkor nyer újra hatalmat és életet, ha mindez végbemegy.²

Lukács *A regény elmélete* új kiadásához írott 1962-es előszavában utalt Dilthey, Simmel hatására, amelyet filozófiájára gyakoroltak. Életrajzi interjújában azt is megvallotta: „A drámakönyv tulajdonképpeni filozófiája a Simmel-féle filozófia” (Lukács 1989: 111). Valójában Lukács a *Heidelbergi esztétikában* került a legközelebb Simmel felfogásához, ahol a következőket írta:

Goethe látszólagos közeledése Kanthoz sokkal inkább a „kopernikuszi” nézőpont teljes megfordítása: a szellem mindkét esetben csak önmagát értheti meg, de a kritikai filozófia számára ez azt jelenti, hogy azt érti meg, amit maga alkotott (amit az általában vett

2 Dilthey 1916: 168. Dilthey Goethe-képéből itt csak az összebékítésre vonatkozó elemet emeljük ki. E kép spektrumáról és időbeli változásairól I. Peschken 1972.

tudat transzcendentálisan hozott létre), míg Goethe számára a szubjektum kozmikussá válását, világszellemmé emelkedését, a világszellemnek szóló testvéri-rokoni köszöntést jelenti (Lukács 1975a: 428).

A Kantra való utalás világosan kategóriatan és gondolkodás viszonyának simmeli tézisét veszi fel újra, míg Goethe esetében a megfogalmazás homályosabb. Lukács a *Heidelbergi esztétikában* Ernst Cassirer *Az ismeret problémája az újkori filozófiában és tudományban* (Cassirer 1906) című művére is hivatkozott. Lukács a maga elgondolását láthatóan a Cassireréhez akarta kötni a Kant által átvett newtoni világmép goethei elutasításának témáján keresztül:

Világnézetek áthidalhatatlan ellentétségeiről van itt szó. Amikor Kepler fellépett rendszerével, Robert Fludd angol misztikus igen hasonló érveléssel tiltakozott a világ matematizáló megragadása ellen, mint később Goethe Newton ellen (i.m.: 429).

Lukács az adalékot és az itt mellőzött latin idézetet Cassirertől vette át: az *Erkenntnisproblem...* egy kora újkori filozófiára vonatkozó megállapítását analógiásan terjesztette ki tehát Kantra és Goetheére. Annál kevésbé Cassirer szellemében, mert az 1920-ban megjelent *Goethe és a matematikai fizika* című tanulmány Kant-polémiát nem tartalmazott, ellenben a goethei különvélemény rekonstrukciója volt benne kifejtve, jelesül a matematikának a fizikától való elválasztása. Cassirernek semmi esetre sem lehetett célja a matematikai természetfelfogás rossz hírbé keverése, hiszen Fludd elgondolását „naiv”-nak nevezte (Cassirer 1922-1923: I. 350). Lukács továbbá a *Heidelbergi esztétikában* egyetértően idézte Friedrich Gundolfot, akivel szemben Benjamin a maga *Wahlverwandtschaften*-tanulmányában éles kritikát fogalmazott meg. Lukács e művében Vischer *Ästhetik*-jére is egyetértően hivatkozott.

Cassirer általában vett álláspontját mégis tanulságos összevetni a fiatal Lukácséval. Ernst Cassirer 1944-es *Goethe és a kanti filozófia* című tanulmányában – amelynek alap gondolatait már a rövid, 1924-es *Kant és Goethe* tartalmazta – Kant és Goethe útjainak párhuzamait kísérte meg feltárni. Az Eckermann-nal folytatott beszélgetések egy részletéből indult ki:

Kant sohasem vett rólam tudomást – mondja Goethe –, jóllehet én tulajdon természetemből eredően hasonló úton jártam, mint ő. *A növények metamorfózisát* már akkor megírtam, amikor Kantról még nem tudtam semmit, s az mégis teljesen az ő tanításának szellemében fogant (Cassirer 2008: 141).

Ennek a hasonlóságnak próbál Cassirer a nyomára bukkanni, szándékolatlan azon a határon belül maradva, amelyet Kantnak mint „az *a priori* filozófusá”-nak (i.m.: 176) felfogása jelöl ki, illetve elismerve azt, hogy Goethe Kant-felfogása szélsőségesen szuverénnek tekinthető: „Goethe sok olyasmint mondott Kantról, ami sajátosnak, sőt egyedülállónak nevezhető.” (i.m.: 180). Sem a kanti fizikából, sem a logikából nem vezet út Goethehez. Az igazság, Cassirer szerint, inkább abban áll, hogy „Goethe számára [...] Az *ítélőerő kritikája* jelentette a kanti filozófia megértésének kulcsát” (i.m.: 144). Valójában ez amaz álláspont, amelynek alapján a *Heidelbergi esztétika* Lukácsa áll.

Ezen túlmenően az ész határainak főtémává emelése köti össze Cassirer szerint Kantot és Goethét.

Eckermann-nak kifejtett álláspontja szerint Kant kétségkívül azzal használt a legtöbbet, hogy meghúzta az emberi szellem hatókörének határait, s nem bolygatta a megoldhatatlan problémákat. Goethében ugyanezen felismerés munkált; ám ő ezt művészként érezte át és fogalmazta meg (i.m.: 159).

Lukács e tekintetben ugyancsak Cassirer nyomdokán haladt.

SORSKONFLIKTUS ÉS MAXIMAKOLLÍZIÓ

Lukács *A modern dráma fejlődéstörténetében* még érvényesnek tartotta a XVIII. század, s vele Kant etikai álláspontját. Ami a kanti etikával való lukácsi szembesülést illeti a marxizmus előtti periódusban, sorskonfliktus és maximakollízió kérdését Goethével összefüggésben ugyancsak *A modern dráma fejlődéstörténete* tárgyalta:

Mivel ő [ti. Goethe] szinte sohasem tette fel olyan teoretikusan kérdéseit, mint Schiller, ember és sors viszonya nála sohasem lehetett két absztrakciónak össze nem egyezése. A háttér, ami Schillernél csak szimbóluma volt a sorsnak vagy csak eszköze működésének, nála teljes valóság volt. Vagy pontosabban: Goethe a tragédiát ember és háttér, ember és környezet egészen konkrét, soha vissza nem térő viszonyának formájában érzékelte (Lukács 1978: 177).

Amint azt Schiller kantiánus sorstragédiáinak értékelése mutatja, fiatal korszakában Lukács nemcsak elgondolható, de érvényesnek is tartotta azt a Kant-értelmezést, amely a morálfilozófiából nem életidegen erkölcsi rigorizmust, hanem az egyformán értékeltjes erkölcsi maximák összeütközésének igenis életszerű situációját olvassa ki. A goethei tragédiának az ember és annak háttérként felfogott környezete közti viszonyként való megpillantása arra is következtetni enged, hogy ekkoriban a *Vonzások* és

választások nem szorult annyira Lukács Goethe-képének peremére, mint a marxista fordulat után. Lukács *A modern dráma fejlődéstörténetében* kiemelte, hogy „a *Vonzások és választások*-ban hatalmas erejű szimbólumban kap kifejezést minden emberi cselekedet végzetes szükségszerűsége” (i.m.: 173). Hiszen talán minden más Goethe-műnél jobban illik ez az értelmezés a *Vonzások és választások*ra. E műben van tragédia, amely a kastély és az azt övező, a háta mögött festményszerű perspektívában emelkedő óriási emberi kultúrában, egy parkban bontakozik ki. Ráadásul nem pusztán lejátszódik e tragédia e környezet előterében. Goethe hősei, Eduard, Charlotte, Ottília és a kapitány, miközben akarattal és hajlammal alakítják sorsukat a tragédia felé, ezzel elválaszthatatlan egységben formálják a háttérrel is: tavat duzzasztanak, erdei lakot, kerti pihenőt, sétányokat alakítanak ki, kifestetik a templomot és a többi. A ház, a tó, a kerti pad aztán nemcsak tárgyi keretivé, hanem cselekvő résztvevőjévé is válik tragédiájuknak.

Lukács e gondolatot átmentette az 1950-es évek közepén keletkezett *A különösség, mint esztétikai kategória* című esztétikai propedeutikájába, amelyben nemcsak az összekapcsolódást hangsúlyozza, hanem egyben ezen belül a természet ember feletti primátusát is kimondja. Itt utal *A növények metamorfózisa* című költeményre, amelyet Cassirer kulcspozícióba helyezett a Goethe és Kant közti hasonlóságok vizsgálatának megalapozásakor. A helynek a korai felfogással való rokonságára utal az is, hogy itt található a *Vonzások és választások*nak a *Különösség...-en* belüli egyetlen említése:

Goethe metodológiájának egyik legmélyebb megnyilvánulása, hogy ez a vers [ti. *A növények metamorfózisa*] a botanikai ősjelenség költői ábrázolását elválaszthatatlanul összekapcsolja egy másik, emberi ősjelenség, nevezetesen a szerelmesek emberi közösségében megnyilvánuló ősjelenség megformálásával. A természet ősjelenségeinek és a legfontosabb, tipikus emberi sorsoknak hasonló összekapcsolását találjuk meg Goethe legjelentősebb költeményeinek és prózai műveinek egész sorában (pl. a *Vonzások és választások*-ban). A természet törvényei, amelyek Goethénél ilyen konkrét különös formában jelennek meg, egyben az emberi élet döntő mozgatóerői is (Lukács 1985: 180).

Emberi és természeti törvények összekapcsolásának hangsúlyozása Goethe életművének összefüggésében nem egyéb, mint ama gundolfi gondolat, amelyet Benjamin mitikusnak nevezett. Friedrich Gundolf ugyanis monumentális Goethe-monográfiájában így fogalmazott: „Goethe *Vonzások és választások*-jában a törvény *lelkileg előbb* van elgondolva, és az emberek csak annak kisugárzásai” (Gundolf 1930: 556). Olyan törvényről van szó, „amely áthat természetet, sorsot és társadalmat” (i.m.: 565). Azaz e törvény nem más, mint a mitikus gondolkodás törvénye – Benjamin értelmezése ekképpen kiolvasható volt Gundolfból. Zárványa e rész a kései *Különösség...-ben* a század eleji „Viszsa Goethehez!”-vitának; egy olyan műben, amely egyébként Goethe és Kant viszonyát

rendkívül leegyszerűsítő módon jellemzi. Lukács itt így írt: „Számára [ti. Goethe számára] Kant pusztán kiindulás” (Lukács 1985: 171).

Ez a leegyszerűsítés valójában már a *Faust*-tanulmányoknak is osztályrésze volt. E műben Lukács, akárcsak *A regény elméletében*, a *Wilhelm Meister tanulóéveit* mindvégig a goethei morál evilági immanenciája legfőbb tanújaként olvasta. Ha szó esett életművében a valósággal való megbékélés hegeli gesztusáról Goethénél, akkor Lukács mindig a *Wilhelm Meister tanulóéveire* támaszkodott. Így történt ez már a korai *A regény elméletében* is:

A *Wilhelm Meister* esztétikailag is, történetfilozófiailag is a megformálás két típusa között áll: témája a problematikus, az átélt eszménytől vezérelt individuum kibékülése a konkrét, társadalmi valósággal (Lukács György 1975b: 576).

Lukácsnak azt a tényt kellett háttérbe szorítania, hogy Goethe műveiből hiányzik az 1848-ban amúgy is érvénytelenné vált hegeli történetfilozófiai távlat: Goethének másféle történeti – Benjamin értelmezésében: üdvtörténeti – távlatba kellett belefoglalnia az ember rendeltetésének problémáját. Ahogy Lukács a *Goethe és korában* fogalmazott: „A »Meister Vilmos vándorévei« Faust fejlődésének utolsó szakaszát szélesebben és konkrétábban dolgozza ki, de »megváltásának« problémáját nem érinti.” (Lukács 1946: 191).

Lukács és Benjamin filozófiai világának egymáshoz közelítése érdekében e kibékülést kellett Fehér Ferencnek az elmaradt megváltással való kibékülésként interpretálnia. S ez már átvezet bennünket Benjamin Lukáccsal való összehasonlításához, hiszen Fehér Ferenc volt az, aki az intellektuális rokonság alapvonalait megállapította.

BENJAMIN ÉS LUKÁCS – GOETHE OLVASÓI

Lukács Benjaminra gyakorolt hatásáról szólva Fehér Ferenc a következőket emelte ki. *A regény elmélete* és *A tragédia metafizikája* hatással voltak *A német szomorújáték eredete* című értekezésre, míg a *Történetfilozófiai töredék* módosított formában továbbítta a *Történelem és osztálytudat* messianizmusát. Ezen túlmenően Fehér szerint Benjamin nem volt olyan integer, autonóm gondolkodó marxistaként, mint ahogy e tekintetben Lukáccsal szembeállítani szokták: *A műalkotás a technikai sokszorosítás korában* a legrosszabb fajta szocreál pártosság mellett állt ki. Általában véve viszont életútjuk és alkotói habitusuk, hitükkel a marxizmusban és az esszéhez való kitüntetett viszonyukkal, számos párhuzamosságot mutat fel. Épp az esszé kapcsán merülhet fel egy alapvető probléma:

Lukács és Benjamin e közös vonását mégis mély probléma hasítja keresztül: a megváltás, definíciójából eredően, nem lehet esszéisztikus: vagy holisztikusként valósul meg, vagy beteljesületlen ígéret marad. [...] Lukács és Benjamin e különbözőségében talán a Végső Banzáj két különböző forgatókönyvét látjuk. A megváltás vagy az Utolsó Ítélet formájában jön el, amikor egy mértékkel lesz a mérés, és egy Legfőbb Úr ül széket, vagy a megbékélés jegyében mindenki megváltódik, aki részt vett a végtelen emberi szenvedés közösségében (Fehér 1995–1997a: 288–289).

Fehér Ferenc értelmezésében Lukács a dualizmus problémájára a következő választ adta:

Lukács oly módon oldja meg a szellem és a test dualizmusát, hogy a szellem (*ratio*) nem egyszerűen kormányozza a „testet” (az értelemlény homályos területét), hanem a mentális dimenzió szívja magába a „nem mentális” dimenziót. (Jellegzetes példa a test szellemnek való alárendelésére az, hogy Lukács csaknem viktoriánus felfogást vallott a szexualitásról és az erotikáról.) (Fehér 1995–1997b: 226).

Mindez kétségkívül nem tekinthető egyébnek, mint ismeretelméleti viktorianizmusnak: Lukács, úgy tűnik, a megismerés erotikus meghatározottságának lehetőségét tagadta.

A *Vonzások és választások*ról írott tanulmányában, mint kommentárban Benjamin nem igazságtartalmat, hanem dologi tartalmat keresett (Benjamin 1980: 99). Az *erkölcsök metafizikájának* Kantjából indult ki, akit kifejezetten megvédett az életidegenség és a formalizmus vádjával szemben (Marx *Német ideológiájára* megy vissza az életidegenség, Hegelre a formalizmus vádja [Höffe 2004: 179–185]):

Kant házasság-meghatározása *Az erkölcsök metafizikájá*-ban, melyet ma már legfeljebb csak olykor-olykor emlegetnek a rigorózus sablonosság vagy a kuriózumnak beillő szerialitás példaként, a legmagasztosabb terméke ama rációnak, amely – megvesztegethetetlen hűséggel önmagához – a tárgyi tényállásba hasonlíthatatlanul mélyebben hatol be, mint az érző szívű okoskodás (Benjamin 1980: 101).

Ha Lukács azt mutatta meg, milyen erők vezetnek a polgári társadalomban az eszmék szintjén a romantikus szerelemfelfogás kiürüléséhez, a jog szintjén pedig a házasság felbomlásához, akkor Benjamin azt akarta igazolni: milyen erők indulnak ki a házasság felbomlásából. Vischer *Esztétiká*-jával vitázva mondja:

Goethe nem arra törekedett, persze, mint Mittler, hogy a házasságot alapjaiban indokolja; ő inkább azokat az erőket akarta megmutatni, amelyek széthullásából kiindulnak. Ezek azonban természetesen a jog mitikus erői, és bennük a házasság csak egy – nem maga által kiszabott! – ítélet pusztító végrehajtója. Felbomlása ugyanis csak azért romboló hatású, mert nem a legmagasabb rendű erők idézik elő (Benjamin 1980: 105).

Az esztéta Friedrich Theodor Vischer ugyanis Mittler személyében állította szembe a kötelességetikát a szereplők vonzalomerkölcsével:

Magánélet: szív és kötelesség, a jövő törvénye az individualitás számára és a messzemenő elköteleződés igénye: Goethe *Vonzások és választások*-ja, *Clavigo*. Amabban a kétoldalú küzdelem két-két személyben válik belsővé, a kötelesség törvénye csupán intőn áll félre Mittler személyében (Vischer 1975: I. 337).

Vischer ebből arra következtet, hogy a szerelmi szenvedély joga sem abszolút, mert a vonzalom nem tévedhetetlen: „Az elme az összetartozást illetően is csalódhat, s ez már tragikus (Goethe *Vonzások és választások*-ja) vagy komikus sorsok forrása.” (I. m. II. 207).

Benjamin a többek között Benedetto Croce-nál olvasható, átalányban ítéltő óhegelianus értelmezéssel vitázva írja: „A *Vonzások és választások* tárgya nem a házasság. Erkölcsi erői e kötésnek itt sehol sem kereshetők. [...] Ebben a műben nem erkölcsi, nem is társadalmi probléma a házasság” (Benjamin 1980: 106). Croce hegelianizmusa ugyanis szintén a polgári házasság társadalmi kötelekein belül lezajló tragédiáját látta a *Wahlverwandschaften* tragédiájában:

Goethe szellemét 1807 körül újra a szerelmi szenvedély romboló hatalmának látványa ragadta meg, azt immár nem erőszakos sodrában szemlélve, amely minden akadályt félrevet és magával ragad, hanem inkább vitájában egy ellene munkáló, szellemileg magasabb erővel, a házasság erkölcsi intézményével. Ez ama viszály és harc iránti érzékenység, amelyet később a „szerelem joga” problémájának neveztek, és amely oly sok irányregénynek és drámának szolgáltatott alapot, és visszfényre lelt a törvényhozásban is (Croce 1920: 97).

A *Wahlverwandschaften* efféle értelmezése azt hagyja figyelmen kívül, hogy az Eduard és Charlotte közti házasság alapja a szerelem, jóllehet a házasság idejére már megfáradt szerelem volt: két autonóm ember döntése, a társadalom törvényeitől kifejezetten sem nem tiltva, sem nem támogatva.

Croce a tragédia kiváltó okát az erkölcsi törvény áthágásában jelölte meg: „...véttetek az erkölcsi törvényvel szemben, s ennek diadala drágán, áldozat, szerencsétlenség és

az egyes ember halálának árán vétetett meg” (i.m.: 98). Nem pontosította, hogy a szereplők közül ki vét az erkölcsi törvény ellen; mindenesetre úgy vélte, hogy az erkölcsi törvény drága áron ugyan, de helyreállt a mű végén. Elemzésének végén Croce csak jelezte a mű „gazdagságát erkölcsi gondolatokban és lelki megfigyelésekben” (i.m.: 103), anélkül, hogy ezeket részletezte volna.

Amint már szó esett róla, Benjamin a *Wahlverwandtschaften* konfliktusát nem társadalminak, hanem mitikusnak tartotta. Ezért a hegeli megbékélés az immanencia keretein belül csupán látszat maradhat:

Igazi kiengesztelődés valójában csak Istennel van. Ilyenkor az egyén kiengesztelődik vele, s általa az emberekkel. A látszatengesztelődésnek viszont az a jellemzője, hogy az emberek megengesztelődnek egymás között, s ezáltal Istennel (Benjamin 1980: 169).

Benjamin e passzust szinte szóról szóra átvette Franz von Baader *Tételek az erotikus filozófiából* című művéből: tanúja ama befolyásnak, amelyet von Baader Benjaminra gyakorolt (Baader 1966).³ Ennek az intellektuális élménynek a jegyében tett kísérletet Benjamin ifjúkori filozófiai programjában arra, hogy az észet és vallást összhangba hozza (i.m.: 97). Az adalék alapján világossá válik, hogy a Benjamin és Lukács által a megbékélés fogalmára helyezett hangsúly csupán felszínes hasonlóság tanúja. Lukács, valóság és ész kibékítésére törekedvén a megismerés területén, Hegel nyomában haladt. Benjamin ezzel szemben megmaradt a von baaderi episztemológia talaján, amelynek kulcsfogalmi a megbocsátás és a megbánás. A megbékélésnek az erotika területén mindig köze van a bűnbeeséshez (i.m.: 127). Továbbá Benjaminnak, von Baader filozófiája alapján, azt is be kellett látnia, hogy a szexualitás amaz instrumentalizálása, amelynek őszinteségét oly nagyra becsülte Kant esetében, az erotikus filozófia folyománya is egyben.

A GOETHE-HŐSÖK TRANZSCENDENS ÉS IMMANENS MORALITÁSA

Tanulmányában Benjamin azt mutatta meg az életműnek a kritikai visszhang által egységesen félreértett darabján, a *Vonzások és választásokon* keresztül: a goethei világ erkölcsisége nem értelmezhető az emberi együttélés immanenciájának keretei között. Ebben rejlik Lukács és Benjamin Goethe-értelmezésének legnagyobb különbsége. És nem csupán Goethéé: Gottfried Keller-tanulmányaikban is az immanens és a transzcendens jogrend és utópia értelmezésbeli különbsége mutatkozik meg. Amint Fehér Ferenc írja:

3 Von Baader Benjaminra gyakorolt hatásához vö. Löwy (1998).

[Lukács] „igazi” demokráciáról adott legjobb elemzését azonban a Gottfried Kellerről írott esszéjében találjuk [. . .] Keller Svájcra azért válhatott az „igazi” demokrácia modellországává, mert még nem hatotta át teljes mértékben a kapitalizmus (Fehér 1995–1997a: 214).

Benjamin szerint viszont éppen azért nyílik út a jogrend transzcendens megjavítása felé Kellernél, mert a polgári társadalom „kész” alakzattá fejlődött.

Lukács említette ugyan, de érdemben nem elemezte, legfeljebb csak illusztrálta, hogy a *Faustban* „. . .közvetve vagy közvetlenül az erkölcsi élet összes problémái szóba kerülnek” (Lukács 1946: 175). *Goethe és kora* című művében Lukács csak kétszer említette futólag a *Vonzások és választásokat*. Ezzel szemben kifejezetten megvédte a goethei erkölcs immanens perspektívájáról szóló tézisét:

Goethe, aki kortársa azoknak a tendenciáknak, amelyek „a marxizmus három forrásává” lettek, lényege szerint egészen földi, egészen evilági. A befejezés esztétikus-katolikus formája csak reakciós romantikusokat vagy liberális fafejűeket téveszthet meg (i.m.: 197).⁴

E kritika hatóköre minden bizonnyal el akarta érni Benjaminget is.

Marxista fordulata után Lukács a lehető legtendenciózusabban leértékelte Kantot, ám Goethe iránti érdeklődése változatlan maradt. Kant a polgári világ ellentmondásait az ember patológikus állapotára vezette vissza: ezen a nem dialektikus felfogáson Lukács szerint csak Hegel lépett volna túl. A marxista Lukács korának Kant-értelmezésével teljes egyetértésben úgy vélte, hogy Kantnál a konfliktus mindig ész és természet között állhat csak fenn, és a maximák kollízióját a kanti etika nem engedi meg:

Az egyén, aki ebben a társadalomban cselekszik, amely a szabályok rendszerét általában elvben szükségképpen elfogadja, konkrét esetben szüntelen ellentmondásba kerül ezekkel az elvekkel. Éspedig nem úgy, ahogy azt Kant elképzei, hogy csupán az alantas önző emberi ösztönök mondanak ellent a magas etikai elveknek. Sőt azt mondhatni, az ellentmondás nagyon gyakran s az itt egyedül mértékadó esetekben a legjobb és legnemesebb emberi szenvedélyekből fakad. Csak sokkal később sikerül a hegeli dialektikának [. . .] az emberi szenvedély és a társadalmi fejlődés ellentmondásokkal teljes kölcsönhatását valamennyire adekvát képből gondolatilag megragadnia (Lukács 1946: 25).

4 A magyar változattól az „und Mitstreiter” kitétel hiányzik. (Lukács, Georg (1947): *Goethe und seine Zeit*. A. Francke: 190.)

A *Goethe és kora* Kant-kritikájában összekapcsolódik a problematika két ága: a Cassirer által felvetett és kidolgozott goethei kritika a newtoni természetfelfogás ellen Kantnál, és a kanti morálfilozófia elleni hegeli kritika.

A *Goethe és korában* Lukács a hangsúlyt a társadalmi problémákra helyezte át. A *Werther*, értelmezésében, az egyszerű alapkonfliktus ábrázolója: egyén versus polgári társadalom konfliktusa, *physis versus nomos*. A *Wahlverwandtschaften* ezzel szemben megketőzi a dilemmát, amennyiben az individuális választással nem oldódnak meg a sorskonfliktusok. *Werther*-elemzése alapján jól látszik, hogy Lukács minden ideológiai elutasítása ellenére is a Hebbel-, Gundolf-féle hegelianus Goethe-értelmezés talaján maradt: amaz olvasmányok talaján, amelyek első Goethe-olvasatát, a *Heidelbergi esztétika* habilitációs írását mélyen meghatározták:

A *Werther*-tragédia tehát nemcsak a boldogtalan szerelem szenvedélyének tragédiája, hanem a polgári házasság belső ellentmondásának tökéletes ábrázolása is: az individuális szerelemre van alapozva, történetileg vele áll elő az individuális szerelem – gazdasági-szociális léte azonban feloldhatatlan ellentmondásban áll az individuális szerelemmel (i.m.: 30).

„Goethe [...] szélesebb és mélyebb valamit formál meg, mint kortársai: a szerelmi kapcsolat bírálatát adja a polgári társadalomban általában.” (i.m.: 183). Emaz átfogó bírálat bemutatását Lukács ugyanakkor a társadalmi osztályok korlátain átívelő szerelemből eredő konfliktusokra korlátozza. A *Wilhelm Meister tanulóévei* befejezésében is a házasság társadalmi vetületén akadt meg a szeme: „A regény egész sor házassággal végződik, amelyek a rendi társadalom szempontjából kivétel nélkül »egyenlőtlenek«, vagyis nemesek és polgárok között kötött házasságok.” (i.m.: 36). E felfogás értelmében a *Wilhelm Meister tanulóévei* sem volna egyéb, mint egyetlen nagy Kant-vita a morálfilozófia területén:

Ezért hangsúlyozzák a regényben a nevelők szakadatlanul a morál „parancsainak” megvetését. Ne valami rájuk kényszerített morálnak engedelmessé válnak szolgálai módon az emberek, hanem szabad és szerves öntevékenységből legyenek társadalmiakká, hozzájáruljanak az összhangba egyéniségük sokoldalú kibontakozását embertársaik boldogságával és érdekeivel. A „Meister Vilmos” morálja egyetlen nagy, persze ki nem mondott polémia Kant erkölcselmélete ellen (i.m.: 39).

Így állna fenn kapcsolat a *Wilhelm Meister tanulóéveinek* valósággra nevelése és a hegeli *Esztétika* között:

A „Meister Vilmos tanulóévei” nevelési regény: tartalma az ember ránevelése a valóság praktikus megértésére. Ezt a szempontot, az ember valóságra nevelését állítja egy emberöltővel később a hegeli „Esz­tétika” a regényelmélet középpontjába (i.m.: 41).

Lukács Goethe-tanulmányai annak a fordulatnak a nyomában haladnak, amelyet Lukács Goethe-értelmezésében *A fiatal Hegel* végrehajtott. E fordulat, amint arra *A regény elmélete* 1962-es előszava rámutatott, egy Kanttól Hegelig vezető fordulat volt alapjában véve.

Innen tekintve a „Vissza Goethehez!” jelszó jegyében kibontakozó vita a német filozófiában egy olyan kézenfekvő és aktuális kontextusnak bizonyult, amelyre rá lehetett vetíteni, Lukácsnak is és Benjaminsnak is, a Kanttal, illetve Hegellel való saját filozófiai konfliktusát. Lukács fordulat utáni elnagyolt, sematikus és igazságtalan Kant-képe egy többedik alárendelt érvelési szinten jelent meg. A marxizmus szempontjából érdekelte Hegel, Hegel szempontjából érdekelte Goethe, és a Hegellel kompatibilis Goethe képének alátámasztása érdekében rajzolt meg egy nem eredeti, hanem a többféle kritikai irány ellenérveiből összegyűrt Kantot.

ÖSSZEGZÉS

Összefoglalásképpen a Lukács György és Walter Benjamin közti párhuzamok és különbségek tekintetében a következőket állapíthatjuk meg. Lukács marxista fordulata előtti és utáni Goethe-képe alapvetően különbözik egymástól. A fordulat előtti képet a *Heidelberg esztétika* dolgozta ki, amely egyben a Goethe és Kant viszonyának problémájával behatóan foglalkozó korszak tükré is, szakirodalmi bázisában. Itt Lukács a neokantianizmus korabeli állására támaszkodva értelmezte Goethét – Gundolf, Vischer és mások művei alapján. Olyan művek alapján, amelyek egy óhegeliánus Hegelt és annak társadalom- és házasságképét veszik alapul.

A lukácsi Goethe-értelmezés megvilágításához hozzájárult Walter Benjamin Goethe-tanulmányának az elemzésbe való bevonása, amely ugyanezen szellemi szövegösszefüggésből eredeztethető. A különbség abban áll, hogy Benjamin Hegelt elutasítva nyúlt vissza Kanthoz, és azok óhegelianizmusát bírálta, akikre Lukács habilitációs írásában támaszkodott, míg marxista korszakában ócsárolva, de érvek nélkül utasította el őket. Az összevetés alapján kiviláglik, miért szerepel minden más nagy Goethe-műhöz képest csekély hangsúllyal Lukács Goethe-képében a *Vonzások és választások*. Végül, tanulmányom Lukács és Benjamin „párhuzamos életrajzai”-nak összehasonlító elemzését egy újabb területtel egészítette ki: a Goethe-értelmezés vitájával, amennyiben Lukács *A fiatal Hegel*-ben és azt követően Benjamin Goethe-interpretációjával minden vonatkozásban

szembehelyezkedett. Mindez kéz a kézben járt a kettejük közti „Kant vagy Hegel” vitával. E vitát azonban nem Kant és Hegel kapcsán, hanem, a kor német filozófiai vitáinak kontextusában, Goethe, illetve Goethének Kanthoz és Hegelhez fűződő szellemi viszonyulása kapcsán folytatták le.

Lukács és Benjamin Goethe-értelmezését összeköti, hogy Cassirerrel vagy Simmellel szemben mindkettejük számára a moralitásban rejtett a probléma veleje. Lukács útja a *Faust*hoz nem volt egyéb, mint a Kanttól Hegelhez való átmenet, a dualizmus feloldása a dialektikában. Lukács *A regény elmélete* új kiadásához írott 1962-es előszavában utalt Dilthey, Simmel hatására, és arra, hogy „...akkoriban a Kanttól Hegelhez vezető átmenet folyamatát” élte meg (Lukács 1975: 480). Ugyanitt Lukács maga mondta ki, hogy *A regény elmélete* hatott Walter Benjaminra (i.m.: 487). Benjamin útját a *Vonzások és választások*hoz ezzel szemben a Hegeltől Kanthoz való visszanyúlás, objektum és szubjektum Hegel által feloldott dualizmusának jogaiba való visszahelyezése jellemezte. Lukács hinni akarta, hogy véget ért a modernitás, és vagy egy új világ jön el, vagy az embernek bele kell törődnie „a világ istentől elhagyatottságá”-ba (i.m.: 547). Benjamin viszont arról volt meggyőződve, hogy a világ nem tudja maga mögött hagyni a végjátékfázisba érkezett modernitást. Szellem és anyag dualizmusa és a történelem – illúzióknak bizonyuló – haladása az ő szemében egyaránt megrekedt egy Messiás nélkül feloldhatatlan, örök pillanatban.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Baader, Franz von (1966): *Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften*. Hg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Insel: 101.
- Benjamin, Walter (1980): Goethe: „Vonzások és választások”. Ford. Tandori Dezső. In: Uő.: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Vál., jegyz.: Radnóti Sándor. Ford.: Bence György et al. Utószó Papp Zsolt. Magyar Helikon: 97–190.
- Cassirer, Ernst (1922-1923): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. I–III. Bde. Bruno Cassirer: I. 350.
- Cassirer, Ernst (2008): Goethe és a kanti filozófia. In: Uő.: *Rousseau, Kant, Goethe*. Ford., jegyz.: Horváth Károly. Atlantisz: 141–181.
- Croce, Benedetto (1920): *Goethe. Übst. von Julius Schlosser*. (Amalthea-Bücherei Bd 14.). Amalthea-Verlag: 97.
- Dilthey, Wilhelm (1916): *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. B. G. Teubner: 239.
- Dilthey, Wilhelm (1998): Der Fortgang über Kant. In: Uő.: *Das Wesen der Philosophie*. Hg. von Manfred Riedel. Philipp Reclam Jun.: 167–168.
- Fehér Ferenc (1995-1997a): Lukács és Benjamin – párhuzamok és ellentétek. In: *A budapesti iskola I–II*. Vál., szerk.: Kardos András. T-Twins / Argumentum–Lukács Archívum: I. 274–290.
- Fehér Ferenc (1995-1997b): Lukács Weimarban. Ford.: Mezei György Iván. In: *A Budapesti Iskola*. Szerk.: Kardos András. T-Twins / Argumentum–Lukács Archívum: 205–244..
- Gundolf, Friedrich (1930): *Goethe*. Georg Bondi: 556.
- Höffe, Otfried (2004): *Immanuel Kant*. Beck: 179–185.
- Kant, Immanuel (1998): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg., Einl. von Wolfgang Becker, Nachwort von Hans Ebeling. (Universal-Bibliothek Nr. 7541). Philipp Reclam Jun.: 277.
- Löwy, Michael (1988): *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*. (Sociologie d'aujourd'hui. Collection dirigée par Georges Balandier). PUF: 124–125.
- Lukács György (1946): *Goethe és kora*. Hungária: 170–171.
- Lukács György (1975): A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. In: Uő.: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. (Lukács György összes művei). Magvető: 11–476.
- Lukács György (1975): A regény elmélete. In: Uő.: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika – A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford.: Tandori Dezső. (Lukács György összes művei). Magvető: 477–593.

- Lukács György (1978): *A modern dráma fejlődésének története*. Szerk. Kószeg Ferenc. Magvető: 177.
- Lukács György (1985): *A különőség, mint esztétikai kategória*. Ford.: Erdélyi Ágnes. A jegyzetek könyvészeti anyagát szerk. Beöthy Ottó. (Lukács György összes művei). Magvető: 180.
- Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Magvető: 111.
- Peschken, Bernd (1972): *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen*. (Texte Metzler 23), J. B. Metzlersche Buchhandlung.
- Setton, Román (2003): La influencia de Georg Simmel en la Historia evolutiva del drama moderno de Georg Lukács. In: *Teatro y teoría teatral y otros temas germanísticos*. Szerk.: Regula Rohland de Langbehn - Miguel Vedda. Actas de las XII Jornadas de la Asociación Argentina de Germanistas 25 al 28 de julio de 2001. Facultad de Filosofía y Letras UBA: 193–203
- Simmel, Georg (1995): *Kant und Goethe*. In: *uő: Philosophie der Mode – Die Religion – Kant und Goethe – Schopenhauer und Nietzsche*. Hg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt Bd 10.). Suhrkamp: 119–166.
- Simmel, Georg (1997): Kant. In: *Uő.: Kant – Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Hg. von Guy Oakes und Kurt Röttgers. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt. Bd 9.). Suhrkamp: 7–226.
- Simmel, Georg (2003): Goethe. In: *Uő.: Goethe – Deutschlands innere Wandlung – Das Problem der historischen Zeit – Rembrandt*. Hg. von Uta Kösser, Hans-Martin Kruckis und Otthein Rammstedt. (Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt. Bd 15). Suhrkamp: 7–270.
- Vischer, Friedrich Theodor (1975): *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*. Hg. von Robert Vischer. I-VI Bde. Georg Olms Verlag: I. 337.



Weiss János

A FILOZÓFUSPER ÉS KÖVETKEZMÉNYEI

TÖRTÉNETI-FILOZÓFIAI REKONSTRUKCIÓ¹

¹ Előadás a Német–Magyar Filozófiai Társaság konferenciáján Budapesten a Goethe Intézetben (2008. november 6.).

1980 tavaszán Budapesten a Fiatal Művészek Klubjában háromnapos konferenciát rendeztek, melynek témája a hetvenes évek kultúrája volt. A csupán 2002-ben megjelent előadások és cikkek nem csak élelmémjűségük miatt meglepőek, hanem nagyfokú ideológiai semlegességük és formalizálásra való hajlamuk miatt is. Közelebről szemlélve még meglepőbbnek tűnik az ugyan metafizikailag megfogalmazott, ám mégis nagyon precíz diagnózis. Tamás Gáspár Miklós referátumát idézem: „... analízis, adatgyűjtés, elfogulatlan-ság, házunk tájának fölfedezése, tényisztelet, józan bizalmatlanság, kibámulás a HÉV ablakán [...] Remek, semmi kifogásom. Egyáltalán nem volna ínyemre, ha frázisokkal pótolnánk a tudást. Ráadásul a szürke tárgyiaságnak is van pátosza, amely a ráismerés, a fölfrissített emlékezet révén valódi élvezetet okoz. Egyáltalán nem csekélység annak a szellemes leírása, amit mindannyian tudunk. A gondolat pusztá terepe hirtelen változatos, sokrétű, furcsa, érdekes dolgokkal telt meg, megláttuk, hogy az utópisták és a reformerek kísérleti lőtere nem üres, tele van rohadó belvárosokkal, gazdasági válságokkal, téeszekkel [stb.]” (Tamás Gáspár 2002: 43). Magától értetődik, hogy egy ennyire általános perspektíva aligha teszi lehetővé a hetvenes évekbeli magyar kultúrtörténet konkrét eseményeinek mélyreható vizsgálatát. Egyetlen előadás sem említette meg az 1973-as filozófusper, valószínűleg azért nem, mert még nem volt látható az átfogó jelentősége. Először csupán a tényekre szorítkoznék: két évvel Lukács György halála után és fél évvel a gazdasági reformok „befagyasztása” (és részben visszacsinálása) után szociológusokat és filozófusokat (főleg volt Lukács-tanítványokat) ítélték el egy ideológiai szempontok alapján megszervezett perben. E személyek elvesztették állásaikat, és néhányan úgy érezték a következő egy-két évben, hogy nincs más választásuk, mint az emigrálás. A jelen perspektívájából visszatekintve egyértelműen megállapítható, hogy ez a per volt a Kádár-korszak (azaz a forradalom utáni magyar szocializmus) legnagyobb kultúrtörténeti töréspontja. A pernek elsősorban három súlyos következménye volt: (1) valójában *magát a filozófiát* ítélték el, melyre így – legalábbis néhány évre – az apologetikus propaganda szerepét erőltették rá. Csupán a nyolcvanas évek elejétől fogva bontakozott ki lassan egy küzdelem, mely ettől szerette volna megszabadítani a filozófiát. (2) A kritikai impulzusok átszivárogtak a társadalomtudományok területére, főleg a közgazdaságtanba; ez a reform-közgazdaságtan egyedülálló felvirágzását eredményezte Magyarországon. (3) Valószínűleg a filozófusper volt az ösztönzője annak a társadalmi-kulturális fejlődésnek, amelynek eredményeképpen létrejött egy második nyilvánosság. Előadásomban csupán az első két pontot fogom érinteni, a harmadik kérdésre egy későbbi munkámban fogok visszatérni.

A legújabb történeti kutatások bebizonyították, hogy a filozófuspernek meglehetősen hosszú és bonyolult előtörténete volt.¹ Aczél György alkalmanként már a hatvanas évek végén megfogalmazott néhány meglehetősen általános ellenvetést a társadalomtudományokkal szemben: „... a hazai társadalomtudományok jelentős eredményeket értek el a felszabadulás óta. Ezek csakúgy jöhettek létre, hogy a marxista szemlélet – a visszaesések, elbizonytalanodások ellenére is – tudományos dolgozóink közígénye lett a társadalomtudományokban. Az eredmények persze mind magasabbra állítják az igények mércéjét, tehát úgy látjuk [], hogy *nagyon sok még a tennivaló*” (Aczél 1970: 202 – *kiemelés tőlem: W. J.*). Kádár 1972 szeptemberében elhangzott beszédében pedig a következőket jelentette ki: „... fő fegyverünk az ideológia területén a marxista igazság és annak hirdetése. Sohasem tagadtuk, hogy nem mondunk le az adminisztratív módszerről, a betiltásról sem, ha ez szükséges” (idézi Ludassy 1998: 58). Megszokták már valószínűleg az ilyen kirohanásokat, ezért senki sem sejtette, hogy mi is készülődik.

Ma már tudjuk, hogy a tulajdonképpeni per egy Huszár Tibor által 1972 nyarán írt szakvéleménnyel vette kezdetét (ám az nem ismeretes, kinek a megbízásából készült).² A szakvéleményben Huszár Heller Ágnes, Vajda Mihály, Márkus György, Bence György és Kis János műveivel foglalkozik. Mindenekelőtt a Márkus és tanítványai által írt, akkor még nem megjelent könyvre koncentrálni, melynek címe: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* (Sokan olvasták a könyvet kézirat formájában, szinte mindenki tudott róla, azonban csak 1992-ben jelent meg, anélkül, hogy valaha is megkapta volna méltó helyét a magyar kultúrtörténetben, illetve anélkül, hogy esélye lett volna erre.)³ Huszár kritikája két kifogás körül csoportosul: (1) számos írásnak és magának az említett könyvnek is a marxizmus antropológiai revíziója a témája; Marx alapvető gondolatait teszik kérdésessé, a szocializmus eszméjét problematizálják. (2) Az említett kutatók ugyan mind Lukács tanítványai voltak, de tőle is elfordultak, hiszen az „antropologizálás” ellentmond a lukácsi filozófia alapvető irányának.⁴ Gyanítható, hogy a megbízás eredetileg az első pontra vonatkozott, azonban a második valószínűleg sokkal fontosabb volt. Ebben a szakvéleményben bukkan fel ugyanis először az a gondolat, hogy egyszerre lehetne megoldani mindkét „feladatot”: a lukácsi filozófia kanonizálását, valamint tanítványainak elítélését és számkivetését. Az 1985-ös monumentális budapesti Lukács-konferenciát Huszár vezette. Nyitóbeszédében a következőket mondta: „Korunk szocializmusa olyan társadalmat jelent, amely Lukács halála óta [...] bizonyos tekintetben továbbfejlődött. Módosítanunk kell következőképp a

1 E helyen elsősorban Lehmann Miklós (1998) levéltári kutatásaira támaszkodom.

2 Augusztus 30-án küldte el a szakvéleményt.

3 L. ehhez recenziómat: Weiss (1995).

4 E helyen ismét Lehmann Miklós (1998) kutatásaira támaszkodtam.

szocializmusra jellemző viszonyokról alkotott nézeteinket is, arról, hogy milyen helyet foglal el a történelemben, és hogy milyen a természete. A társadalomtudományok nagy feladata, hogy [...] a történelmi fejlődés törvényszerűségeit szem előtt tartva precízebb, adekvátabb tudományos képet dolgozzon ki a mai szocializmusról” (Huszár 1989: 13-14). Az ítélethozatal további menetét azonban sok bizonytalanság övezi, nem tudjuk például, hogy a két szociológus, Hegedüs András és Márkus Mária hogyan kerültek be az elítéltek körébe. Annyit tudni, hogy előadást tartottak Varsóban *A modernizáció és a társadalmi fejlődés alternatíváiról*. (Az előadás szövegét kiosztották, és feltételezhetően a titkosszolgálatokon keresztül jutott el a magyar hatóságokig.)

Hegedüs azt állította egyik interjújában, hogy Friss István döntő szerepet játszott az ítélet kidolgozásában. Szerinte nemcsak hogy fontos szerepe volt a döntést hozó grémiumban, hanem állítása alapján ő fogalmazta meg a végső javaslatot is. Friss István az ötvenes-hatvanas évek magyar politikájának nagyon ellentmondásos figurája volt. Korábban a magyar kommunista párt központi bizottságának tagja volt, a háború alatt moszkvai emigrációban élt, majd 1954-ben új gazdasági programot dolgozott ki, amely Nagy Imre reformjai ellen irányult (Hegedüs 1989: 364-365). A hatvanas években azonban már az új gazdasági mechanizmus jelentős védelmezőjének számított. A hetvenes évek elején az MTA tagjaként az Akadémia Közgazdaságtudományi Intézetét vezette. Friss tehát egyszerre volt politikus és közgazdász. Nagyon pontosan látta, hogy a reformok előfeltételezik a gazdasági rendszer bizonyos kritikáját. Ennek szellemében írta közvetlenül az új gazdasági mechanizmus bevezetése előtt, hogy „...gazdasági tevékenységünk hatékonysága az utóbbi években csökkent, a termelésbe fektetett eszközeink nagyobb mértékben nőttek, mint nemzeti jövedelmünk” (Friss 1967: 673). Véleménye szerint azonban nagyon kell ügyelni arra, hogy ez a kritika ne szélesedjen ki általános ideológiai kritikává. Ez magyarázza visszatérő érvét, mely alapján Magyarország (és általában a többi szocialista ország) még nem tudta kihasználni a tervgazdaság összes előnyét. Csakis így fordulhatott elő, hogy néhány kapitalista állam gyorsabb fejlődést tudott felmutatni, mint egyes szocialista országok (Friss 1968: 15). Jól illett volna tehát az elképzelésébe az, hogy szembe kell szállni a szocializmus általános ideológiai kritikájával. A történelmi kutatások azonban mind ez idáig nem tudták igazolni Friss eme szerepét. Mindenesetre kellett lennie az ítélethez vezető folyamatban egy köztes szakasznak is, amelyben kibővült az érintettek köre.

1973 áprilisa körül jelent meg a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben az ún. Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása. (Utóbbi nem szilárd léttel bír, hanem *ad hoc* jellegű intézmény volt; mind a mai napig nem tudjuk, kik is voltak benne a grémiumban, csak annyi ismert, hogy a kommunista kultúrpolitika néhány képviselője és az MTA egyes tagjai lehetnek a tagok.) Az *Állásfoglalás* fő tézise szerint: „...a társadalomtudományok terén az alapjában véve pozitív fejlődés mellett visszás, tudományos közéletünkől idegen jelenségek,

megnyilvánulások is észlelhetők. A társadalomtudományok művelőinek egy szűk köre a legutóbbi időben olyan írásokat hozott nyilvánosságra, illetve kívánt publikálni, amelyekben a marxizmus alapfogalmainak és megállapításait, valamint mai társadalmunk egyes jelenségeit önkényesen értelmezve, a marxista elemzés látszatát keltve, vagy éppen a marxizmus pluralizálásának jogosultságát hirdetve a marxista–leninista pártok, köztük az MSZMP elméletét és gyakorlatát veszik revízió alá, és a szocializmustól idegen nyugati újbaloldali törekvésektől »eszméket« kölcsönző jobboldali revizionista ideológiai-politikai platformot körvonalaznak” (Kultúrpolitikai Munkaközösség 1973: 160). Az *Állásfoglalás* mindenekelőtt három tanulmányt kritizál: Hegedüs András és Márkus Mária Varsóban tartott előadását, Heller Ágnes egyik előadását, amely – feltehetően a cenzúra figyelmetlensége miatt – 1972 áprilisában megjelent magyar folyóiratban is, valamint Vajda Mihály egy tanulmányát, amely a *Telos* nevű amerikai baloldali lapban jelent meg. Az *Állásfoglalás* meglehetősen pontos tartalmi leírást ad ezekről a tanulmányokról: (1) Hegedüs és Márkus Mária azt állították, hogy a jelenbéli kelet-európai szocialista társadalmakban két fejlődési tendencia állapítható meg. Az elsőt „államigazgatási modellnek” nevezik, amely esetében a tervezés irányítja a termelést, és ahol a szükségleteket a bürokratikus apparátus határozza meg. A második modell olyan fejlődési utat jelent, amelyre a nyugati országok már korábban ráléptek, és amely alapján egyes szocialista államok most piacgazdasági viszonyokat szeretnének bevezetni a termelés hatékonyságának növelése érdekében. Az *Állásfoglalás* szerzőit a második modell rémülettel töltötte el: lehetséges, hogy a gazdasági reformokat – melyek nagy részét éppen visszavonták – valóban lehet így is értelmezni?⁵ (2) Heller Ágnes dolgozatából azonban már egyértelműen kiviláglik az, amit implicit módon Hegedüs és Márkus előadása is tartalmazott, vagyis a szocializmus történelmi egyedülállóságának kétségbe vonása. „Heller Ágnes említett cikkében a szocialista forradalmak voltaképpen forradalom-mivoltának, a munkásosztály korunk forradalmaiban betöltött vezető szerepének tagadásához jut el!” (i.m.: 162). (3) Vajda tanulmánya pedig már nem csak a marxizmus fenomenológiával történő kiegészítéséről szól, hanem arról is, hogy a modern világot egymással egyenértékű perspektívák alapján különböző módon lehet leírni. Nincs objektív igazság, magát a marxizmust is plurálisan kell felfogni (i.m.: 163).⁶ Ezek mellett azonban ott volt még az említett könyv is, amely akkor még nem jelent meg, és amelyről az *Állásfoglalás* szerzői csak nagyon homályos leírást adtak – szemmel láthatóan nem akarták ismertté tenni a könyv koncepcióját. Ma már tudjuk azonban, hogy a könyv a szocializmus legradikálisabb kritikáját tartalmazta. A három tanulmány tézise

5 Erre az értelmezésre Ludassy Mária (1998: 58) tanulmánya hívta fel a figyelmemet.

6 A *Telos*-ban megjelent írás mellett a szerzők egy korábbi tanulmányára is hivatkoznak (Vajda 1967).

szerint szét kell választani egymástól a szocializmus valóságát a marxizmustól (sőt Vajda állítása szerint a kettő között – a pluralitás miatt – sohasem volt összefüggés). Márkus és szerzőtársai azonban azt állítják, hogy nem lehetséges egy ilyen szétválasztás, épp ellenkezőleg: a marxizmus maga a felelős a létező szocializmus torzulásaiért és krízisjelenségeiért. Szintén felmerül az *Állásfoglalás*ban az elítéltek Lukácshoz fűződő viszonyának kérdése. Ismét azzal a tézissel találkozunk, mely szerint a volt tanítványok nemcsak a marxizmusnak, hanem Lukácsnak is hátat fordítottak. „Az említett írásokból kirajzolódó koncepció valamennyi lényeges kérdést tekintve ellentétes Lukács marxista életművének alapvető elméleti és politikai törekvéseivel. S ez nem véletlen. Ezen írások szerzőinek szakítása a marxizmussal szakítást jelent Lukáccsal is. Minderre azért szükséges külön is felhívni a figyelmet, mert Lukács György életművét egy sor kérdésben vitatható és vitandó, egészében azonban kiemelkedő marxista teljesítménynek tartjuk” (i.m.: 167). Egy ilyen tézist azonban csak akkor lehet felállítani, ha zárójelbe tesszük a kései Lukács összes, a szocializmussal szemben kritikus elméleti kezdeményezését: az *Ontológia* második kötetében található, az egyik kései életrajzi interjújában előforduló és az utolsó – a *Demokratizálódás ma és holnap* címet viselő – tanulmányában körvonalazott megközelítést.⁷

Az „ítéletet” az MTA akkori titkára, Köpeczi Béla hirdette ki. (Köpeczi a nyolcvanas években már művelődésügyi miniszter volt, és a „szabad egyetemmel” szembeni titkosszolgálati akciók irányításában is részt vett 1983–84-ben.) Az elítéltek mellett az MTA összes intézeti vezetője jelen volt, tehát Friss István is. Köpeczi a következőképp szólt az elítéltekhez: „... higgyék el, igazán sajnálattal kell közölnöm...”. Amire Bence György közbekiáltása következett: „Elhisszük!” Mindenki nevetett. Köpeczi azonban nem hagyta zavartatni magát, és folytatta: „... közölnöm kell önökkel, hogy a munkakörükből önöket felfüggesztjük, de mindenkinek adunk megfelelő munkát” (Hegedüs 1989: 365). Egyelőre azonban egyáltalán nem volt világos senki számára, hogy ez mit is jelent. Az ülés „békésen” zajlott le, nem eredményezett tiltakozást. Az egyetlen tiltakozó akció az volt, hogy néhány filozófus kilépett a pártból. A filozófusok és a szociológusok, az MTA kutatói és az értelmiségiek tudomásul vették az ítéletet, és hallgattak. A megfélemlítés hatására megpróbáltak alkalmazkodni az új viszonyokhoz.

A nyilvános kommunikáció hazug jellegét mi sem szemlélteti jobban, mint az a beszámoló, ami az MTA egyik üléséről készült. 1973. május 7-én tartotta az Akadémia a 133. közgyűlését. E napokban vesztette el jó néhány ember az egzisztenciája alapját. Egy

⁷ Nagyon óvatosan ugyan, de azt a hipotézist szeretném megfogalmazni, hogy az állásfoglalás eme része nem származhat egy olyan közigazdásztól, mint Friss István.

szó sem esett erről. Az elnök, Erdey-Grúz Tibor abbéli kívánságát fejezte ki, hogy több eszmecsere és vitát kellene rendezni az aktuális tudományos kérdésekről, az új irányzatokról és mindezek társadalmi hatásairól. *Mintha* a filozófusper nem mutatott volna rá arra, hogy nem engedélyezik a vélemények pluralitását. Hogyan lehetséges ilyen körülmények közepette az eszmecsere, a dolgok megvitatása? Ki merne erre vállalkozni? A titkár, Köpeczi Béla szerint a társadalomtudományokat arra kellene ösztönözni, hogy a „valóságunk” problémáit fedezzék fel és elemezzék (*Népszabadság* 1973.05.08.: 1., 5.). *Mintha* a hatalom nem épp azt demonstrálta volna, hogy nem szabad a szocializmus valóságának problémáival foglalkozni. Még ennél is cinikusabb volt a miniszterelnök-helyettes, Vályi Péter állítása, mely szerint a politika átengedi a tudományos kérdéseket a tudósoknak, és nem áll szándékában, hogy ilyen kérdésekben döntsön. *Mintha* nem épp ezt csinálta volna néhány nappal korábban. A témák maguk árulkodók voltak, azonban a kijelentéseknek nem volt semmilyen igazságtartalmuk.

A széles közvélemény számára először még semmi nem volt észlelhető: a *Magyar Filozófiai Szemlében* 1973-ban (az ítélet kihirdetése után) még megjelent Márkus Györgyötől egy tanulmány, és a következő évben Heller Ágnestől is, bár ez utóbbi részletes és kemény kritikával együtt (Vereczkei 1974). Ezenkívül több rész megjelent nyomtatásban Lukács *Ontológiájából*. Szigeti Györgyné volt a folyóirat főszerkesztője akkoriban. (Róla annyit érdemes tudni, hogy Budapesten dolgozott egy kiadóban, és csupán egy kis brosúrát publikált a marxizmus előtörténetéről – meglehetősen didaktikus, illetve dogmatikus stílusban [Szigeti 1978].) Megjelentette az *Állásfoglalást*, de azt sejtethetjük, hogy ettől még az eszmecserek felélesztését várta. Emellett megpróbálta megjelentetni Vajda Mihály diszkriminált tanulmányát, de ez már nem sikerült neki. Azt sem tudjuk, hogy önként mondott-e le 1974 végén, vagy mennie kellett. 1975-től kezdve egy bizottság veszi át az irányítást, mely Kéri Elemér vezetése alatt állt, aki hasonlóan jelentéktelen figura volt (viszonylag jól kiismerte magát a kortárs olasz filozófiában, de sohasem sikerült saját könyvet írnia). 1975-ben igazi konzervatív fordulat állt be a szerkesztőségi munkában. Ebben az évben három duplaszám jelent meg, amelyekben még maga Lukács is háttérbe volt szorítva. Csak az első számban jelent meg néhány a moszkvai időkből származó Lukács-cikk, a tanítványai közül azonban senkivel sem találkozhatunk. Az első számban emellett rövid írás jelent meg *Miért Lukács?* címmel, szerzője Pasquale Salvucci, olasz marxista filozófus. Az írás azonban nem tartalmaz semmiféle filozófiai rekonstrukciót, és még kevésbé vitatkozó jellegű, hiányzik belőle a polemikus él. Egyszerű laudációról van tehát szó, melynek egyetlen célja annak demonstrálása, hogy befejeződött Lukács muzealizálása – a folyóirat ezzel vesz búcsút ettől a feladattól. Ugyanakkor közvetlenül ezen cikk után egy Todor Pavlov 85. születésnapjáról szóló tanulmány következik, mely elé rövid bevezetőt toldott be a szerkesztőség: „Todor Pavlov élete és munkássága szorosan összekapcsolódik hazája [Bulgária]

kommunista pártjának és ezen keresztül a nemzetközi kommunista munkásmozgalomnak a harcaival” (Sztajkov 1975). Csak hogy tudjuk, hova is tartozik Lukács. Két fontos politikai és tudománypolitikai írás jelent meg ebben az évfolyamban. A második szám rögtön Pozsgay Imre cikkével kezdődik, amelyben a szerző megismétli azt, amit Köpeczi is mondott két évvel azelőtt: a filozófia feladata a fejlett szocialista társadalmak törvényszerűségeinek vizsgálata, méghozzá a lehető legkomplexebb módon – szó sem esik azonban a kizárt filozófusokról. Emellett közöltek egy interjút Erdey-Grúz Tiborral, az MTA elnökével is. „Tudományos-technikai forradalomról” beszél (ez az akkori szocialista zsargon egyik kedvenc kifejezése volt), azonban egyetlen szót sem veszteget arról, ami történt. A folyóirat általános irányultsága is megváltozik lépésről lépésre: egyre több ismeretelméleti és természetfilozófiai írást, egyre több Engelst és Lenint jelentetnek meg, miközben egyre kevesebbet publikálnak Marxtól és Lukácstól. A konzervatív fordulat kiszélesedik.

A Lukács-tanítványok kizárása után a hetvenes évek második felében két irányzat erősödött meg a magyar filozófiában, amelyek két olyan gondolkodóhoz kapcsolódtak, akik korábban maguk is Lukács-tanítványok voltak. Egyrészt Hermann István általános kultúraelmélete, másrészt Szigeti József elmélete, amit talán „világnézet-tudománynak” nevezhetnénk. Nemcsak hogy hajlandó volt mindkét személy elhatárolódni a kizárt filozófusoktól, hanem szorgalmasan igazolták is a reformok befagyasztását.

Hermann kultúraelméletében a hidegháború ideológiája látszik ismét előtérbe kerülni; a polgári és a szocialista kultúra nála ismét nagyon erősen van szembeállítva egymással. A marxista kultúraelmélet kidolgozásának kísérlete jelenti ennek során a kiindulópontot. Marx azt állította *A gothai program kritikájában*, hogy nem csak a munka jelenti a gazdagság és a kultúra forrását, hanem a természet is. A munkát és a kultúrát Hermann egyrészt egymás komplementereiként tartja számon, másrészt a kultúrát beágyazza a munkafolyamat végrehajtásába. A komplementerként történő meghatározásból az következik, hogy a kultúra vonatkoztatási pontja tulajdonképpen a használati érték. Ez azonban olyan ugrás, amit aligha lehet logikailag-metodológiailag igazolni; a munkát nem lehet kötelező jelleggel összekapcsolni a használati értékkel. A prekapitalista időszakban a használatiérték-orientált munka volt jellemző – a kapitalizmusban is felbukkan, de a piac peremén. A másik összefüggésben úgy tűnik, hogy Hermann a kultúrát egyszerűen beleágyazza a munkafolyamatba. A kultúra ezek szerint a munkafolyamatban megtestesül, vagyis a természet elsajátításában szerephez jutó használatiérték-orientáció. Ekkor azonban azt kellene mondanunk, hogy a kultúra közvetlen összefüggésben áll a munka fogalmával, ugyanis a marxista hagyományban a munka az, ami megalapozza és lehetővé teszi

a társadalmi összefüggéseket. Miután Hermann igazat adott Marxnak, kidolgozza elméletét ezen *utolsó* összefüggés tekintetében. Ezt a kultúrafogalmat először elméleti vizsgálatként segítségével próbálja meg igazolni. Először „primitív kultúrákról” beszél, majd egy régi kínai dokumentumot elemez, végül eljut Arisztotelész elméletéhez. Eme dokumentumokkal szeretné bebizonyítani, hogy léteznek olyan munkafolyamatok, amelyek felett a használatiérték-orientáció uralkodik. Ezt pedig magasabbra kell értékelnünk, mint a csereérték-orientációt. „A mai világ számára így vetődik fel az alternatíva: *lehetőség-e hatalmas méretű modern ipari fejlődés anélkül, hogy az elidegenülés kínjait kellene átélnie az emberiségnek*” (Hermann 1974: 15 – kiemelés az eredetiben). A polgári kultúra nem tudja ennek lehetőségét biztosítani, mivel a csereérték uralkodik benne. Ezen kereten belül csak deskriptív társadalomkritika lehetséges, amit beemelnek az establishmentbe. A szocialista kultúra előnye ugyanakkor, hogy itt a kultúra nem válhat áruvá. „Csak ily módon biztosítható, hogy a szocializmus a mai kapitalizmus konzumkultúrája ellenében valódi kultúrát nyújthasson, és hogy a szocialista társadalom elkerülje azokat az elidegenülési jelenségeket, amelyek a fogyasztói társadalomra jellemzőek” (Hermann 1974: 312). A nyolcvanas években még egy mesterségesen megszervezett vita is „kibontakozik” arról, hogy áru-e a kultúra, vagy sem (Radnai 1986). Hermann két tekintetben is hozzáidomult a kor politikai követelményeihez: (1) az az állítás, mely szerint korlátokat kell szabni a piacosításnak, a reformok leállításának igazolását implikálja, (2) a szocializmus és a kapitalizmus közti különbségeket ismét erősen ki kell emelni (normatív értelemben is).

A másik meghatározó irányvonalat az a Szigeti József képviselte programatikusság, aki 1979-ben a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben alapozó jellegű tanulmányt publikált. Elemzésének alaptézise egyszerűen összefoglalható: „... a szaktudományok persze autonómak, és éppúgy autonóm velük szemben a filozófia. De autonómiájuk viszonylagos. Kiegészíti interdependenciájuk, egymástól való függésük, mint ezt történelmi kölcsönhatásuk egyértelműen bizonyítja. Ez a kölcsönhatás – amely az együttműködés mellett felölti a harc formáit is – nemcsak a tudományok társadalmi, eszmei és intézményes mivoltában van megalapozva. Meg van alapozva kutatásuk tárgyában, a világ anyagi egységében [stb.]” (Szigeti 1979: 8). Az ilyen jól sikerült egység csak a marxizmus–leninizmus alapján lehetséges, mivel az nem állítja szembe magát a tudományokkal, hanem maga is tudományos intenciókat mutat fel. Ez az elmélet viszonylag egyszerű választ jelent Vajda Mihály tizenkét évvel korábban kidolgozott koncepciójára. Az *Állásfoglalás*ban az említett tanulmányt is megemlétték a fejtegetések háttéréként. Szigetinek alaposan ismernie kellett az írást, hiszen ő volt a *Magyar Filozófiai Szemle* főszerkesztője, amikor az vitacikként megjelent. Vajda kimutatta, hogy a filozófiát és a tudományokat mind a rájuk jellemző szemléletmód, mind a tárgyak tekintetében szigorúan el kell választani egymástól. Különbözik a szemléletmódjuk, mivel a filozófia az objektumot szubjektumként ragadja meg, és mert

a tudományok ezzel szemben csak az objektumot ismerik. A tudományok tárgya pusztán objektum, míg a filozófia a tárgyát szubjektum-objektumként szemléli (Vajda 1967: 319-320). Ennek súlyos következménye van. „Nem létezik tehát természetfilozófia? Nem létezik. Pontosabban a marxizmus filozófiája a praxis kategóriájának középpontba helyezésével világossá tette, hogy minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma, s ezzel a természettudományt véglegesen leválasztotta a filozófiáról” (Vajda 1967: 325). Amennyiben ez az első lépés volt a relativizmus felé, úgy Szigeti most a filozófia és a tudományok közti egység helyreállításával azon fáradozik, hogy bebiztosítsa a marxizmus-leninizmus tudományos jellegét. Terminológiájában is ki szeretné hangsúlyozni ezt a tudományos jelleget, ezért beszél világnézet-tudományról. Nem teljesen világos ugyanakkor, hogy ennek a terminusnak valóban le kell-e váltania a filozófiát. Szigeti is hozzáidomult két tekintetben a korabeli követelményekhez. (1) Azt állítja, hogy a filozófia és a társadalomtudomány egysége a társadalmi világ adekvát alakítását teszi lehetővé. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a társadalmi valóság alakításának ideológiai szempontokra kell épülnie. (2) Szocializmus és kapitalizmus különbségét episztemológiai eltéréssé transzformálja, ami az ötvenes évek ideológiájának feltámadását eredményezte.

Ha a legfontosabb filozófiai paradigmák eme tömör összefoglalása után átfogó képet kellene rajzolnom a hetvenes évek magyar filozófiájáról, akkor a következő négy megjegyzést kellene tennem. *Első megjegyzés:* a hetvenes évek filozófiája hajlandó volt támogatni a reformfolyamatok leállítását, ami a filozófia ideologizálódását és dogmatizálódását eredményezte. Ez a jellemvonás elsősorban nem a Lukács-iskola, hanem a marxista reneszánsz ellen irányult, hiszen ez utóbbi a támogató szerepét kívánta betölteni. *Második megjegyzés:* tendenciózan feloldják a filozófiát, s Hermann-nál kultúraelméletként, Szigetinél „világnézet-tudományként” jelenik meg. Az átkeresztelt filozófia minden erejével el akarja kerülni a relativizmust, ami másfelől azt eredményezi, hogy ismét felbukkan (bár enyhített formában) az ötvenes évek harcias dogmatizmusa. *Harmadik megjegyzés:* a nagy erőfeszítések ellenére a filozófiát ebben az időszakban sem sikerült egységesíteni, mivel a szocializmus ezen években már nem tudta teljesen megszüntetni a gondolkodás szabadságát. Két irány körvonalazódott, a kultúrfilozófiai és a természetfilozófiai, ezek a nyolcvanas évek közepéig meghatározóak maradtak. *Negyedik megjegyzés:* Lukács gyorsan veszít jelentőségéből. A kultúraelméleti irány Lukács szelektív kanonizálását szeretné végrehajtani: nem a marxizmus reneszánszának programja, hanem Lukács moszkvai évei és a Szovjetunióhoz fűződő viszonya kerül kihangsúlyozásra.⁸

8 Közvetlenül Lukács halála után Aczél György ösztönzésére tervbe vették műveinek összkiadását. Feljegyzésében Knopp András azt írja, hogy az ideológiai problémás írásoknak a sorozat végén, kiegészítő kötetekben kellene megjelenniük. És míg eljutunk odáig, eltelhet akár tizenöt év is (vö. Lehmann 1999: 92. lábjegyzet).

„Tudom” – írja Ludassy Mária (1998: 61) huszonöt évvel később –, „hogy 1973 igazi társadalomtörténeti eseménye nem a »filozófusper« volt, hanem a gazdasági reform befagyasztása [...]”. Ez a tézis ma már aligha védhető. Már 1988-ban ezt írta az egyik legjelentősebb reformközgazdász, Antal László: „...be kell látni, hogy a magyar gazdasági reform az elmúlt 20 évben nem mutatott fel érzékelhetően jobb teljesítményeket, mint azok a szocialista országok, amelyek kitartottak a tervgazdálkodás hagyományos módszere mellett [...] Azt a következtetést is meg lehet kockáztatni, hogy a kelet-európai szocialista országok relatív helyzete a 60-as évek közepéig általában javult, később – nagyjából függetlenül az érintett országok »reformhajlamától« – inkább romlott, s Magyarország e tekintetben sem számít kivételnek” (Antal 1988: 116-117). Húsz évvel később Romsics Ignác a következőket fogalmazta meg a Kádár-korszakbeli reformokról szóló elemzésének a végén: „...az 1989/90-es rendszerváltás az egész Kádár-korszakot zárójelbe tette, s a korai ötvenes évekkel együtt történelmi kitérővé minősítette. Az időszak gazdasági rendszerével foglalkozó kutatóknak mindazonáltal fel kell tennie a kérdést: vajon milyen eredményekkel jártak a szovjet táboron belül egyedülálló magyar reformok? A legújabb nemzetközi összehasonlítások adatai alapján nem túlságosan jelentőssel” (Romsics 2007). Lengyel László legújabb könyvében megállapítja: „...a magyar reformok nem szükségképpen hoztak az országnak magasabb növekedési ütemet, jelentősebb különbségeket a mennyiségi mutatókban, sokkal inkább a növekedés formája és iránya, a minőségi mutatók [...] jelentett[ek] különbséget a többi szocialista, illetve kelet-közép-európai országhoz képest” (Lengyel 2008: 16). Úgy gondolom, ideje lenne annak, hogy valós jelentősége alapján helyezzük el a filozófusper – akár a gazdasági reformokkal szemben is. A filozófusper ugyanis átalakította az egész magyar kultúra struktúráját. A szocialista rendszer ideológiai-filozófiai önlegitimálása az 1956-os forradalom után a filozófia egyedülálló virágkorát eredményezte. Ezzel elsősorban nem a filozófiai teljesítmények nagyszerűségére szeretnék utalni, hanem arra, hogy a filozófia ebben az időszakban a magyar kultúra középpontjába került, ami valószínűleg a magyar eszmetörténet egészét tekintve is egyedülállóan tekinthető. A Lukács-tanítványok kitaszítása egyben azt is jelentette, hogy a filozófiát kiűzték centrális pozíciójából. Szigeti és Hermann filozófiai koncepciói kapcsán is azt láttuk, hogy a filozófia feladta a kritika lehetőségét; ismét propagandává vált (Lehmann 1998). Azt lehet tehát mondani, hogy a kritikai potenciál a hetvenes évek végétől a társadalomtudományokba, mindenekelőtt a közgazdaságtanba vándorolt át. 1974-ben vita kezdődött a *Közgazdasági Szemlé*ben a tulajdon fogalmáról. Véleményem szerint ez a diszkusszió ma már egyáltalán nem érthető: a szocializmusban megjelenő tulajdonforma

sajátosságára akartak rámutatni aprólékosan precíz Marx-rekonstrukciókkal. A vitát volt tanárom, Takács Béla tanulmánya váltotta ki, amely már maga is válasz volt Sárközi Tamás könyvére. A vita legfontosabb pontja az volt, hogy a tulajdon monopólium-e, vagy sem. Takács megpróbált kidolgozni egy olyan jogi tulajdonfogalmat, amelyben a monopólium fontos szerepet játszott volna, míg Takács állítása szerint a tulajdon fogalma nem ilyen jellegű Marxnál. „A marxi szövegek semmiképpen sem támasztják alá Sárközinek azt a fel-fogását, hogy a tulajdont általában is (nem pedig csak meghatározott formájában) másokat kizáró monopóliumként kell értelmeznünk” (Takács 1974: 870). Mai szemmel nézve az egész vita a szofista okoskodás áradatának benyomását kelti. A vita után véleményem szerint világossá vált, hogy szükség van a szocialista gazdaság empirikus leírására. A közgazdaságtanban kialakult egy olyan irányzat, amely a hétköznapi tapasztalatokat és az empirikus adatokat tartotta szem előtt. Ezzel összefüggésben jelent meg Kornai János (1980) nagy könyve, *A hiány*.⁹ A hiány mindennapos tapasztalat volt, az ember nemcsak az üzemenben, munkásként vagy felettesként, hanem fogyasztóként is mindenhol találkozott vele. Kornai ezen tapasztalatokat kapcsolta össze egymással és tette meg a szocialista valóság központi fogalmává. A hetvenes évek elejétől – ahogy azt a korábbi idézet is mutatta – a politikusok folyton azt a többé-kevésbé cinikus követelést szajkózták, hogy a társadalomtudományoknak a fejlett szocializmus törvényszerűségeit kell kidolgozniuk. Kornai ezt írja válaszként 1982-ben: „...a szocialista gazdaság »törvényszerűségei« nem normatív posztulátumok megnyilvánulásai [...], hanem élő emberek, csoportok, szervezetek magatartásában megmutatkozó szabályosságok. A közgazdasági elméletalkotás elsősorban ezeknek a szabályosságoknak a pontos megfogalmazását és egységes elméleti rendszerré való összekapcsolását jelenti” (Kornai 1983: 6). Az elmélet pikantériája azonban nem a tények leírásából következett, hanem abból, hogy a marxista tanszéken és a marxista-leninista esti egyetemeken oktattak szerint a szocializmus gazdasági alaptörvénye az lenne, hogy egyre tökéletesebben ki tudja elégíteni a szükségleteket. (Bár emellett mindig voltak olyan viták is, amelyek tárgyai a fogyasztási orientáció terjedésének veszélyei volt.) Kornai közvetetten nemcsak arra mutatott rá, hogy a normatív értelmezés *nem* megfelelő, hanem arra is, hogy magának a leírásnak a normatív horizont ellen kell irányulnia. Ez a normatív horizont azonban implicit marad, a közönség általános tudásaként előfeltételezi, és valószínűleg nemcsak általános tudásként, hanem *megrendült dogmatikus* tudásként. A filozófiai kritikában ezek a pólusok még össze voltak kötve egymással. Ezt az elemzési stratégiát általában igen nagyra értékeli, a szocializmus legnagyobb kritikai teljesítmé-

9 Kornai nem kapcsolódott közvetlenül a reformközgazdászokhoz, elmélete látszólag csupán a szocialista valóság empirikus leírása. Ugyanakkor, mivel nem tett különbséget a szocializmus klasszikus és posztreformista fázisa között, elméletéből a radikális reformok követelése következik.

nyeként tartják számon. Számomra azonban úgy tűnik, hogy nem több a filozófiai kritika szaktudományos trivializálásánál.

Már csak az a kérdés, hogyan volt képes túlélni a filozófia ezt a mély megrázkódást. Egy dolog teljesen világos volt: a filozófiának – a politika minden ezzel ellentétes állítása ellenére – nem volt szabad reflektálnia a reálisan létező szocializmus ellentmondásaira. Ellenkező esetben pusztá léte forgott volna kockán. A hetvenes évek végétől, nyolcvanas évek elejétől elkezdődött egy olyan folyamat, amely alapvetően megváltoztatta a filozófia szemléletmódját és általános nyelvhasználatát. A cél az volt, hogy megszabadítsák a filozófiát és a filozófiai kutatásokat az ideológiától. Felértékelődött a szakmai tudás, az ideológiai állásfoglalások és a politikailag motivált érvelések elvesztették (legalábbis szakmai körökben) a legitimitásukat. A filozófia közeledett a filológiához: a filozófia történetének vizsgálata vált a tulajdonképpeni filozófiává. Néhány esetben a konfrontáció szinte már „Kulturkampf”-jellegűt öltött. Zárásképp ezt a fordulatot szeretném körvonalazni három megjegyzés segítségével. (1) Az 1980-as évek elejétől elkezdett lassan átalakulni a *Magyar Filozófiai Szemle* arculata. 1982-ben Szigeti József még megjelentetett egy tanulmányt, melyben a filozófiai irányzatokat fő irányzataikra redukálta, és amelyben még ilyen megfogalmazások találhatók: a leninizmus napjaink marxizmusa, a filozófia Leninnél közvetlenül vonatkozik a társadalmi valóságra és a forradalmi mozgalomra is stb. stb. (Szigeti 1982: 285). Az írás fő célja azonban az volt, hogy az ideológiai szemléletmódot a filozófiatörténeti kutatásokba is bevezesse. Ezen álláspont azonban ekkor már defenzívában volt; igazából két irányzat kapott egyre nagyobb teret ebben az időszakban. Egyre nőtt egyrészt a kortárs filozófia iránti érdeklődés (megjelennek az első tanulmányok Habermasról, Popperről, Rawlsról), másrészt felfedezték a magyar filozófiát és eszmetörténetet. Igazából nem is a témák voltak a fontosak, hanem az a mód, ahogyan megközelítették őket: az elfogulatlan immanens szövegrekonstrukció. Szép fokozatosan felfedezték a huszadik század filozófiáját, és Lukácsot is lassan ebbe a kontextusba helyezték bele. Ennek ellenére továbbra sem volt szabad akár csak említeni is a tanítványait. Csupán szemléltető példaként szeretném felhozni Rózsashegyi Edit (1982) nagy Husserl-tanulmányát, ahol szerzője egyetlen alkalommal sem érezte annak kényszerét, hogy megemlítsse Vajda Mihály két Husserlről szóló könyvét. A magyar filozófia történelmi fordulata során – bár kezdetben még nem tudatos módon – mégis felfedezték a volt Lukács-tanítványok néhány munkáját: Vajda Husserl-könyveit és Fichte-tanulmányát, Márkus bevezetését Wittgenstein *Tractatus*ához, valamint Heller számos klasszikus műhöz írt utószavát, amelyek 1976-ban még meg tudtak jelenni egy válogatáskötetben (vö. Heller 1986). Ez az irányzat teljesen meghódította

a *Magyar Filozófia Szemlélet* az 1980-as évek közepén. Lendvai Ferenc lett a főszerkesztő, aki ebbéli szerepében kizárt minden ideológiai elfogultságot.¹⁰ (2) A nyolcvanas évek elején az ELTE-n „továbbképzési központot” alapítottak, amelynek keretében kurzusokat és konferenciákat szerveztek, és kiadták a *Filozófiai Figyelőt*. A folyóiratot nem a nyilvánosságának szánták, ehelyett az összes filozófiaoktatónak ingyen járt. Évenként négy, általában tematikus szám jelent meg. A tanulmányok nagyjából fele foglalkozott a marxizmussal és a marxológiával, azonban nem dogmatikus módon. A folyóirat lényege azonban nem ez volt, hanem a huszadik századi filozófiák fordításai és kommentárjai. Először lehetett Heidegger-, Rorty-, Habermas-fordításokat (és másokat) olvasni. Sok-sok beszámoló is volt: milyen például a filozófiaoktatás Svájcban, mi történt az egyes konferenciákon, min dolgozik éppen Raymond Aron stb. A folyóirat ablakot nyitott a világra. Reflektált a magyar filozófia elmaradottságára, azonban gyakran hasonlított a „tudományos turizmusra”. (3) A hetvenes évek végén a Kossuth Kiadó könyvsorozatát indított útjára *A polgári filozófia a XX. században* címmel. E sorozatban tizennégy kis monográfia jelent meg, a sorozat szerkesztője Nyíri Kristóf, a szerzők pedig általában fiatalok voltak, akik épp csak befejezték tanulmányaikat. A sorozat egész jól reprezentálja a magyar filozófia új formáját, hiszen a legjobb darabjai immanens szövegrekonstrukciók. A monográfiák színvonala azonban nem volt egyenletes, részben azért, mert a szerzőknek nagyon nehéz körülményekkel kellett megküzdeniük. A könyvtárakban meg lehetett ugyan találni egyes szerzői összkiadásokat, azonban a releváns szekunder irodalom egyáltalán nem volt hozzáférhető. Egyszerűen nem lehetett tehát válaszolni az olyan kérdésekre, mint például, hogy milyen fő irányzatai léteznek valamely szerző interpretációjának, mi tekinthető a kutatói konszenzusnak stb. A sorozat zárásának alkalmából tartott előadásában Nyíri Kristóf 1985-ben arról beszélt, hogy ugyan nem alkalmaztak különböző sémákat (pl. idealizmus – materializmus, szubjektív idealizmus – mechanikus materializmus stb.), azonban a sorozatot egy mélyebb értelemben mégis a marxista nézőpont formálta. Három szempontot említ: a történelmi beágyazottságot, a történelmi periodizációt és a marxizmusra történő reflexiót (Nyíri 1986: 116–117). Ezek azonban nem tipikus marxista szempontok, a marxizmussal való foglalkozás is csak ott jelenik meg, ahol az a tárgyalt szerző miatt fontos, pl. Sartre és Croce esetében. Úgy gondolom, hogy a sorozat eme utólagos legitimálása nem csak káros volt, hanem tökéletesen felesleges is.

10 L. ehhez naplószerű megjegyzéseit a Világosság egész 1983-as évfolyamában.

Így jutunk el a nyolcvanas évek végén a szocializmus összeomlásához és a rendszer-váltáshoz. A filozófia – amely feladott mindenféle társadalomkritikai impulzust – ebben a folyamatban nem játszott semmiféle szerepet.¹¹ Olyannyira visszavonult, hogy még saját múltjának feldolgozásához sem tudott ösztönzést nyújtani. A nyolcvanas évek fellendülése így újabb krízisként lepleződik le. A filozófusper sokkján mind a mai napig nem tettük túl magunkat. A válságok termékeny hatással is lehetnek, de csakis akkor, ha reflektálják és tematizálják azokat. Ezért van olyan sürgetően szükség a szocializmus ideológiai befolyás alatt álló filozófiájának átfogó és részletes kritikájára.

Fordította Berger Viktor

11 Moses Mendelssohn írta 1759-ben: „Szegény matróna [a filozófia]; kizárták a nagyvilágból, és visszaküldték az iskolákba és kollégiumokba” (1759: 129–130).

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aczél György (1970): *Eszmének erejével*. Kossuth.
- Antal László (1988): Piaci reformot, vagy „igazi” szocialista reformot. In: *Tervgazdasági Fórum*, Vol. 4., No. 4.: 115–126.
- Friss István (1967): A szocialista gazdaság törvényei és irányítása. In: *Közgazdasági Szemle*, Vol. 14., No. 6.: 665–678.
- Friss István (1968): Gazdaság és ideológia. In: *Gazdasági törvények, tervezés, irányítás*. Kossuth: 9–27.
- Hegedüs András (1989): *Élet egy eszme árnyékában*. Szerk.: Albert Tibor. Bethlen Gábor Kiadó.
- Heller Ágnes (1986): *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat.
- Hermann István (1974): *A mai kultúra problémái. Kapitalista kultúra – szocialista kultúra*. Kossuth.
- Huszár Tibor (1989): Eröffnungssprache. In: *Lukács-Aktuell*. Szerk.: Sziklai László. Akadémiai Kiadó: 7–15.
- Kornai János (1980): *A hiány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Kornai János (1983): *Ellentmondások és dilemmák*. Magvető.
- Népszabadság (szerző feltüntetése nélkül) (1973): Megkezdődött a Magyar Tudományos Akadémia 133. közgyűlése. In: *Népszabadság*, május 8.: 1., 5.
- Lehmann Miklós (1998): *Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig*. Interneten: <http://www.phil-inst.hu/~lehmann/elidegen.htm> (Letöltve: 2010.05.08.).
- Lengyel László (2008): *A halál kilovagolt Magyarországról*. Corvina.
- Ludassy Mária (1998): 1973. In: *Beszélő*, Vol. 3., No. 4.: 56–61. Interneten: <http://beszelo.c3.hu/98/04/ludas.htm> (Letöltve: 2010.05.08.).
- Kultúrpolitikai Munkaközösség (1973): Az MSZMP mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség Állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 17., No. 1–2.: 159–169.
- Mendelssohn, Moses (1759): Zwanzigster Brief. Allgemeine Betrachtungen über dem neuesten Zustande der Philosophie unter uns etc. In: *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 1759. március 1.: 129–134. Interneten: <http://books.google.hu/book?id=sHYHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&num=18#v=onepage&q&f=false> (Letöltve: 2010.05.12.).
- Nyíri Kristóf (1986): „A polgári filozófia a 20. században” című sorozatról. In: *Filozófiai Figyelő*, Vol. 8., No. 1.: 115–122.
- Radnai György (1986): *Áru-e a kultúra. A gazdaság és a kultúra összefüggéseiről*. Kossuth.

- Romsics Ignác (2007): Gazdasági reformok a Kádár-korban. In: *Élet és Irodalom*, 2007. június 22., No. 25.: 4–5. Interneten: <http://www.es.hu/index.php?view=doc;16899> (Letöltve: 2010.05.15.)
- Rózsahegyi Edit (1982): Husserl és a történelem problémája. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 26., No. 4.: 433–473.
- Szigeti Erzsébet (1978): *A marxista filozófia közvetlen filozófiatörténeti előzményei*. Tankönyvkiadó.
- Szigeti József (1979): Filozófia, szaktudomány, társadalom. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 23., No. 1–2.: 1–21.
- Szigeti József (1982): A filozófiai irányzatok redukciója főirányokra. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 26., No. 3.: 281–308.
- Sztojkov, Atanasz (1975): Todor Pavlov, az esztéta. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 19., No. 1–2.: 34–41.
- Takács Béla (1974): Megjegyzések a marxi tulajdonfogalomhoz. In: *Közgazdasági Szemle*, Vol. 21., No. 7–8.: 867–878.
- Tamás Gáspár Miklós (2002): Elmélet vagy történet? In: *A hetvenes évek kultúrája. Tanácskozás a Fiatal Művészek Klubjában, 1980. április 10–12. Dokumentumválogatás*. Szerk.: Veres András. Balassi: 38–44.
- Vajda Mihály (1967): Objektív természetkép és társadalmi praxis. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 11., No. 2.: 317–325.
- Vereczkei Lajos (1974): A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól. *Magyar Filozófiai Szemle*, Vol. 18., No. 6.: 725–738.
- Weiss János (1995): Das „Anti-Kapital“. In: *Vorstudien zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Roderer: 73–85.

Politikatudományi Szemle

XIX. évfolyam
2010/4. szám

Kulcsár Kálmán (1928-2010)

EURÓPAI ÉS MAGYAR VÁLASZTÁSOK

Várnagy Réka: Jelöltállítás a 2009-es Európa parlamenti választásokon
Kéri László: Választási küzdelem verseny nélkül. Szempontok a 2010-es választási kampány politikai szociológiai leírásához

EURÓPAI UNIÓ ÉS MAGYARORSZÁG

Fricz Tamás: Nemzeti érdekérvényesítés az Európai Parlamentben
Dúró József: Euroszepticismus ma

DELIBERATÍV DEMOKRÁCIA

Szücs László Gergely: Az emberi jogok státusza Habermas deliberatív demokráciaelméletében

DISZKURZÍV POLITIKATUDOMÁNY

Szücs Zoltán Gábor: Napok romjai: diszkurzív politikatudományi esettanulmány a „Köztársaság napjáról”

VITA

Szabó Márton: A magyar politikatudomány helyzete 2010-ben

RECENZÍÓ

Szarka Evelin: A változó világ vizsgálata változó módszereket igényel
Kiss J. László: Változó utak a külpolitika elméletében és elemzésében (Budapest: Osiris, 2009. 452. o.)

KÖNYVFIGYELŐ

ABSTRACTS